САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН (Санкт-Петербург)
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ ВОСТОКА

Идеалы. Ценности. Нормы

VI МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ВОСТОКОВЕДЕНИЮ

(ТОРЧИНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ)

3–6 февраля 2010 г.

Санкт-Петербург
2010

ББК 86.2
Ш 52

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета философского факультета
С.-Петербургского государственного университета

Рецензенты:
д-р филос. наук, проф. *А. С. Колесников* (С.-Петербургский государственный университет);
канд. филол. наук *В. П. Иванов* (Институт восточных рукописей РАН)

Ш52 **Идеалы. Ценности. Нормы:** VI международная научная конференция по востоковедению **(Торчиновские чтения).** 3–6 февраля 2010 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. – С.-Петербург, 2010. – 522 с.

ISBN 978-5-288-05148-7

В сборник, посвященный памяти профессора Е. А. Торчинова, включены научные статьи, затрагивающие различные аспекты востоковедения.

ББК 86.2

© С. В. Пахомов, сост., 2010
© Коллектив авторов, 2010
© Философский факультет С.-Петербургского государственного университета, 2010

ISBN 978-5-288-05148-7

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

Емельянов В. В. Ценностные системы культур Востока: между нормой и идеалом....7

Древний, Ближний и Средний восток

Бугаев Д. С. К изучению грузинской военной мысли рубежа XVIII и XIX вв. 20
Зельницкая (Шларба) Р. Ш. Принадлежность к фамилии (ажла) как ценность в абхазском обществе (на примере села Джгерда Очамчырского района)....26
Иванова В. В. Коран и турецкая магия: идеальная норма и ее толкование....31
Корнилов А. П. Плерома и Дуат....38
Маточкина А. И. Божественный закон как наивысшая ценность в трудах средневекового мусульманского законоведа Ибн Таймийи..42
Мекерова М. Д. Абсолютное начало и идеальное творение в суфизме: генезис – гнозис – синтез....49
Микайлова И. Г. Идеалы и их роль в социокультурной динамике воспроизводства египетской цивилизации....55
Примаков Д. Я. Семейное законодательство Египта в XX в. и влияние западного права....62
Серова Е. И. Сновидения в культурной традиции Древнего Ирана. Семантика и символизм снотолкования (по материалам сонника XIX в. «Та‘бир-е хаб»)....69
Esots J. The Ideal of Humanism in the Teachings of Spiritual Knighthood (futuwwa / javānmardī)....79

Иудаика. Христианский восток

Беневич Ф. Г. Особенности христологической полемики Феодора Абу-Курры....85
Василик В. В. Образ идеального правителя в византийской гимнографии (на материале ранних служб св. императору Константину....90

Земскова В. И. «Мезуза» на Св. Софии Константинопольской.....97
Фишелев М. М. «Князь света и ангел тьмы»: этический и космологический дуализм в учении о двух Духах в кумранском свитке «Устава общины» 1QS 3:13–4:26.....105
Якимчук Н. Ю. Представление о зле в книге “Зогар” как источник антиномизма саббатианского движения.....113

Индология, буддология и тибетология

Абрамов Д. Б. Фундаментализм и секуляризм в Индии.....121
Балтгалве А. Сопоставление основных положений тибетского буддизма и коммунизма в интерпретации Мао Цзэдуна.....132
Грела И. Изменения в иерархии ценностей тибетского искусства (на примере задач, стоящих перед искусством).....143
Демичев К. А. Махараджа Ранджит Сингх как идеал правителя и человека в сикхской традиции.....153
Десницкая Е. А. О проблеме авторства в санскритских классических текстах.....160
Загумённов Б. И. Карма в буддизме: ложное, верное, парадоксальное.....165
Иванова А. С. Шри Раджниш о традиции классического даосизма.....174
Кеменева С. П. Гуманистический идеал Нового времени в мировоззрении Р. Тагора.....180
Кожевникова М. Н. Вера и рациональность в буддизме.....189
Нейвирт А. А. Идеальная жена в традиционной культуре Южной Индии (на материале фольклора телугу).....196
Павлюц К. Н. Пространственный аспект проблемы пренатальных истоков космогонии (на основе текстов «Ригведы»).....201
Санджиев Ч. А., Меняев Б. В. Понятие десяти благих деяний в шастре Дже Гампопы «Украшение освобождения».....204
Скороходова Т. Г. Понимание Другого и диалог в Бенгальском Возрождении: методологическая модель.....209
Титлин Л. И. Анатман как ключевая ценностная установка буддизма в контексте онтологии вайбхашики и пудгалавады (на материале 9-й книги «Абхидхармакоши» Васубандху).....216
Хмуркин Г. Г. Тридцать пять индийских названий нуля: к вопросу о происхождении.....221
Хрущева П. В. Девственность и целомудрие в традиционной тамильской культуре.....230
Lääne mets M. Individual, Universal and Transcendental Humanism in Buddhism.....235

Meador J. B. Contemplating Perfection in Ozerlag: V. F. Sezeman and B. D. Dandaron, 1950–1955.....240

Синология

Васильева Е. А. Семейные ценности в китайском обществе XIX в. (на примере «Семейных поучений» Цзэн Гофаня).....247
Зельницкий А. Д. Популярные верования как транслятор традиционных ценностей и норм в Китае.....252
Зиганьшин Р. М. «Школа военной философии» (бинцзя) об управлении государством в традиционном Китае.....257
Столяров А. В. Категория «время» в каноническом тексте «Лунь юй».....264
Суворова А. А. Феномен реализма в современной станковой живописи Китая.....269
Шекера Я. В. Художественная образность китайской поэзии в жанре цы (на примере творчества Ли Цинчжао).....276
Ghiglione A. Human Work in Ancient Chinese Thought (Vth – IIIrd century B. C. E.). An Axiological Reflection.....284
Vampelj Suhadolnik N. Han Tombs with Murals and Symbolic Polarity of the Cosmic Forces Yin and Yang.....292

Японоведение

Гераськов С. В. Мистический опыт в японских будо (на примере айкидо).....301
Забережная О. А. Некоторые аспекты эволюции эстетических представлений в Японии XIII–XV вв. и появление новой концепции югэн.....310
Лепехова Е. С. Образ царя-чакравартина как идеального правителя в концепции школы Сингон.....317
Лисовик А. Б. Традиционные религии и их место в современной Японии.....323
Мотрохов А. И. Об эстетическом восприятии моря в древней японской поэзии.....329
Осадча Ю. В. Принцип «поощрение добра и наказание зла» в трактате Цубоути Сёё «Сущность прозы».....335
Федянина В. А. Формирование синкретического религиозного культа в Японии в X в. на примере обожествления исторической личности.....341
Шандыба С. В. История формирования паломнической традиции горы Онтакэ (по материалам ГМИР).....348

Россия и Восток

Васильков Я. В. Интерпретация индуизма Герасимом Лебедевым и мировоззрение масонства эпохи Просвещения.....359
Емельянов В. В. Ассирия и Вавилон в русской литературе XVIII в. 372
Йоутсен Н. Л. Имперская жизнь в «восточном» вкусе (интерьеры Санкт-Петербурга, связанные с образами мусульманского Востока)..384
Чач Е. А. Произведения В. К. Арсеньева «По Уссурийскому краю» и «Дерсу Узала» в контексте восприятия Востока в культурном пространстве Серебряного века.....392
Чегодаев А. Б. П. И. Каменский и его поиски сходства духовных культур России и Китая.....398
Шелаева А. А. О буддийских корнях легенды Н. С. Лескова «Брамадата и Радован».....404
Zhukov A. Interconfessional Relations in Mythological Sphere of the Zabaikalsky Krai.....410

Восток и Запад

Боков Г. Е. Дальневосточные мотивы молодежной контркультуры.....418
Васильченко В. А. Греческие артикуляции буддийского силлогизма.....429
Дьякова М. Г. Восток в живописи французских импрессионистов.....435
Канаева Н. А. Вклад индийского философа Б. К. Матилала в изменение отношения Запада к индийской философии и логике....440
Середкина Е. В., Побирохин Г. С. Ценностные императивы японской робототехники и киберпанка-аниме в контексте западноевропейской технонауки.....447
Скородум Н. В. Идеал совершенного мужа у Конфуция и Грасиана.....457
Сокол В. Б. Феноменология Э. Гуссерля и авторитетное свидетельство (шабда) как идеал познания в теистической веданте..463
Banka R. The Paradox of Describing the Indescribable. Jullien and Mou on the Language of «Daodejing».....472
Kalinowsky D. The Fictionalization of the Orient. The Polish Counter-culture and Buddhism.....477
Kovacs B. Armenian Literary Treasures in the Carpathian Basin in the XVII–XIXth centuries.....485
Shahjouei M. A. New Styles in Orientalism: a Path to Understand the Spiritual Values of the East.....491
Sikora K. Reconstruction of Religious and Philosophical Concepts of the Absolute in the Literary Output of Stanislaw Przybyszewski.....500
Ziegler J. Seduction and Downfall: a Comparative Study of Sexual Heroes in the Early 17th century in Spanish and Chinese Literature.....506

Краткие сведения об авторах.....516

Введение

В. В. Емельянов

ЦЕННОСТНЫЕ СИСТЕМЫ КУЛЬТУР ВОСТОКА: МЕЖДУ НОРМОЙ И ИДЕАЛОМ

Наша конференция называется «Идеалы, ценности, нормы в культурах Востока», и ее проведение симптоматично для современной ориенталистики. Вся первая половина прошлого века ушла на выяснение социально-экономического базиса истории восточных обществ. В результате была создана теория государства. Во второй половине двадцатого столетия научная конъюнктура сместилась в сторону мифопоэтического мышления и структуры литературных произведений Востока. Результатом явилась история всемирной литературы и теория мифа. И только ближе к концу века ясно обозначилась третья значительная тенденция, которая теперь возобладала – именно, изучение мироощущения, мировоззрения и ценностной ориентации обществ Востока. Именно эта сторона истории восточных обществ интересовала И. М. Дьяконова в последние годы его научной работы. Обосновывая свой интерес, он писал: «…Развитие личностных отношений в процессе производства можно (а с моей точки зрения – и нужно) рассматривать не только в рамках факторов, относящихся к социально-производственным отношениям, но и в рамках социального сознания и мотивации производственных (и иных общественных) поступков, т. е. социальной психологии… Социальная деятельность человека зависит от ее социально-психологической оценки. А это значит, что переход от одного типа хозяйствования к другому и далее от одной системы социальных отношений к другой, даже когда эта перемена не носит характера смены принципа социальных отношений, а сводится к этническим, религиозно-идеологическим или же внутрисословным сдвигам, должен сопровождаться сменой социальных ценностей... То, что было антиценностью, должно стать ценностью, а то, что было ценностью, должно стать антиценностью» [Дьяконов 1994: 12].

В ориенталистике проведение подобных исследований стало возможно благодаря успехам этнопсихологии, религиоведения и философии культуры [Гачев 1995; Лурье 1994]. Если историк работает с фактами, а филолог со словами и текстами, то объектом для ориенталиста-культуролога являются идеи и представления, сложившиеся в истории и отразившиеся в текстах. От изучения бытия мы переходим к изучению сознания, от эстетических и поэтологических аспектов сознания – к онтологическим и этическим. Но как всегда, когда возникает устойчивый массовый интерес к объекту, мы должны констатировать, что объект является уходящей натурой. Пока люди были религиозны, религиоведения не было. Пока не было проблем с культурой, не могла появиться культурология. Теперь мы находимся в ситуации потери норм и идеалов, крайней размытости всех этических основ и неопределенности ценностной системы. Только в такую эпоху и могло появиться отчетливое желание заняться ценностной ориентацией человечества. Что означает такое желание? Пытаемся ли мы вернуть собственные утраченные ценности и нормы или по-новому скомбинировать их? Хотим ли мы лучше понять восточные ценности, потому что Восток уже давно поселился рядом с нами? Желаем ли мы понять, как вообще возникают ценности, во что они превращаются и куда исчезают?

Обращаясь к истории ценностных систем стран Востока, следует определить основные понятия, которые мы будем рассматривать далее. Употребляя слово «ценность», сошлемся на определение, данное Клайдом Клакхоном: «Ценности – это осознанное или неосознанное, характерное для индивида или для группы индивидов представление о желаемом, которое определяет выбор целей (индивидуальных или групповых) с учетом возможных средств и способов действия» [Kluckhohn 1951: 395]. С такой трактовкой ценностей связано, в свою очередь, понятие ценностной ориентации (value orientation), которую Клайд Клакхон определил как «обобщенную концепцию природы, места человека в ней, отношения человека к человеку, желательного и нежелательного в межличностных отношениях и отношениях человека с окружающим миром, концепцию, определяющую поведение [людей]» [Там же: 411]. Далее, употребляя слово «Восток», мы будем говорить об обществах Азии и Северной Африки, с их подразделением на ближневосточные и дальневосточные общества. Понятием «норма» мы обозначим регулирующее правило, предписание, указывающее границы своего применения. Под «идеалом» мы будем здесь

понимать коллективное стремление людей разных регионов к достижению одного значимого результата.

Следует сразу сказать, что само понятие ценности и ценностной ориентации характерно только для западной цивилизации. Аристотель, рассматривая в «Большой этике» отдельные виды благ, впервые вводит термин «ценимое» (*тимиа*). Он выделяет ценимые («божественные», такие как душа, ум) и хвалимые (оцененные, вызывающие похвалу) блага, а также блага-возможности (власть, богатство, сила, красота), которые могут использоваться как для добра, так и для зла [Аристотель 1984, IV: 300–307]. Диоген Лаэртский, излагая взгляды стоиков Гекатона, Аполлодора, Хрисиппа, показывает, что все сущее может быть или благом, или злом, или «безразличным». К благу, в частности, относятся такие добродетели, как справедливость, мужество, здравомыслие и пр., к злу – их противоположности. Критерием отнесения к благу или злу в данном случае является, соответственно, способность приносить пользу или вред. «Безразличными» стоики называют, например, здоровье, красоту, силу, богатство, так как их можно употреблять и во благо, и во вред. Интересно, что и «безразличное», тем не менее, может быть для человека как предпочтительным (например, здоровье), так и избегаемым (болезнь). С целью обозначения критерия такого разделения стоики впервые используют понятие «ценность» (*аксиа* – достоинство). В представлении стоиков предпочтительное – это то, что имеет ценность, избегаемое – то, что не имеет ценности. Диоген Лаэртский приводит приписываемое им первое определение многозначного понятия ценности: «... ценность, по их словам, есть, во-первых, свойственное всякому благу содействование согласованной жизни; во-вторых, некоторое посредничество или польза, содействующая жизни, согласной с природой, – такую пользу, содействующую жизни, согласной с природой, приносят и богатство и здоровье; в-третьих, меновая цена товара, назначаемая опытным оценщиком, – так говорят, что за столько-то пшеницы дают столько же ячменя да вдобавок мула» [Диоген Лаэртский 1986: 278]. Ценности в понимании стоиков, таким образом, носят инструментальный характер, являясь средствами, позволяющими достичь блага, которое есть конечная, идеальная цель [Яницкий 2000].

Ничего похожего на понятие и определение ценности мы не сможем встретить на Востоке до того момента, пока античность не повлияла на логику восточных обществ и не приобщила их к своим философским достижениям. Несмотря на это обстоятельство, пред-

ставления о ценностях существуют во всех обществах Востока имплицитно и имманентно. Поэтому имеет смысл заняться их рассмотрением в истории.

Можно выделить несколько основных ценностных векторов, зависящих от типа ландшафта, на котором возросла и оформилась та или иная культура. Первый вектор задается сочетанием безлесной равнины и полноводной реки. В такой местности люди ориентированы на воспроизводство изначальных условий жизни, поскольку режим рек более-менее регулярен, урожай получается каждый год, а наличие открытого пространства приковывает внимание людей к звездному небу и заставляет думать о связи между верхним и нижним мирами. Люди преимущественно заняты земледелием, а воюют в основном из-за нехватки необходимых в повседневной жизни природных материалов. В число ценностей такой культуры неизбежно попадут небесная истина, почтительность к предкам и божественная сила – категории, обеспечивающие непрерывность тихого земного благоденствия.

Второй ценностный вектор задается сочетанием горных и пустынно-степных районов. Это засушливая местность, крупных рек нет, вода ценится на вес золота, почва камениста. Люди в таких районах ориентированы на кочевое скотоводство, они живут небольшими объединениями, нападают на соседей, и, в конце концов, убеждаются в эффективности войны как основного способа увеличения имущества. Человек в условиях гор и степи с трудом может надеяться на себя, ему постоянно нужна помощь его воинственного рода. Поэтому образуется жесткая коллективная солидарность. Ценностями такого общества становятся мужество, инициативность, конфликтность, выносливость, презрительное отношение к смерти. В отличие от равнинно-речных сообществ, горно-степное общество ориентировано не на воспроизводство постоянного бытия, а на достижение новых позиций, в первую очередь – на экспансию пространства и увеличение контроля над рынками. Преодоление пространства, возможность управления тем, что тебе ранее не принадлежало – вот заветные цели такого типа культуры.

Третий ценностный вектор образуется у народов, близких к морю и занятых морской торговлей. Море сглаживает пространственные разногласия, поскольку его границы размыты. На море встречаются суда любых народов, которые захотели отправиться в путешествие. Морские пристани полны товаров со всех концов света, купцы, торгующие при море, – самые богатые люди своего народа. Ценностями

приморских цивилизаций всегда были изменение, развитие, прогресс, свобода. Приморский человек ориентирован на постоянную перемену места, он лишен точки опоры в пространстве, поэтому для него естественно не любить постоянство и признавать необходимость новых знаний и навыков.

Четвертый ценностный вектор характерен для народов, обитающих в густых зарослях, будь то лес, джунгли или тайга. Лесная жизнь заставляет человека признавать огромное количество живых существ равными себе или даже доминирующими над собой. Он чуток к жизни цветка, бабочки, змеи, понимает повадки хищников. Такое постоянное соседство с миром живого заставляет человека отказаться от чрезмерной экспансии и обращает его к мысли о милосердии ко всем живым существам, поскольку он мало от них отличается. Для лесного человека характерен переход от мыслей о живом к размышлениям о круговороте живого в природе, и далее – к идее переселения душ, вечным перерождениям и прочим мистическим и спиритуалистическим вопросам. Результатом такого ценностного вектора становится самоуглубление и мистицизм, одухотворение как самой природы, так и всего живого в ней.

Можно назвать и другие ценностные векторы, задаваемые ландшафтами, но для пояснения общего принципа хватит и этих примеров. Однако каждая цивилизация сочетает в себе несколько таких векторов. Так, шумерская культура была и равнинно-речной, и морской на юге. Грекам присущи ценности горно-степного и морского векторов. Индийцы сочетают в себе лесной, горный и морской на юге менталитеты, и т. д. Следует заметить, что в конечном итоге в культуре возобладал какой-то один вектор, что хорошо можно определить по стереотипам восприятия данной культуры в соседних. Так, индийская и германская цивилизации по преимуществу связаны с ценностями лесного вектора, шумерская и египетская, а также в значительной мере китайская – с равнинно-речным вектором, ассирийская, хеттская, монгольская и арабская – с горно-степным вектором, финикийская, греческая, англо-американская – с морским. Так что начинать изучение любой ценностной системы нужно непременно с того, что географическое положение диктует культуре. Только в этом случае мы сможем правильно понять систему норм каждой цивилизации.

В древности ценностные системы культур Востока зависели от норм и правил. Эти нормы ориентировали каждый культурообразующий этнос на воспроизводство определенного человеческого типа.

Все нормы выражались либо в виде категорий мироощущения, бывших рефлексиями по поводу человеческой деятельности, либо в форме поучительных текстов. Можно выделить два поколения этих норм. К нормам первого поколения, возникшим в городах-государствах, относятся категории и качества, присущие всему мирозданию как отдельной организации, т.е. мирозданию как космосу, и противостоящие космической энтропии. От человека требуется соответствовать этим первопринципам, ни в коем случае не выделяясь из общего порядка. Такова египетская категория «маат», понимаемая и как истина, и как справедливость, и как порядок. Таковы шумерские категории «ме», «нам», «билуда», «гарза», обозначающие ритуальные основания мира – его предвечную силу, предопределение людских судеб, потенциал, стройность, единство. Таковы китайские «дэ», «мин» – категории небесной благодати и предопределения. Такова индийская «дхарма», обозначающая основание и принцип существования любой вещи в мире. Подобного рода нормы возможны только на том этапе, когда сознание человека конструирует мир, пытается привести многообразие его феноменов к единству. Но видит оно в ту пору только нагромождение явлений, управляемых собственными силами. Что объединяет эти силы – непонятно, поскольку и сам человек еще живет в плохо упорядоченном обществе.

Нормы и категории второго поколения появляются уже в территориальных государствах, объединяющих по нескольку городов. Это нормы собственно человеческого поведения, отличные от состояния окружающего мира. Например, китайский нормативный принцип «ли», определяемый как «благопристойность, этикет, ритуал, церемонии» и т. п., представляет собой совокупность детально разработанных правил, обрядов, жестко регламентированных форм поведения, обязательных для тщатель¬ного исполнения. Но в изречениях Конфуция традиционные нормы переводятся внутрь человека, делаются областью личных, глубоко интимных переживаний [Универсалии восточных культур 2001: 413]. Механизмом внутреннего принятия этических ценностей выступает «гуманность» («жэнь»), которую сам Конфуций определял, с одной стороны, как «любовь к людям», а с другой – как «преодоление себя и возвращение к ритуальной благопристойности». Понятие «жэнь», известное в доконфуцианских текстах в значении «доброта правителя к подданным», в изречениях Конфуция означает интериоризацию нравственных ценностей и правил этикета, превращение их во внутреннюю природу, естественную и безотчетную потребность человека [Там же: 404–405]. «Жэнь» интерпретируется им как нечто идентичное человеческой воле, как активность человека [Семененко 1987: 175–187] .

Нормы второго поколения предусматривают активность человека как субъекта при безусловном соблюдении им требований государства. Но прежнее космическое начало уже отступает на второй план. Человек становится гражданином государства или подданным монархии, и его поведение отныне диктуется структурой хорошо упорядоченного общества.

Нормы второго поколения были в ходу до середины «осевого времени» – эпохи, совпавшей с началом эллинистического периода в истории древнего мира. В историческом аспекте это было время максимального укрупнения государств и создания первых мировых империй, наиболее жестоких войн и наиболее бесчеловечного отношения к людям. Результатом экспансионистского развития внешней истории стало стремление людей к уклонению от позитивного действия, поскольку любой твой шаг вперед может нанести ущерб другому человеку, не говоря уже об остальных существах. Заканчивается время господства норм над ценностями, и начинается совсем другая история. Ценности начинают зависеть от идеалов. Идеалы формулируются сотериологическими религиями, каждая из которых имеет свой священный канон. В одном случае идеалом служит освобождение как прекращение перерождений, в другом случае – обретение райской жизни после смерти. Порожденные идеалами ценности закрепляются в нормативных категориях третьего поколения. Например, в таких, как древнеиндийская «ахимса» – «ненасилие», избегание вреда, который можешь нанести миру, – или нищелюбие эссеев. Норма отныне проявляется в индивидуальном служении идеалу спасения, в уклонении от всякого действия, приносящего личную выгоду ценой ущерба ближнему, в смирении перед высшим судией всех людей, в постоянной молитве и постоянном соблюдении религиозного закона [Универсалии восточных культур 2001: 322]. То есть это такое положение вещей, когда норма находится в прямой зависимости от идеала, а идеал формирует ценностную систему. Можно сказать, что весь Восток с последних веков до нашей эры живет уже по этим правилам. Язычники, обитающие на периферии, поневоле приспосабливают свое поведение к нормам поведения наиболее развитых слоев общества, но, разумеется, без осознания самого идеала, которому подчинены и посвящены эти нормы.

Следующий принципиальный момент при анализе ценностных систем Востока заключается в повсеместном эллинистическом влиянии на эти системы. Греки прошли по всему Востоку, всюду оставив след своей специфической рациональности. Под их влиянием многие народы Востока стали христианами, в результате освоения их культурного наследия христианские и мусульманские (а отчасти и буддийские) сообщества стали тяготеть к изучению наук, к философии и к созданию идеальных государств. Нет никакого сомнения в том, что на сотериологическую основу восточной религиозной ментальности греки наложили специфические представления о свободе воли, гармоническом развитии, благородстве, красоте, риторическом мастерстве. Все это прямо или опосредованно проникло в восточные элиты и сформировало в них новые запросы, приведшие к образованию новых, наполовину заемных норм. Таким образом, средневековый домонгольский Восток сочетал в себе наборы ценностей, восходящих к религиозному идеалу, и ценностей, привнесенных из античного мира. Это обстоятельство позволило Востоку в ту пору далеко превзойти западную цивилизацию как по уровню организации общества, так и по уровню философского осмысления мира.

Дальнейшая история ценностных систем Востока представляет собой сплошную трагедию. Трагедия эта, насколько сейчас можно увидеть, имеет два аспекта. Первый аспект – монголо-тюркское преобладание на Востоке, приведшее к остановке всех интеллектуальных программ уже сложившихся научно-философских элит. После падения Багдада развитие наук, а с ними – и самых утонченных отношений между людьми, еще было возможно в Северной Африке и в Испании. Но после Реконкисты и образования Османской империи развитие классических обществ Ближнего Востока остановилось, Греция понесла жесточайший урон, от которого не оправилась и до сих пор, регресс постиг и славяно-балканские страны. Последствия османского преобладания сказываются по сей день. С одной стороны, это проявляется в том, что в странах с подавленной личной инициативой, с давно погубленными университетами и философскими школами элита перемещается на Запад, поскольку нет внутреннего общественного запроса на развитие. С другой стороны, вся сила интеллекта завоеванных Османами стран была направлена с развития на противостояние, в результате чего возникли несколько консервативных проектов, из которых наиболее живучим оказался салафизм. Произошел резкий инволюционный сброс ценностей от служения религиозному идеалу

к следованию изначальным нормам примитивного сообщества. Поскольку же салафизм основан на ценностях горно-пустынного общества, его ценностями являются, прежде всего, мужество и презрение к смерти ради освобождения территории и общества от инородных влияний. Нетрудно заметить, что этой реакции не было бы, если бы не пять столетий монгольско-османского ига. Второй аспект – европейская колонизация Востока, приведшая к существенно иным результатам, чем в первом случае. Запад, выкачивая ресурсы восточных стран, подарил им все свои передовые технологии, выучил элиты в лучших университетах и тем самым обеспечил миролюбие бывших подданных с частичным их включением в западную систему ценностей. Но самое главное – Запад оставил восточным элитам прежнюю включенность в ценности античного мира, поощрил просвещение в своем духе. При этом Дальнему Востоку, не охваченному Османами, повезло не в пример больше Ближнего. Современные Индия и Япония могут быть примерами такого везения – их развитие было поощрено, их элиты, сохранив формальную независимость от воспитателей, стали грамотно управлять своими странами и притом не ополчились на бывших угнетателей. Ближний Восток, несмотря на западное воспитание элит, не смог развиваться индо-японскими темпами, поскольку ему помешало несчастное османское наследие.

Но Восток следовал за Западом только до тех пор, пока сам Запад следовал своей системе ценностей, т. е. пока Запад был христианским и античным по своей сути. Можно даже сказать, что Восток следовал за Западом, пока Запад был преимущественно Европой. Перемещение центра западной цивилизации за океан сообщило самой этой цивилизации существенно иные характеристики, возможно, связанные с ценностями доколумбовых цивилизаций Америки, которые еще изучены плохо. Восток перестал узнавать Запад. Запад перешел от ценностей государства, империи, нации к ценностям индивидуума. Ценности эти отныне связаны с психологическим устройством каждого отдельного человека и не предусматривают единого для всех идеала. Существование значительного числа психологических типологий, например, зодиакально-астрологической типологии, типологии Юнга, психософии, НЛП и других подобных схем, неизбежно приведет к доминированию норм и ценностей личности как сложной интеллектуально-деятельностной системы. На смену сотериологии постепенно приходит идеал максимального развития человеческого потенциала, нацеленного на максимальное же физическое долголетие.

Люди активно перемещаются по миру, подыскивая себе место в соответствии со своим типом личности и личностными запросами, поэтому теряется связь человека с ценностями места, откуда он произошел и где был воспитан. Общество, образуемое индивидами, каждый из которых представляет собою отдельный космос, в перспективе становится моделируемым, что означает постепенное угасание интереса к традиционным ценностям и создание игровой комбинации ценностей, приемлемой для малого сообщества типа корпорации или субкультуры.

Что делать в этом положении Востоку? Восток тоже понимает, что никогда уже не станет прежним. Одни восточные общества не могут преодолеть вековую отсталость и пользуются нормами примитивно живущих коллективов, желая гибели западной цивилизации. Примером является фундаментализм арабского мира. Другие пытаются перегнать Запад в области технологий и развития производства, не понимая, что обречены на положение вечно идущих сзади. Таковы современные «дальневосточные тигры» – Япония, Корея, страны Юго-Восточной Азии. Есть и такие общества современного Востока, в которых, во-первых, не отвергаются западные технологические новшества, во-вторых, формируются предпосылки для особой рефлексии самих себя и своих отношений с Западом. Это прежде всего Иран и Китай. Обеим цивилизациям крупно повезло на длинной исторической дистанции: Китай не стал добычей Тимура и ареной распрей между тимуридами и Османами, Иран благодаря Сефевидам не попал под власть Османской империи и довольно легко ассимилировал монголо-тюркские элиты. В новейшее же время обе эти культуры не стали легкой добычей Запада, во многом ориентируясь на соседское влияние России и Советского Союза. Они находятся в уникальном положении, поскольку им не надо сбрасывать с себя груз застойной эпохи и колонизации. Их потенциал во многом сохранился, поэтому их интерес к развитию не угас. Китай уже заявил о себе как держава с самостоятельным вектором развития, следует ожидать подобных заявок на лидерство и от Ирана. Что же касается Индии, то она, как и Ближний Восток, в средние века также пострадала от монголов и тюрок, была добычей Тимура, затем англичан, а в наши дни значительная ее часть поражена исламским салафизмом, идущим из Пакистана. Поэтому полного развития по типу ирано-китайского в ближайшее время ждать не приходится.

Совершенно особняком в этом ряду преобразованных восточных стран и культур находится Турция, точнее, Малая Азия и примыкающие к ней районы Балкан. Если внимательно читать историю этого региона, то можно заметить, что малоазиатская цивилизация, вне зависимости от составляющих ее этносов, в каждую эпоху истории была катализатором распада прежних общественных отношений. Первые очаги производящего земледелия появляются здесь вместе с первыми земледельческими поселениями уже в IX–VIII тысячелетиях до н. э., и с них начинается переход человечества к оседлой жизни, производящей экономике и постоянным культовым сооружениям. Именно в Малой Азии человечество отказывается от своей первобытности. В следующий раз Малая Азия и Балканы играют роль главной исторической сцены при Троянской войне и великом переселении «народов моря». Завязавшаяся здесь интрига приводит к распаду цивилизаций классического Древнего Востока и к образованию государств античного мира. Третьим поворотным пунктом в истории человечества было принятие христианства императором Византии Константином и появление самой возможности христианского государства. Результатом стало падение всей системы древнего мира и переход в средневековье. В XV в. Османская империя, победившая Византию, прекратила политико-исторический проект классического исламского мира и одновременно сделала невозможным развитие активного христианства на Востоке. Наконец, в 1914 г. именно с событий на Балканах начался, по слову поэта, «настоящий, не календарный двадцатый век», одним из основных результатов которого было падение Османской империи и кризис всей международной политической системы. Образовавшаяся затем Турция показала, как Востоку нужно расставаться с самим собой. Она первой вобрала в себя европейский парламентаризм и первой отказалась от последовательного соединения западных ценностей с идеями и догматами ислама – может быть, потому, что эти идеи никогда не были для народов Малой Азии своими, а выполняли роль идеологических штыков, на которых держалось могущественное османское государство. Именно по выбору малоазиатских народов можно догадаться о тех изменениях и превращениях, которые произойдут впоследствии и с ценностями соседних стран. Турция, желающая быть европейской страной, – надежное свидетельство бессознательной европеизации всех восточных менталитетов.

Следует, однако, учитывать кратковременные и долговременные тенденции в развитии цивилизаций Востока. В настоящее время мы наблюдаем повсеместный рост индийского, иранского, турецкого, японского неоконсерватизма на Востоке и – синхронно с ним – рост

разнообразных западных неохристианских видов «консерватизма». Нынешняя Турция желала бы стать классической мусульманской страной, как и нынешняя Россия занята демонстрацией своей классической православности. Консервативный тренд современного мира вызван растерянностью перед будущим и даже потерей привлекательности будущего для современного человека, временно исчерпавшего потенциал своих авангардистских интенций. В настоящее время можно наблюдать очевидное противоречие между ходом объективного физического времени, однонаправленного по своей природе, и субъективного психологического времени, которое в каждой конкретной культуре показывает свой любимый прошлый век. Где-то это седьмой век, где-то тринадцатый, где-то пятнадцатый, где-то девятнадцатый. Но долго пребывать в желаемом времени, точнее – в конструируемой памяти о нем – ни одна цивилизация не сможет, потому что ее позовет с собою в будущее то самое объективное физическое время. А это значит, что современный неоконсерватизм следует рассматривать как кратковременную тенденцию, существующую внутри долговременной интенции к вестернизации восточных обществ. С развитием наших знаний о древней истории Востока постепенно проявляется и вторая интенция – желание каждой региональной нации считать себя культурными потомками всех народов, с глубочайшей древности обитавших на территории данного региона. Турки неизбежно будут рассматривать свою историю с Чатал-Хююка, как и современные иракцы считают себя потомками шумеров. Обе названные интенции в скором времени сделают нынешний неоконсерватизм восточных обществ невозможным.

Итак, современные общества Востока разнородны и преследуют различные политико-культурные цели. Их ценности эклектичны, они одновременно сочетают привязанность к почве, семье и быту, понимание необходимости сильного государства, желание спасения и освобождения после смерти и желание свободы и долголетия в этой жизни. Но ведь ровно та же самая эклектика царит и в любой точке современного западного мира. В чем же тогда радикальное отличие Востока как единой ценностной системы?

То, что объединяет весь Восток, независимо от уровня развития его обществ, это свойство, проговоренное некогда Георгием Гачевым. Гачев писал, что ядром ценностной системы Запада являются Бытие и сам Человек как средоточие Бытия. «Человек – мера всех вещей» – вот формула всей западной культуры. Ядром ценностной системы Востока является Пре-бытие – т. е. желание сверх-Бытия, трансцендентного Бытия, того, что превыше человека, превыше мира, того, что составляет основание мира и смысл жизни человека [Гачев 1997: 143–145]. Это ценностно-смысловое ядро никуда не исчезло, не растворилось в иноземных влияниях. Восток продолжает стремиться к запредельному и заражать этим стремлением остальное человечество в самых разных формах – от наркотического дурмана до психотехнических практик. Поскольку же будущий мир обнаруживает в себе тенденцию к новой форме и может состоять из множества независимых людей-космосов, то в каждом из таких космосов со временем поселится идея Востока. Человек, живущий где угодно, говорящий на множестве языков и считающий всю мировую культуру своим личным достоянием, рано или поздно признает внутри себя необходимость соединения с природой, самоуглубления, понимания своего долга перед мирозданием, соблюдения порядка в самом себе. И в конечном итоге в нем пробудится желание быть больше самого себя, почувствовать и понять себя в единстве с самим Единым. А это ведь и есть Восток. Восток в сердце каждого человека.

Литература

Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984.

Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и славянством. М., 1997.

Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М., 1995.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.

Дьяконов И. М. Пути истории: от древнейшего человека до наших дней. М., 1994.

Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. СПб., 1994.

Семененко И. И. Афоризмы Конфуция. М., 1987.

Универсалии восточных культур. М., 2001.

Яницкий М. С. Ценностные ориентации личности как динамическая система. Кемерово, 2000.

Kluckhohn C. Values and Value Orientations in the Theory of Actions // Toward General Theory of Action / Ed. by T. Parsons, E. Shils. Cambridge: Harvard University Press, 1951.

Древний, Ближний и Средний восток

Д. С. Бугаев

К ИЗУЧЕНИЮ ГРУЗИНСКОЙ ВОЕННОЙ МЫСЛИ РУБЕЖА XVIII И XIX ВВ.

В нашей статье в качестве источников по грузинской военной мысли рубежа XVIII и XIX вв. рассматриваются проект 1773 г. о создании в Картли-Кахетинском царстве при царе Ираклии II (1762–1798) вооруженных сил *мориге* и проект реформирования российской армии, выдвинутый Иванэ Базлидзе в 1809 г. Авторы обеих концепций военных реформ имели в своем распоряжении труды античных философов и опирались на их идеи в своих проектах. Мы проанализируем принципы обоих проектов вне зависимости от степени воплощения предлагаемых реформ.

Обращение к первоисточнику вызвано тем, что, согласно начатым и пока не опубликованным изысканиям автора, при научной публикации материалов и в русско- и грузиноязычных работах по истории региона начиная с середины XIX в., в переводах встречаются ошибки и националистические искажения, событиям приписывается общегрузинская реальность. Показателен в этой связи пример работы современного осетинского ученого Ю. С. Гаглойти, который не устанавливает в рамках книги единого перевода формы грузинского падежа от названия «Картли» и никак не обосновывает переключения повествования с термина «Картли» на термин «Грузия»: «Картлис цховреба» (дословно «Жизнь Картли»)»; «Мокцевай Картлисай» («Обращение Грузии»)»; «Летопись Грузии» («Матиане Картлиса») [Гаглойти 2007: 3, 6, 11]. Получается так, что после 3-й страницы автор отходит от буквального перевода названий произведений и дает или кириллическую транслитерацию, или устоявшийся в советской литературе некорректный перевод.

Первый рассматриваемый проект – «Устав и список личного состава мориге» (регулярных войск)[1] (далее – Устав), представляет собой свиток из девяти составов; вверху первого состава виднеются следы обрыва документа. Текст состоит из трех частей: окончания расписания службы в мориге семей тавадов, преамбулы и двадцати шести пунктов.

Расписание дежурств начинается с обрыва на октябре и оканчивается мартом. В преамбуле содержится указание на епископов Картли-Кахетии как заинтересованную в реформе силу и ставится основная задача войска – оборона от набегов леков. В двадцати шести пунктах в общих чертах регламентируется деятельность формирований мориге, из них первые три пункта являются обшедекларативными (всесословность воинской обязанности, обеспечение ополченцев провизией и сроки службы), а остальные двадцать три носят уточняющий детали характер. Хотя внешних ссылок Устав, в отличие от работы Иванэ Базлидзе, не содержит, его идейные источники могут быть реконструированы на основании материалов того времени в библиотеке Багратиони.

Собрание рукописей царевича Иоанна (Грузинского) отдела рукописей Российской национальной библиотеки (РНБ. Ф. 941) (далее – Собрание), в котором хранятся оба рассматриваемых проекта, – часть библиотеки царской семьи Багратиони. Она была продана в 1880 г. царевичем Иоанном Багратиони (1826–1880). Семейная библиотека изначально содержала много печатных изданий произведений европейской и античной философской мысли, которые по причине наличия в фонде Российской национальной библиотеки дуплетов должному описанию и учету с момента поступления не подвергались, поскольку не отвечали библиографическим ожиданиям восточной экзотики (как прямо говорится в описании поступления, ожидалось найти образцы арабской каллиграфии), и в результате были распределены по общему фонду, обменены, или проданы [Отчетъ 1882: 23–31].

Были также работы философской тематики в рукописном формате исполнения; по описанию Собрания реконструируется наличие в библиотеке 9 наименований из переданных Тбилиси в 1923 г.[2] и до 19 ру-

[1] См.: Собрание Царевича Иоанна. Оп. II. № 6. Ираклий II. Устав и список личного состава мориге (регулярных войск). 1774.

[2] РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 39. Категория Аристотеля. Полный перевод католикоса Антония I. 1767 г. Писано в 1782 г. 1802 – принадлежало царевичу Георгию; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 155. Марк Аврелий Гайоса. 1795 г. 92 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 177. Хронограф (перевод с греческого) выполнен по приказанию царя Арчила. 1794 г.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 216.

кописей в Собрании[1]. Наиболее представленным автором в рукописном формате выступает Аристотель, труды которого даны в виде целых произведений (таких как «Метафизика», «Логика» и другие), компиляций («Основные правила метафизики») и вторичной литературы к его произведениям («Диалектика в вопросах в вопросах толкования армянского философа Давида», «Пергамент, одна из книг философских Аристотеля, объясненная и истолкованная армянским философом Давидом»).

Точное определение числа произведений греческих авторов невозможно из-за нечеткой датировки и не всегда известных обстоятельств поступления документов в библиотеку царевича Иоанна. Античные труды по теории государства в рукописном формате, практически отсутствуют. Значимый факт – отсутствие работ по исламской философии, как в рукописном, так и в литографическом формате, и информированность картли-кахетинского двора о социальных преобразованиях в Российской империи[2].

Заявленная цель реформы мориге состояла в том, чтобы каждый способный держать оружие мужчина приобрел за свой счет, или за счет господина оружие и снаряжение, храня его при себе, а также раз в году в течение месяца проходил военную службу. По правовому положению в ополчении картли-кахетинское общество разделялось на тавадов, азнауров и крестьян. Как видно уже из расписания дежурств представителей семей тавадов, предваряющего основной текст документа, была сделана попытка экстерриториальной организации системы власти.

По идейной направленности проект близок идеям Аристотеля о вооруженном народе, когда все допущенные к управлению государством граждане имеют право ношения оружия и защиты государственного строя своего общества [Аристотель 1983: 424–425], за исключением того, что картли-кахетинские граждане подчинялись авторитетам князей, а не идеалам государства. В Картли-Кахетии ситуация в обществе была такова, что до и после реформы мориге на первый план выходило происхождение человека, а военная служба не образовывала социального института в обществе и не влияла на продвижение гражданина по социальной лестнице.

Экстерриториальность и универсализм обязанности сплачивал всеобщее картли-кахетинское этническое единство населения, жившего под руководством сугубо локального руководства влиятельных родов в трех формах: тавадов-князей, эриставов-воевод и мамасахлисов-управляющих территориями царского домена. Перемены в форме управления территориями (например, переподчинение Ксани из эриставства в царский домен)[3] имели место, но не упраздняли принцип наследственного управления территорией влиятельным родом.

Важность такого локально замкнутого и традиционного социального устройства для картли-кахетинского общества видна из последствий попыток его слома. Так, в начале присоединения Картли-Кахетии к Российской империи произошел ряд вооруженных выступлений. Одним из поводов для волнений послужила смена формуляра государственных документов, которые вместо сокращения имени Христа стали начинаться с упоминания воли императора всероссийского[4]: «Волею Его Императорского Величества Императора всея России и прочая, и прочая, и прочая, нашего всея Сакартвело владетеля и управителя генерал-лейтенанта и кавалера России Гиоргия XII сын Давит»[5], позднее сын Гиоргия XII (1798–1800) стал царем Давитом XII

Перевод Философии. 1762. Антоний католикос. 168 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 239. Основные правила метафизики. 8 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 240. Метафизика Антона католикоса. 1792 г. 304 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 289. Диалектика в вопросах в вопросах толкования армянского философа Давида; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 310. Пергамент, одна из книг философских Аристотеля, объясненная и истолкованная армянским философом Давидом. 1799 г.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 326. Философская книга седого старика Аристотеля. 131 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 360. Философия под именем Кодишири, древний перевод с греческого языка. 1761.

[1] РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 34. Эзопес цховреба (Жизнь Эзопа). XIX. 85 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 38. Баумейстер. Логика. XIX. 93 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 41. Кондилиаки. Логика. 1805. 14 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 54. Сакратиса да Мелитас саубари (Беседа Сократа и Мелита). XIX. 18 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 121. Метафизика. 1781. 145 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 122. Этика. 1780. 138 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 124. Кавширта риторебитта (Риторика). 1803. I+88 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 128. Логика. 26 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 127. Сочинение по логике. 246 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 136. Философское сочинение. Фрагмент рукописной книги. XVIII. 9 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 137. Философское сочинение. Фрагмент рукописной книги. XVIII. 2 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 138. Философское сочинение. Фрагмент рукописной книги. XVIII. 2 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 158. Михитар Севастиели. Риторика. 1764. 168 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 172. Аристотель. Философия. 1788. I+102+I; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 175. Параклитон. XVIII. 236 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 183. Философия. Отрывок. XIX. 27 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 188. Философия (Отрывок о видах и родах). XIX. 27 л.

[2] РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 46. Екатерина II. Азнаурта упиратесобис шесахеб (О преимуществах дворянства). 1785. 22 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 166. Русетис са христиано титулис шесахеб (О христианских титулах в России). XIX. 29 л.

[3] РНБ. Ф. 941. Оп. II. № 8.

[4] РНБ. Ф. 941. Оп. II. №№ 65, 66.

[5] РНБ. Ф. 941. Оп. II. № 65.

(1800–1801). Перемена формуляра вызывала внутреннюю правовую коллизию, которая решалась перезаверением текста документа[1], чего ранее не было. Таким образом, Российская империя позиционирует царство Ираклия II продолжателем эпохи легендарного и к тому времени овеянного мифами государства царицы Тамар (1184–1209/1213), а семью Багратиони заявляет в качестве законных правителей в регионе Южного Кавказа.

Второй рассматриваемый нами проект – труд Иванэ Базлидзе «Цесдеба джариса» (положение об армии)[2] (далее – Положение), состоит из сорока рукописных листов и является свидетельством переноса грузинской военной мысли на российскую почву. Грузинский автор указывает на преемственность идей Платона в принципах комплектования российской армии рекрутами и выходцами из сословия дворян, значительное внимание уделяет устройству взводов. Для обозначения взвода Иванэ Базлидзе использует английский термин *platoon*, так что термины «система Платона» (имеется в виду система комплектования войск) и «система взводов» становятся схожими по написанию и звучанию.

Тезис Платона о том, что управленческие и военные таланты связаны, а носители таких добродетелей должны быть обособлены в отдельное сословие стражей [Платон 1999: 138–142], реализовывался в российском обществе через сословия казаков и дворян. Поиск наиболее достойных людей осуществлялся через набор рекрутов; границы перехода в эти сословия были преодолимы [Северный Кавказ 2007: 78–79]. Поскольку военное искусство признавалось Платоном равным другим профессиям и требовало от гражданина посвятить всю жизнь совершенствованию в нем [Платон 1999: 92], служба могла занимать, в зависимости от сословия, значительную часть жизни человека.

Иванэ Базлидзе подробно рассматривает вопросы устройства роты (сотни), взводов (капральств) и отделений, исходя из современного на тот момент уровня развития артиллерии и тактики ведения огня из ружей (количества изучаемых солдатами позиций для стрельбы), а также место офицера в военной иерархии. Грузинский военный исследователь придерживался взглядов российского императора Петра I Великого (1721–1725) на вопрос о чинах, согласно которым офицер должен быть прежде всего командиром подразделения (взвода, роты и выше),

[1] Например: РНБ. Ф. 941. Оп. II. № 31. Георгий XII. Дарственная грамота сыну Иоанну на земли в нескольких уездах (деревни Ксани, Сапашети и другие). Приписка царевича Давита с подтверждением от февраля 1801 г. 17 ноября 1800.

[2] РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 43.

что шло вразрез с концепцией «команд», преобладавшей тогда в армии. Согласно распространившейся на рубеже XVIII–XIX вв. в России концепции, значительное количество офицеров образовывало «команду» заместителей капитана роты, а руководство взводами, более часто называвшимися в этой традиции капральствами, ложилось на сержантов.

Сравнивая оба документа, можно отметить адаптацию грузинской военной мысли на российской почве, что было обусловлено общей для обеих систем европейской философской и религиозной ориентацией. Взгляд извне способствует формированию общегрузинской идентичности. На российской почве меняется круг затрагиваемых при военном планировании вопросов: с проблемы комплектования армии внимание переносится на вопросы качества подготовки и целесообразности устройства военных подразделений.

Литература

Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. IV.

Базлидзе И. Цесдеба джариса (положение об армии). 1809. (на груз. яз.) // Собрание царевича Иоанна. Оп. I. № 43.

Ираклий II. Устав и список личного состава мориге (регулярных войск). 1774. (на груз. яз.) // Собрание царевича Иоанна. Оп. II. № 6.

Материалы по рукописям, переданным в 1923 году в Тбилиси. XIX–XX // Собрание царевича Иоанна. Оп. I. № 366.

Отчетъ Императорской Публичной библіотеки за 1880 годъ. СПбъ, 1882.

Платон. Диалоги. Харьков, 1999.

Северный Кавказ в составе Российской империи // Окраины Российской империи. М., 2007.

Р. Ш. Зельницкая (Шларба)

ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ К ФАМИЛИИ (АЖЛА) КАК ЦЕННОСТЬ В АБХАЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ СЕЛА ДЖГЕРДА ОЧАМЧЫРСКОГО РАЙОНА)

В современном абхазском обществе принадлежность к различным фамилиям (ажәла) до сих пор имеет определенное значение. Слово «фамилия», по-абхазски «ажәла», означает одновременно семью, род, породу, происхождение, а также указывает на общность, единство происхождения и принадлежность к одному генетическому корню. А если к слову ажәла добавить показатель множественного числа – окончание «р», слово «фамилия» приобретает значение «народ» – ажәлар, в смысле совокупности множества родов.

Фамильно-родовые названия имеют различное происхождение. Часто они берут свое начало от имени реального или легендарного предка данной родственной группы, например Шат-ипа – сын Шата. Это явление проявляется в наиболее распространенных окончаниях абхазских фамилий «*ба*», «*ипа*», означающий «сын», «дитя», «потомок» [Инал-ипа 2002: 183]. Таким образом, абхазские фамилии показывают доминировавшие патриархальные отношения. Для абхазов важно знание своей генеалогии. Некоторые жители современной Абхазии, в данном случае Очамчырского района, до сих пор могут назвать имена своих предков до 7 или 10 поколений

Структура современного абхазского общества включает в себя несколько подразделений: большая и малая семья (аҭаацәа) – наименьший родственный коллектив; патронимия или «отца сыновья» (абиҧара) – более широкая группа, которая состоит из нескольких ближайше-родственных семей; братство (аешьара) – слабо очерченная общественная форма, которая состоит иногда из нескольких «абиҧар» [Там же: 188].

Каждая более или менее многочисленная фамилия подразделяется на отрасли или колена, которые и составляют абиҧара. Например, фамилия Шларба в селе Джгерда делится на два колена: сыновья Гудисы и сыновья Куты, а фамилия Амичба делится на несколько колен, одним из которых является Куабшьакараа. Также близкие однофамильцы делятся на тех, кто «разделил надочажную цепь». Так называемое «разделение надочажной цепи» подразумевало внутрисемейное дробление и происходило после женитьбы нескольких сыновей, которые впоследствии оставляли отцовский очаг для того, чтобы создать свое собственное хозяйство.

Фамильный союз составляют не только члены одного родственного коллектива, т. е. родичи, ведущие свое происхождение от общего предка, но и те семейства и лица инородного происхождения, которые по той или иной причине примкнули к данному союзу.

Таким образом, фамилия (ажәла) в Абхазии – основная родственная общественная единица, которая смогла сохранить свою важность в социальных отношениях до наших дней.

Истории возникновения абхазских фамилий весьма различны. Как отмечалось выше, бывали случаи, когда в основу фамилии ложилось имя отца. «Фамилия – это имя отца» (Абхьдзуп жәлас ḳоу), – говорят абхазы. Абхазы ревностно относятся к происхождению своей фамилии.

Выделение привилегированных родов в Абхазии происходило в довольно отдаленные времена. Наиболее ранней письменно зафиксированной княжеской фамилией является фамилия будущих владетельных князей Чачба (Чачасдзе, 1040 г.), упоминаемая в «Летописи Грузии» [Куправа 2008: 319]. Эти наиболее привилегированные и древние фамилии в абхазском обществе составляли высший социальный слой.

Традиционно абхазское общество делилось на две категории: «покровителей» – защитников (ахылаҧшәы), которыми могли быть князья, дворяне, ашьнаḱәма (о которых подробнее будет сказано ниже) и даже крестьяне, и «покровительствуемых» – (ахьыҧшы). Класс покровительствуемых представлял собой совокупность родов всех сословий. Самые сильные представители княжеских фамилий были покровителями по отношению к нижестоящим дворянам и крестьянам, а они, в свою очередь, – к своим «ахьыҧшы» [Инал-ипа 2002: 157].

Обязанности «покровителя» заключались в следующем: ограждении безопасности общины от набегов, преследовании неприятеля с целью возврата награбленного, ограждении пространства, не состоявшего в частном владении, разрешении спорных вопросов кровомщения, содействии в отыскании украденного. Над всем населением Абхазии независимо от происхождения и сословия стояли уже упомянутые владетельные князья из рода Чачба.

Побывавший в Абхазии в XIX в. Ф. Ф. Торнау описал сословную иерархию и разделение общества в Абхазии следующим образом: «Абхазы, называющие своего владетеля “ах”, делятся на пять сословий: на “тавад”, князей; “амиста”, дворян; “ащнахмуа”, владетельских

телохранителей, составляющих среднее сословие; “анхао”, крестьян, и “агруа”, рабов. <…> Князья и дворяне числятся в одной категории, имея одинаковые права над народом и те же обязанности в отношении к владетелю. Они составляют господствующий класс землевладельцев. Крестьянами они владеют по праву подданства за землю, которою они их наделяют, они избавлены от податей и наказаний, кроме денежной пени. По зову владетеля они обязаны собираться для защиты края и его собственного лица». Относительно сословия ашьнаҟәма он пишет следующее: «…владетельские телохранители составляют особенное сословие, степенью ниже дворянства, но пользуются всеми его правами относительно земли и крестьян. Это сословие образовалось частью из владетельских крестьян, освобожденных от повинностей и поставленных выше своего прежнего звания за разные заслуги. Они не платят никаких податей, и вся обязанность их заключается в охранении владетеля и его дома» [Торнау 2008: 217–218]. Свободные общинники крестьяне-анхаҩы иногда по своему имущественному положению не уступали дворянам. Некоторые крестьяне были настолько зажиточными, что могли иметь в доме рабов.

Во второй половине XIX века сословно-поземельная комиссия утверждала в дворянстве старые роды и жаловала дворянство заявившим фамилиям, называющимся «ищущими дворянство», беря за основу количество зависимых от них крестьян из сословия анхаҩы[1]. В последующее же время царское правительство жаловало дворянство только за особо выдающиеся военные заслуги. Некоторые даже сейчас гордятся тем, что они так и остались свободными общинниками, а не стали дворянами.

Что касается последней категории зависимых крестьян-батраков, следует отметить те причины, по которым они попадали в зависимость. В зависимость мог попасть любой житель, когда менял свое место жительство. Взамен на предоставление земли и помощи в устройстве он лишался своей независимости. Батраком мог стать тот, кого купил сюзерен или обменял на какую-нибудь живность. В селе Джгерда известен

[1] Сословно-поземельная комиссия была создана в 1867 г. и тогда же приступила к изучению сословно-поземельных прав населения Абхазии. Результаты работы комиссии, представленные ею в 1869 г., стали основой для проведения крестьянской реформы в Абхазии, а извлеченные из ее трудов материалы были опубликованы в «Сборнике сведений о кавказских горцах» (Т. II, 1890), под заголовком «Очерк устройства политического быта в Абхазии и Самурзакани», и в Центральном государственном архиве Абхазии. Копии отдельных частей этого фонда хранятся в научном архиве Абхазского государственного музея [Инал-ипа 2002: 170].

случай, когда двух мальчиков обменяли на собак. Их потомки оставались батраками в той семье, куда они попали в результате обмена.

Абхазские фамильные союзы жили и продолжают жить большей частью целым родом, состоящим часто из пятидесяти и более семей, чаще в одной деревне (ақыҭа). Абхазская община – ақыҭа представляет собой соединение родовых фамильных союзов, с преобладающим влиянием и значением одного какого-либо лица, одной какой-либо фамилии. В качестве примера можно привести деревню Атара Очамчырского района, которая является поселением однофамильцев Квициния, и село Блабырхуа, где живут преимущественно представители фамилии Барцыц. После последней русско-турецкой войны 1877–1878 гг. картина в Абхазии сильно изменилась, чаще стали встречаться деревни со смешанным фамильным составом. Причиной этого стало выселение большинства (2/3) абхазов в Турцию.

Выражением значения фамильно-родового единства является целый ряд обычно-правовых формул и выражений, закрепившихся в народной памяти. «Представитель какой ты фамилии?» (Узыжәлада?) – вот первый вопрос, который задают абхазы при знакомстве до сих пор. Как считают в современном обществе, принадлежность к той или иной фамилии накладывает на человека определенные обязательства и в то же время, возможно, некое клеймо, в зависимости от происхождения. Одним из самых сильных проклятий является: «Чтобы сгинул твой род-фамилия!» (Ужәла нҵәеит).

Знатность рода-фамилии определялась по некоторым признакам: имущественный ценз, наличие родовой святыни, принадлежность к одному из пяти основных сословий. В современном обществе главным критерием является историческое происхождение. Два остальных признака потеряли актуальность из-за политики Советской власти, значительно повлиявшей на материальное благосостояние семей и систематически боровшейся с так называемыми религиозными предрассудками. Многие фамилии в начале XX в. лишились своих земельных наделов. А в результате антирелигиозной политики многие утратили традиции, связанные с родовыми святилищами, вплоть до полного их исчезновения.

В современном абхазском обществе с проблемой, связанной с историческим происхождением, чаще всего сталкиваются при вступлении в брак. Та часть населения, которая помнит о своем княжеском, дворянском или свободно-крестьянском происхождении, с пренебрежением относится к тем, чей род восходит к батракам (агыруа,

ахашәала). До сих пор, если представитель фамилии, восходящей к батракам, сказал или сделал что-либо неуместное или рассматриваемое как глупость, за глаза о нем скажут: «Что можно от него ожидать, он же потомок батраков». Во время ссоры могут напомнить потомку батраков о его происхождении, как это случилось между двумя школьницами в селе Джгерда. В порыве гнева одна из девочек сказала: «Кто ты такая, чтобы так со мной разговаривать? Не нас обменяли на собак, а вас. И не забывай об этом!» Происхождение от батраков рассматривается как клеймо, и семья препятствует своим дочерям вступать в брак с молодыми людьми из таких семей. Например, семья Ашуба из села Джгерда запретила своей дочери вступить в брак с молодым человеком из фамилии Чхетия, мотивируя тем, что он происходит от батраков.

В последние десятилетия прошлого столетия появился новый критерий определения значимости фамилии – наличие у большинства ее представителей высшего образования. Второй вопрос, который задают о человеке, это: «Какое у него образование?» (ҭарас имои). Многие молодые девушки и юноши рассматривают этот критерий в качестве необходимого условия для вступления в брак. Изначально наличие образования подчеркивало то, что у семьи есть влияние, поскольку для того, чтобы поступить в вуз, помимо знаний нужно было обладать нужными связями. Такая ситуация сложилась с 1970-х гг. и к современному моменту приобрела уже силу традиции.

Таким образом, можно констатировать тот факт, что в современном абхазском обществе до сих пор дорожат своим происхождением. И происхождение остается одной из важнейших ценностей.

Литература

Инал-ипа Ш. Д. Антропонимия абхазов. Майкоп: ГУРИПП «Адыгея», 2002.

Куправа А. Э. Вопросы традиционной культуры абхазов. Сухум, 2008.

Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. М.: АИРО-XXI, 2008.

В. В. Иванова

КОРАН И ТУРЕЦКАЯ МАГИЯ: ИДЕАЛЬНАЯ НОРМА И ЕЕ ТОЛКОВАНИЕ

Культурные нормы – это идеальные установки, задающие ориентиры для всего общества и реализующиеся в системе долженствований, предписаний и запретов. Из них складывается то, каким общество видит себя, каким хочет быть или казаться. Присущие культурным нормам регулятивная и транслирующая функции определяют их значимость для социума и индивида. Однако бытующие наряду с этими эталонами повседневные практики часто не только не соответствуют заданным культурным нормам, но и прямо противоречат им, провоцируя те или иные формы девиантного поведения. Примером этому может послужить турецкая магия, иллюстрирующая, как преломляются в бытовой культуре мусульманской общины предписания и запреты ислама.

Представление о магии можно отнести к универсальным категориям турецкой культуры[1], выработка которых присуща не только философским направлениям, но и каждому конкретному обществу, независимо от наличия или отсутствия собственной философской традиции. Эти категории, являясь устойчивыми организующими принципами процесса мышления, формируют целостную картину мира и используются субъектом этого общества в процессе познания любого внешнего (а также и внутреннего) объекта.

В связи с тем, что универсальность подобного рода категорий не подвергается критическому анализу членами социума, вопрос об истинности магического фактически не ставится в рамках турецкой культуры. Более того, свойственный западным обществам концепт «сверхъестественного» не находит достаточного подкрепления в турецкой традиции.

В современном турецком обществе существование магии принимают на веру даже в крупных городах, несмотря на их видимую модернизацию и вестернизацию. Широко распространенная убежденность в существовании магии обусловлена рядом факторов, главным из которых, несомненно, является подтверждение реальности колдовства самым авторитетным источником для каждо-

[1] Термин «категории культуры» введен А. Я. Гуревичем [Гуревич 1984], обнаружившим при сопоставлении и анализе различных культур ряд существенных различий в смыслах категорий.

го мусульманина – Кораном. Таким образом, оспаривать реальность магии означает спорить со словами Аллаха, ниспосланными Мухаммаду для верующих, а это приравнивается к неверию.

Понятие «магия», а точнее, «колдовство», и производные от него встречаются в Коране 60 раз: преимущественно *сихр* («колдовство») и однокоренные слова – 58 раз, единожды *ракин* («заклинатель», от глагола *рака* – «колдовать», 75:27) и *ал-джибт* (4:54(51)). В турецких переводах Корана синонимом слова *сихир* выступают *бюю* и однокоренное *бююджюлюк*, а также *эфсун / афсун*.

Согласно хронологии ниспослания сур, мекканский период (ок. 610–622 гг.) значительно превосходит мединский (622–631 гг.) по числу обращений к теме колдовства. Это легко объяснимо: утверждение Мухаммада в качестве пророка встречало сопротивление мекканцев, видевших в нем колдуна-прорицателя, одержимого, околдованного или поэта, вдохновленного джиннами – т. е. в образах, привычных для Аравии того периода. Тем более что некоторые слова Мухаммада, например, о воскресении тела, воспринимались как фантастические и колдовские. Мухаммад же, в ответ на эти обвинения, сравнивал себя с предыдущими пророками, отстаивая божественный, а не магический источник своих откровений (51:38–39, 52; 52:29, 30; 54:9; 69:41, 42) и одновременно доказывая их истинность (37:127; 54:9, 23–25; 35:4; 54:42; 78:28; 74:47(46)).

Из приведенных примеров следует, что коннотация слова «сихр» значительно снижена, так как под ним подразумевается не само магическое действие, а лишь обвинение в действии, низводящее пророческую миссию Мухаммада до уровня обмана и ложной претензии. Обманом и фокусничеством оказывается и магия колдунов, которые в поединке с Мусой околдовали глаза людей (7:113 (116)), «и лживым оказалось то, что они делали» (7:115 (118)).

В Коране «сихр» появляется и в ином значении – как тайное эзотерическое знание, передаваемое особым путем. Таким сихр предстает во второй суре Корана (2:96 (100)), где раскрывается происхождение колдовства, а также в сюжете с уже упомянутыми египетскими магами, именуемыми «сведущими» и «знающими» колдунами (7:106 (109), 109 (112), 10:79), получившими свое магическое умение посредством обучения (20:74 (71); 26:48 (49)).

Обучение – единственный способ приобретения магических способностей, указанный в Коране: согласно суре «Корова» (2:96 (100)), магии людей обучают шайтаны, получившие знание у ангелов Харута и Марута. Однако недостаточная ясность указанного айата инспирирует значительные расхождения в переводах и трактовках. Турецкие переводы Корана сходятся в том, что шайтаны учат людей колдовству и тому, что было ниспослано (тур. *индирилен*) Харуту и Маруту. Из 20 наиболее авторитетных турецких переводов Корана[1] лишь в двух [Diyanet İşleri Başkanlığı; Yavuz 2002] указано, что под «индирилен» понимается непосредственно колдовство[2].

Это позволяет ставить вопрос, учили ли ангелы колдовскому знанию [Diyanet İşleri Başkanlığı; Türkiye Diyanet Vakfı 2007; İbn Kesir 1990; Yıldırım 2005; Çantay 1972; Bilmen 1962] или же шайтаны передавали людям предупреждения ангелов не считать сихр дозволенным (джа'из) [Yavuz 2002], не использовать его [Elmalılı 2009] и не обучаться колдовской науке [İmam İskender; Yıldırım 1982]. Однако в противоречие с такой трактовкой могут вступить последующие строки айата, повествующие о том, как люди учились у этих двух ангелов разлучать мужа с женой. Это противоречие преодолевается, если рассматривать в качестве причины разделения супругов их религиозные убеждения, т. е. занятия запретными магическими практиками одного из супругов. В таком случае Харут и Марут предстают учителями религии и шариата, что объясняет, почему в Коране отдельно говорится о сихре и том, что было ниспослано. Кроме того, слова о разлучении супругов могут относиться и к шайтанам, так как не все переводы определенно указывают на ангелов в контексте обучения разлучному колдовству [Diyanet İşleri Başkanlığı; Esed 2001; Yüksel 2000; Yavuz 2002; Sadak 2009; Çantay 1972; Bilmen 1962; Şimşek 2005; İmam İskender].

Существует еще две версии, согласно которым Харут и Марут обучают людей именно колдовству. Согласно первой, магия является испытанием для людей, необходимым опытом [Yavuz 2002], благодаря которому они смогут различать настоящие знамения. Во второй сихр рассматривается как способ защиты от колдовства с помощью колдовства. Поэтому прежде чем обучить этому средству спасения, Харут и Марут берут с людей слово не применять магию в дурных целях [Yüksel 2000]. Последняя трактовка наиболее важна в свете оправдания магии в глазах верующих.

---

[1] Хотя для любого мусульманина предпочтительнее читать Коран в оригинале, в Турции сложилась особая культура переводов священной книги. Из 115 турецких переводов, вышедших за последние 50 лет, были выбраны 20 наиболее авторитетных.

[2] Согласно некоторым переводам [Sadak 2009; Yıldırım 1982; Diyanet İşleri Başkanlığı], ангелам вообще не было ничего ниспослано (*индирилмемишти*).

Открытым остается вопрос о природе самих Харута и Марута. В турецкой традиции отражена версия, идущая еще от Абдаллаха б. ʻАббаса (619–686), Абу Джафара Мухаммада б. Джарира ат-Табари (838(839) – 923), Махмуда б. Умара аз-Замахшари (1074–1143), Мухаммада б. Закарии Рази (865–925) и многих алимов, например, ал-Хасана ал-Басри (642–728). Согласно этой версии, вместо фразы «два ангела» (*малакайн*, тур. *ики мелек*) следует читать «два короля» (*маликайн*, тур. *ики мелик*) [Öztürk 2006; Esed 2001][1], правивших, как указывает айат, в Вавилоне. Вавилон упоминается в суре не случайно, так как представление об особой магичности этого города было типичным для всего Средиземноморья и Средней Азии [Резван 1992: 32]. Ибн Халдун также называл Харута и Марута королями. Неясность с местоимениями в арабском тексте позволяла некоторым комментаторам понимать слова о Харуте и Маруте следующим образом: ангелы – это упомянутые в предыдущих айатах Джибраил и Микаил, а Харут и Марут – имена джиннов [Zappa 2007: 52–58]. В самом происхождении этих имен тоже нет определенности. Дюмезиль выдвинул версию их заимствования у персов или из ведической Индии [Dumézil 1945]. Венсинк [Wensink 1992] выводит имя Марут из арамейского *марут* («власть»), а в Харуте находит его ритмическое дополнение (ср. Йаджудж и Маджудж). Маргулис увидел в Харуте и Маруте упомянутых во Втором послании к Тимофею (3:8) египетских волхвов Иания и Иамврия, противостоящих Моисею и Аарону [Margoliouth 1930: 73–79].

Сам сюжет о Харуте и Маруте, вероятнее всего, заимствован из иудейской среды. Это косвенно подтверждает и отсутствие восходящих к Мухаммаду аутентичных хадисов, упоминающих сходные сюжеты.

Согласно мусульманскому преданию, ангелы подвергли порицанию поступки людей и выбрали Харута и Марута, чтобы спуститься на землю и, будучи наделенными десятью чувственными желаниями, доказать свою непогрешимость. Встретив на земле искусительницу по имени Бидухт (др. иран. «дочь божества»), аз-Зухра (араб. «Венера») или Анахид (перс. «Венера»), Харут и Марут соглашаются выпить вина, убивают человека и открывают заветное слово, при помощи которого можно взойти на небо и спуститься с него. Искусительница произносит слово и, поднявшись на небо, остается там в образе небесного тела [Hamès 2007: 34–35].

[1] Сулейман Атеш говорит, что речь идет о двух людях, вдохновленных двумя ангелами (Харутом и Марутом) в Вавилоне [Ateş 2004].

Приведенный рассказ о двух падших ангелах максимально приближен к иудейским (например, в Книге Еноха и «Мидраш Абкир»). Однако он соотносится также и с историей, изложенной в «Махабхарате», где Ашвины, спустившись на землю, влюбляются в замужнюю женщину (Суканья) и предлагают омолодить ее старого мужа (Чьявана) – тогда она смогла бы выбирать между равными кандидатами. После омоложения Чьяваны женщине приходится действовать по интуиции, потому что все трое имеют одинаковую внешность.

Помимо описания появления колдовства и раскрытия его божественного источника, айат о Харуте и Маруте подтверждает истинность магии и дает ей моральную оценку. Созвучно с ней звучат слова сур «Та’ Ха’» и «Йунус»: «...И не будет иметь счастья колдун, куда бы ни пришел» (20:72 (69)), «Не будут счастливы колдующие!» (10:78 (77)). В обережной суре «Рассвет» за айатом «от зла дующих на узлы» (113:4) скрываются порицаемые магические практики колдунов, сила и реальность которых подтверждается самим существованием этой суры. Таким образом, выступающая как испытание Аллаха магия лишена ореола чудесности, исключительности и таинственности. Она предстает в Коране и реальной, и ложной одновременно: реальной в своих феноменологические проявления, ложной – в своих онтологических и аксиологических основаниях.

Вышеприведенные айаты, тем не менее, не мешали находить в Коране одобрения и поощрения магам. За словами Корана «Он дарует мудрость, кому пожелает; а кому дарована мудрость, тому даровано обильное благо» (2:272 (269)) видели указание на избранность колунов и астрологов, а суру «Пальмовые волокна» рассматривали как пример черной магии – проклятья, используя ее конце вредоносных заклинаниях [Hamès 2007: 41, 44]. Оправдание же самой идеи магии находили в аналогии с Аллахом, уподобляя магию божественной творческой силе, определяющей и преобразующей действительность (36:81).

Единожды употребленное в Коране слово *ракин* («заклинатель» – 75:27) сохранило свое значение лишь в нескольких турецких переводах: «отчитывающий и дующий»[1] (*окуюп уфлеен*) [Gölpınarlı 2003], «тот кто отчитает и отдует» (*окуюп уфлееджек*) [Yıldırım 1982; Öztürk 2006], «тот, кто будет отчитывать» (*окуяджак*) [Elmalılı 2009], «тот, кто колдует» (*афсун япар*) [Ateş 2004]. В остальных вариантах перевод значительно варьируется: «тот, кто спасает» (*куртараджак олан*)

[1] Отчитывание и дуновение – основные магические приемы турецких заклинателей и колдунов.

[İmam İskender], «спасающий» (*куртаран*) [Şimşek 2005], «тот, кто [это] сделает хорошо» *([буну] ийи эдеджек*) [Diyanet İşleri Bakanlığı], «тот, кто последним вмешается» (*сон мюдахелейи япаджак*) [Bulaç 2009], «нашедший средство» (*чаре булан*) [Sadak 2009; Diyanet İşleri (eski); Yüksel 2000], «тот, кто найдет средство» (*чаре буладжак*) [İbn Kesir 1990], «тот, кто сможет лечить» (*тедави эдебиледжек*) [Diyanet Vakfi; Çantay 1972; Bilmen 1962], «врач, [который его спасет]» *([ону куртараджак] бир хеким*) [Esed 2001], «вылечивший этого, спасший» (*буну ийилештирен, куртаран*) [Yıldırım 2005], «умирающий» (*сон нефесини верен*) [Piriş 2004]. Подобного рода трактовки позволяют толковать этот айат о конце света в рамках существующей арабской традиции, породившей концепт о дозволенной магии – *рукйя* (от того же глагола, *рака*). Тогда заклинатель превращается в спасителя, знающего чудесное средство, помогающее даже в Судный День.

Подводя итог, можно констатировать корреляцию между распространением религиозности в рамках ислама и верой в колдовство. Текст Корана предстает идеальной нормой для мусульман, однако повседневные практики обуславливаются трактовкой данной нормы. Более того, этот процесс двунаправлен – повседневные практики влияют на трактовку и даже определяют ее. Примером тому служат переводы Корана для неарабоязычных мусульман, которые могут создавать новый коранический текст, а следовательно, изменять идеальную норму.

Литература

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

Коран / Пер. И. Ю. Крачковского М., 2009.

Резван Е. А. Пророчество и религиозное вдохновение в исламе (к проблеме научной интерпретации феномена «пророческих откровений» Мухаммада // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992. С. 20–33.

Ateş S. Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali (Священный Коран и его высокое содержание). İstanbul, 2004.

Bilmen Ö. N. Kuranı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri. 8 cilt. (Турецкое содержание священного Корана и его толкование). İstanbul, 1962.

Bulaç A. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Священный Коран и его турецкое содержание). Istanbul, 2009.

Çantay H. B. Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim (Властительный Коран и его священное содержание). 3 cilt. İstanbul, 1972.

Diyanet İşleri Başkanlığı. Kur'an-ı Kerim Meali (Содержание священного Корана) // URL:http://www.diyanet.gov.tr/Kuran/default.asp/

Diyanet İşleri Başkanlığı. Kur'an-ı Kerim Meali (Eski) (Содержание священного Корана (старый вариант)) – http://www.kuranmeali.com/arama.asp/

Dumézil G. Naissance d'Archanges (Jupiter, Mars, Quirinus, III). Paris : Gallimard, 1945.

Elmalılı M. H. Y. Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali (Священный Коран и его содержание с разъяснениями). İstanbul, 2009.

Esed M. Kur'an Mesajı (Послание Корана). İstanbul, 2001.

Gölpınarlı A. Kur'ân-ı Kerim ve Meâli (Священный Коран и его содержание). İstanbul, 2003.

Hamès C. La notion de magie dans Le Coran // Coran et talismans / Ed. par C. Hamès. Paris, 2007. P. 17–47.

Ibn Kesir. Hadislerle Kur'ani Kerim tefsiri (Толкование Священного Корана и хадисов). 16 cilt. Istanbul, 1990.

İmam İskender Ali Mihr. Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Толкование Священного Корана) // URL– http://www.imamiskenderalimihr.com/kurani_kerim_tefsiri/sureler/rhS.aspx/

Margoliouth D. S. Harut and Marut // The Muslim Word. 1930. Vol. XX. P. 73–79.

Öztürk Y. N. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali (Священный Коран и его турецкое содержание). İstanbul, 2006.

Piriş Ş. Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı (Турецкое содержание Священного Корана). Kayseri, 2004.

Sadak B. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı (Турецкое изложение Священного Корана). İstanbul, 2009.

Şimşek Ü. Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali (Содержание Священного Корана). İstanbul, 2005.

Türkiye Diyanet Vakfı. Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali (Священный Коран и его содержание с комментариями). İstanbul, 2007.

Wensink A. J. Concordance et Indices de la Tradition Musulmane. Leiden, 1992.

Yavuz A. F. Kur'an- ı Kerim ve İzahlı Meal-i Alisi (Священный Коран и его высокий смысл с разъяснениями). Ankara, 2002.

Yıldırım C. Kur'an-Kerim Meal ve Tefsiri (Содержание Священного Корана и его толкование). İstanbul, 1982.

Yıldırım S. Anahatlarıyla Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş (Священный Коран и и введение в коранические науки). İstanbul, 2005.

Yüksel E. Mesaj Kuran Çevirisi (Перевод послания Корана). İstanbul, 2000.

Zappa F. La magie vue par un exégète du Coran: le commentaire du verset de Harût et Marût par al-Qurtubî (XIII^{e} siècle) // Coran et talismans. Paris, 2007. P. 49–74.

А. П. Корнилов

ПЛЕРОМА И ДУАТ

Согласно началу I книги гностической «Пистис Софии» («Веры премудрости»), некая Первая Завеса окружает Первое Таинство, а оно, в свою очередь, окружает некую Первую Заповедь [Еланская 2004: 179]. И кроме Первой Заповеди, то же самое Первое Таинство окружает еще Пять Начертаний, Великий Свет, Пять Охранителей и всю Сокровищницу Света. Всего же таинств 24, «[считая] наружу и вниз» (I. 1. 9), при этом Иисус говорит своим ученикам: «Я вышел из Первого Таинства, того, которое есть последнее, двадцать четвертое Таинство». И вот это, последнее Таинство «окружает Первую Заповедь и пять Начертаний, и Великий Свет, и Пять Охранителей, и всю Сокровищницу Света» [Там же]. Все это – места «Великого Невидимого» (I. 1. 9) и они же – Трисилы, двадцать четыре Невидимых, Эоны и их разряды, «которые суть эманации Великого Невидимого» (I. 1. 9). Эти разряды суть Нерожденные, Саморожденные, Рожденные, Светила, Беспарные, Архонты, Силы, Господства, Архангелы, Ангелы, Деканы и, наконец, Служители. Что касается Сокровищницы Света, то она содержит в себе свои эманации, разряды, Спасителей, в соответствии с разрядом каждого, Стражу у дверей Сокровищницы Света, Спасителя- двойню (он же Дитя Дитяти), три Аминеи, пять Деревьев и семь Аминей, которые суть Семь Голосов. А поскольку сам Иисус говорил ученикам: «Я вышел из этого Таинства» (I. 1. 10), то «поэтому они и думали о том Таинстве, что оно свершение всех свершений, и что оно глава Всего, и что оно вся плерома», ибо он же говорил им еще: «То Таинство обнимает все, о чем Я говорил всем вам со дня, когда повстречал вас, вплоть до сего дня» (I. 1. 10). И поэтому ученики Его говорили: «Мы блаженнее всех людей, которые на земле, потому что Спаситель открыл эти (вещи) нам, и мы восприняли плерому и все свершения» [Там же].

Плерома (ἡ πλήρωμα) есть совокупность эонов, совокупность высшего мира, полнота, совершенство или же Плерома эонов (коптское ϫωκ – «завершать, заканчивать, совершать что-либо до конца», как существительное это слово приобретает значения наполнения, полноты, совершения) [Там же: 181–182]. Причем этим же словом может обозначаться и носитель, обладатель плеромы. В главе I. 9 «Пистис Софии» говорится о «плероме Всего», «плероме всяческой», которые суть «плерома всех плером», и находятся они в облачении Иисуса [Там же: 14–15], и уже сам Иисус обещает ученикам: «И Я исполню вас силой всякой и плеромой всякой от самого внутреннего до самого наружного; от Несказанного до тьмы тем, чтобы назвали вас “плеромы совершенные, исполненные знания всякого”» [Там же: 65, 95]. А поскольку все указанные выше 24 таинства, «считая изнутри наружу» (I. 6. 12), «находятся во втором Покое Первого Таинства, в устройстве Покоя того» и там же, в Сокровищнице Света, находятся двенадцать Спасителей, двенадцать сил которых принес Иисус своим ученикам, сходя с горы Масличной (I. 7. 13), то сама эта гора оказывается порогом вхождения в Плерому. В главе I. 11 повествуется уже о принявшем облачение Света Иисусе, который вследствие этого начал светиться «весьма-весьма» и взлетел ввысь, а потом пришел к вратам Тверди. Затем он преодолевает эти врата Тверди, которые распахиваются все разом, и все Архонты, все Силы и все Ангелы, пребывавшие в ней, задрожали от великого света и увидели, в котором их имя, и устрашились «весьма-весьма» (I. 11. 16). И затем расторглись все их связи, которыми они были связаны, и каждый покинул свой разряд, и все поверглись пред Иисусом, восклицая: «Каким образом прошел мимо нас Господь Всего, причем мы не знали?» [Там же]. После чего они воспели самое внутреннее, причем самого Иисуса они не видели, а видели только Свет и пребывали в великом страхе, воспевая самое внутреннее и трепеща весьма [Там же]. То же самое происходит далее в первой Сфере, где Иисус светился сильнее, чем он светился в Тверди, в 49 раз, и во второй Сфере (Имармене), где он светился уже в 49 раз сильнее, чем в первой Сфере, и у места пребывания великих Эонов Архонтов, и здесь он, войдя в их эоны, опять светился в 49 раз сильнее, чем в помещениях Имармены (I. 1. 17). Причем во всех этих сферах пребывали и дрожали в присутствии Иисуса все Ангелы Эонов, Архангелы Эонов, Архонты Эонов, Божества Эонов, Господства, Власти, Тираны, Силы, Искры, Светила Эонов, их Беспарные, Невидимые, Праотцы и Трисилы, а также сам Великий Праотец Невидимого и все три великие Трисилы, которые не могли замкнуть свои места из-за великого страха (I. 1. 17–18). Все они сражались против света и пали в Эонах, став как мертвые люди. Иисус изменил их, а также изменил Имармену и Сферу, которые являются над ними господами (I. 1. 15–16).

Поскольку гностическая валентинианская школа, которой принадлежит рассматривавшееся выше произведение «Пистис София», располагалась в Египте, то вполне закономерно искать первоисточник

представлений о Плероме среди определенных образов древнеегипетской картины мира. Из всех известных египтологам образов по указанным выше свойствам в наибольшей степени соответствует древнеегипетское представление о Дуат. Согласно Карлсберг I, Дуат – это «отдаленная область неба в полной темноте <…> [его] границы на юге, [севере], западе и востоке неизвестны» и «тени неба и тени земли» составляют «весь Дуат», тогда как «югом, севером, востоком, западом названы они для твоего понимания сущности того, что является окружностью неба» (II. 19–25). Основания Дуат находятся «в первобытной воде» и представляют собою «утомленные живые существа» (II. 26). Знания о Дуат нет даже «у богов и духов, путешествующих по ней», ибо она есть место, «в котором тьма» и «нет никакого света в нем» (II. 29–30). Известно только, что «высшие (или «пустые, необитаемые») земли составляет полноту Дуат», т. е. «тьму, которая в нем», но в то же время «подобия тьмы нет в землях всего Дуат», и «получается, что тьма больше, чем то, что есть в Дуат» (II. 32–35).

Из древнеегипетской «Книги Амдуат» известно, что каждый вечер в Дуат через «врата закатного горизонта» входит вечернее Солнце и «потом <…> идет вперед, и в нем <…> путешествует», а уже утром «из него <…>, из Дуат – <…> выходит» (III. 31–35). Путешествуя по области Дуат в течение 12 ночных часов, Солнце оказывается «в таинственной пещере Запада», в кромешной тьме, а затем в пещере «Сокрытая Страна», т. е. в полном ничто, таком же ничто, как и, в целом, вся страна Дуат. Здесь оно претерпевает утрату телесности и вновь обретает ее, преодолевая препятствия, сражаясь с враждебными силами, населяющими область Дуат, и, наконец, выносит свой приговор осужденным и раздает блага достойным. В целом, из содержания «Книги Амдуат» следует, что каждый раз в область Дуат спускается в сопровождении душ умерших вечернее Солнце, и здесь оно в течение двенадцати ночных часов умирает и вновь возрождается, а вместе с ним получают второе рождение души умерших. Дуат делится на 12 областей, по числу часов суток, приходящихся в Египте на ночь, и, поскольку в течение всех этих часов ночное Солнце проходит различные расстояния, то длина этих часов вовсе не одинакова. Известно, что и Плерома подразделялась на 12 частей, поскольку ее символами служили и год и зодиакальный круг. И поскольку на каждый знак Зодиака приходится по 30 градусов зодиакального круга, то и Плерома включает в себя 30 подразделений или эонов.

Описывая Дуат, Карлсерг I постоянно упоминает некие «деканы» (в буквальном переводе следовало бы писать «бараны»), которые восходят и заходят, каждый из них имеет свое имя и, деканов есть жизнь солнечного бога Хора [Egyptian Astronomical Texts 1960: 5]. Примечательно, что и в «Пистис Софии» среди эманаций Великого Невидимого упоминаются «деканы» (I. 9) [Еланская 2004].

Любопытно, что путешествие ночного Солнца совершается, согласно «Книге Амдуат», «в соответствии с образцом, что в Сокрытом Помещении Дуат» [Книга Амдуат 1986: 18]. В этом же Сокрытом Помещении «души из Дуат нарисованы в своих образах» [Там же] и вообще «таинственные образы Тайных Душ (а это имена богов. – *А. К.*) исполнены так, как они начертаны в Сокрытом Помещении Дуат» [Там же: 19]. Есть там и «врата Сокрытого Помещения», ведущие в «недоступное место страны Сокара» [Там же]. В таинственной пещере Дуат, которая простирается от западной до восточной частей Сокрытого Помещения, происходит преображение и возрождение Солнца, пережившего борьбу с врагами и осудившего всех, кто достоин осуждения, и затем именно отсюда осуществляется его восхождение на небо. Заметим также, что путешествующее по Дуат Солнце сопровождают души умерших, но всей полноты этого путешествия удостаивается только тот, кто знает имена всех постоянных обитателей этой области. И вообще знание – единственная сила, способная оказать помощь пребывающей в Дуат душе.

Итак, наличие столь значительного числа общих черт позволяет утверждать, что в основе присущего валентинианскому гносису понятия Плерома лежит древнеегипетское представление об области Дуат.

Литература

Еланская А. И. Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками. СПб.: Алетейя, 2004.

Книга Амдуат / Пер. Е. Лазарева // Наука и религия. 1986. № 1.

Egyptian Astronomical Texts. I. The Early Decans / Ed. by O. Neugenbauer, R. Parker, A. Brown. Vol. I: Papyrus Carlsberg I, Papyrus Carlsberg Ia. London, 1960 (Egyptological Studies. III).

А. И. Маточкина

БОЖЕСТВЕННЫЙ ЗАКОН КАК НАИВЫСШАЯ ЦЕННОСТЬ В ТРУДАХ ИБН ТАЙМИЙИ

В средневековом иудаизме, христианстве и исламе, несмотря на разницу доктрин и политических систем, существовало единое мнение о том, что высшим творением Бога является человек. Отношения «Творец-творение» предполагают, что Бог-творец является господином, а люди – Его подданными. Бог руководит Вселенной и требует от человечества веры и повиновения его воле, выраженной в законе, который ниспослан людям через пророка для того, чтобы обеспечить им достойное существование в жизни земной и счастье в жизни будущей. Таким образом, стороны заключают договор, в результате которого основным критерием отношений человека с Богом становится покорность. Быть покорным Богу – значит следовать пути, предписанному им. Только выполняя волю единого Бога, люди могут получить знание о нем, а значит достичь счастья. Таким образом, божественный закон, переданный через пророка, был идеальной конституцией идеального государства, только такой закон мог гарантировать счастье всех верующих, будь то философы или простые люди [Rosenthal 1962: 20].

Идеальное государство, с точки зрения мусульманских законоведов, философов, государственных деятелей и авторов наставлений владыкам («Княжьих зерцал»), представляло собой такое объединение, где все верующие могут жить благой жизнью, которая подготовит их к жизни будущей. Такая жизнь возможна при выполнении религиозных и этических обязательств, при взаимном сотрудничестве и деятельности, основанной на постановлениях божественного закона – шариата, а также при развитии моральных качеств мусульманина.

Особенно важное значение в таком объединении имела фигура правителя. Пророк был духовным и светским главой общины (уммы), поэтому политический порядок, установленный после него, основывался на его словах и поступках. Халиф стал верховным политическим лидером государства и исполнителем божественного закона. Халифат, как государство, основанное на незыблемых принципах религии, существовал в эпоху четырех «праведных» халифов. При Омейядах и Аббасидах ситуация стала постепенно меняться, к IX в. халиф практически утратил свой авторитет, сохранив лишь религиозный статус, в то время как реальная власть оказалась в руках султанов. Законоведы вынуждены были искать компромисс между политической теорией и практикой. Для защиты принципов шариата была предусмотрена формальная церемония инвеституры, в которой халиф делегировал свою власть султану, предоставляя ему официальный документ на правление от своего имени. Таков был способ сохранения единства в мусульманском мире. Это единство было юридической фикцией, но оно стало реальностью в том смысле, что на протяжении многих веков сохраняло мусульманский мир от политической раздробленности [Khan 2007: 103]. Возникновение конституциональных проблем, связанных с властью халифа, побудило ряд законоведов вновь обратить пристальное внимание на непререкаемый авторитет божественного закона.

В количественном отношении божественные установления немногочисленны и сами по себе недостаточны для того, чтобы регулировать все без исключения аспекты общественной жизни мусульманской общины, особенно нововозникающие. Со временем в исламе сложился разработанный механизм решения этой проблемы. Мусульманское право включило в себя в качестве неизменной составляющей божественный закон, а в дополнение к нему – положения и нормы, которые могли меняться в зависимости от сложившихся обстоятельств. Задача мусульманских правителей была не так уж проста. С одной стороны, им надлежало следовать традиционным нормам и установкам, с другой – удовлетворять потребности динамично развивающегося общества [Игнатенко 1994: 49].

Средневековые законоведы, анализируя проблему власти правителя, соотносили две категории – «политика» (*сийаса*) и «божественный закон» (*шариат*). Политика представляла собой административные меры, осуществляемые главой государства (халифом, султаном) и его наместниками. Эта политическая практика входила в противоречие с идеальной системой, предлагаемой шариатом. Мусульманские законоведы по-разному относились к проблеме «политика – шариат». Одни отвергали политику, считая, что занятие ею «противно основам, установленным шариатом». Другие, наоборот, слишком много занимались политическими вопросами, вследствие чего «преступали установленный свыше закон, обратясь к разным несправедливостям и порицаемым политическим нововведениям» [Игнатенко 1987: 25]. Третьи выбрали «золотую середину», объединяя политику и божественный закон.

Средневековый мусульманский законовед Ибн Таймийа принадлежал к третьей группе. Он является автором произведения именно

такой направленности – «Политика на основе шариата в улучшении правителя и подданных» («Ас-сийаса аш-шар‘иийа фи ‘ислах ар-ра‘й ва-р-раийа»). Предметом своего труда Ибн Таймийа избрал шариат как основополагающий принцип во взаимоотношениях правителя и подданных.

В эпоху Таймийи теология, философии и юриспруденция достигли значительного прогресса и положили начало различным школам и направлениям. Но политические разногласия и доктринальные различия ослабили единство мусульман и сделали мусульманский мир легкой добычей монгольских захватчиков [Haque 2007: 97]. В 1258 г. армия монголов под предводительством Хулагу-хана захватила Багдад. Халифат практически перестал существовать, но мамлюки восстановили этот институт в Египте: один из уцелевших членов рода был поставлен халифом, и династия номинально продолжала править в течение следующих двух с половиной веков до прихода тюрков-османов. Однако в действительности султан был фактически независим от религиозного авторитета халифа и нуждался в нем исключительно для освящения своей власти, которая зачастую носила захватнический характер. Признание халифом легитимности подобной власти подрывало авторитет шариата. Как следствие умма оказалась под угрозой распада. Вновь объединить ее могла только связующая сила шариата, который практически утратил свой статус основополагающего принципа мусульманского государства [Khan 2007: 106].

Название трактата Ибн Таймийи «Ас-сийаса аш-шарийа» следует понимать как политическую программу: управление на основе шариата, шариатское правление. Первостепенная задача состояла в реформировании общества и государства за счет восстановления роли шариата и согласования политической теории с практикой.

Ибн Таймийа с религиозной страстью и реформаторским рвением взялся за восстановление авторитета шариата и применение его к жизни общины. Законовед стремился приблизить современное ему общество к идеальной модели государственного правления. Шариат выступал в качестве устойчивого политического идеала, который был практически достижимым.

Говоря о шариате, Ибн Таймийа выделял три основных характеристики: 1) всеобъемлющий по характеру; 2) рациональный по сути; 3) полезный в осуществлении.

Всеобъемлющий характер шариата позволяет применять его во всех сферах жизни человека и общества. Поскольку шариат восходит к божественной воле, он является не только непререкаемым авторитетом, но и обладает неоспоримым здравым смыслом. Согласно взглядам мусульманских теологов, Бог не мог не руководствоваться интересами людей, создавая предназначенные им законы. Он не стал бы передавать своим творениям предписания, которые невозможно исполнить. По божественной милости закон направлен на предоставление людям всего необходимого для счастливой жизни [Makari 1983: 45].

Будучи арабо-мусульманским философом, размышляя об определенном образе жизни людей, гарантирующем благо, Ибн Таймийа призывал людей следовать божественному закону для достижения счастья. Во вступлении к трактату «Ас-сийаса аш-шарийа» он пишет: «Слава Аллаху, который ниспослал посланника своего для разъяснений и [ведения по правильному пути] и передал с ним Книгу и весы, чтобы вести людей к справедливости» [Таймийа 2007: 11]. Но если философы отводили ведущую роль в достижении счастья человеческому разуму, то Ибн Таймийа ставил на первый план веру в единого Бога и его почитание, которое должно было выражаться в выполнении его воли.

Главные принципы своей теории Ибн Таймийа выводит на основании двух стихов Корана. Во вступлении к «Ас-сийаса аш-шарийа» Ибн Таймийа пишет: «Послание основывается на двух айатах из книги Аллаха, велик Он и славен, и таковы слова Его, хвала Ему и величие: “Воистину, велит Всевышний возвращать владельцам имущество, которое было оставлено вам, [о, люди], на хранение; [велит] судить по справедливости, когда разбираете вы [тяжбы]. Как прекрасно то, чем увещевает вас Господь! Воистину, Всеслышащий Он, Всевидящий. О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику Его и обладателям власти среди вас. Если же [возникнет] спор между вами какой-либо, то обращайтесь с этим к Аллаху и Посланнику Его, если веруете вы во Всевышнего и в день Судный. Так будет лучше [для вас] и благоприятнее по исходу”» (Сура 4 «Женщины», айяты 58–59). Ученые говорят, пишет Ибн Таймийа, что первый айат ниспослан тем, кто наделен властью: они должны возвращать законным обладателям то, что им доверили и руководить по справедливости; а второй айат ниспослан подданным, которые должны подчиняться тем, кто обладает властью. Здесь Ибн Таймийа уточняет, что обязанность выполнять свой долг относится не только к правителям, но и к подданным. Подданные выполняют свои обязательства, когда следуют всем указаниям правителей, но только в том случае, если эти указания не входят в противоречие с шариатом.

Поскольку шариат представляет наивысший авторитет в руководстве государством, взаимное сотрудничество улемов и эмиров, по мнению Ибн Таймийи, имеет решающее значение. Термин «улемы» в данном случае употребляется в самом широком смысле слова и включает всех тех, кто, ввиду своих знаний и опыта, интерпретирует шариат должным образом и адаптирует его к реалиям времени и места. Эмиры – все те, кому надлежит подчиняться: правители, наместники, чиновники. Эти люди должны одобрять то, что повелевает Бог и запрещать то, что он порицает. Ибн Таймийа пишет: «Носители власти – двух видов: эмиры и улемы; и если они поступают правильно, то и [остальные] люди [следуют им и] поступают правильно» [Таймийа 2007: 305]. Улемы не составляют духовенство и не пользуются особыми привилегиями, но, благодаря своим знаниям в области права и сохранению наследия Пророка, они создают главный направляющий класс в обществе. В обязанности правителей, по мнению Ибн Таймийи, входит необходимость советоваться с улемами и прибегать к их помощи. А улемы, в свою очередь, должны такую помощь правителям оказывать. Взаимодействие правителей и законоведов обеспечивает эффективное осуществление законов шариата.

Ибн Таймийа не питал иллюзий относительно личностных характеристик правителя, не перечислял многочисленные качества, которыми тот должен обладать, тем более что правители, как правило, приходили к власти путем ее захвата, а не на основе выборов. Поэтому главным в руководстве уммой было надлежащее выполнение правителем его функций. Ибн Таймийа пишет: «Управление основано на двух вещах: силе и благонадежности; так сказал Аллах, велик Он и славен: “Лучше он других, кого бы ты ни взял себе, сильный и доверия достойный”» (Сура 28 «Рассказ», айат 26) [Там же: 27]. «Способность в управлении людьми сводится к знанию о справедливости, о которой говорится в Коране и сунне, и к способности проводить в жизнь постановления» [Там же: 28]. Понимая, что правитель не может один решать все государственные дела, поскольку нет ни одного человека, кто объединял бы в себе все необходимые для публичной деятельности качества, Ибн Таймийа советовал распределять обязанности между достойными претендентами и обращаться за помощью к улемам. Он пишет: «И имамы говорили: действительно, носителей власти – два вида, улемы и эмиры. Этой властью обладают религиозные лидеры и правители мусульман. Каждый из них должен выполнять то, что поручено ему. Первым следует подчиняться, когда они наводят порядок в вероисповедании и когда к ним обращаются для интерпретации Корана, сунны и других постановлений Бога; вторым (т. е. эмирам) следует подчиняться в вопросах джихада, осуществления наказания и подобных актов, выполнение которых завещал им Аллах» [Khan 2007: 140]. Роль улемов, таким образом, состоит в интерпретации и консультациях, поскольку правитель обязательно должен разъяснять истинные положения веры. Наряду с этим, улемы ограничивают власть правителя, не позволяя ей стать тиранической.

Однако Ибн Таймийа признавал значимость политического авторитета. Осуществление интересов людей возможно только в обществе, возглавляемом одним из его представителей: «Сказал Пророк, да благословит его Аллах и приветствует: “Если три человека отправились в путешествие, то они должны выбрать одного из них своим руководителем”» [Таймийа 2007: 308]. «И передал имам Ахмад в “Муснаде” со слов Абдаллаха ибн Амра о том, что сказал Пророк, да благословит его Аллах и приветствует: “Если трое оказались в пустынном месте, то надлежит им выбрать одного из них руководителем”» [Там же: 308]. Таким образом, Пророк считал, что даже в маленькой группе необходимо выбирать кого-то в качестве главы. Отсюда следует, что и в других объединениях людям надлежит поступать подобным образом. Ибн Таймийа пишет о том, что назначение правителя – это религиозная обязанность уммы. Бог установил, что люди должны поощрять одобряемое и запрещать порицаемое, что не может быть выполнено без власти и авторитета. Поэтому правитель важен именно как «инструмент», позволяющий претворять в жизнь божественные установления. Ибн Таймийа убежден, что в случае отсутствия правителя последствия для общества будут более тяжелыми, чем при власти несправедливого правителя. Это не значит, что законовед является сторонником теократической формы правления и считает власть правителя непогрешимой. Для него правитель – обычный человек, назначенный обществом и контролируемый положением, согласно которому его руководство должно основываться на принципах шариата. Правитель является «тенью Бога на земле», в том смысле, что он наделен достаточной властью и полномочиями для того, чтобы обеспечить поддержку и защиту всем нуждающимся.

Многие хадисы предписывают мусульманам бороться с несправедливостью и тиранией. Один из хадисов гласит: «Тот из вас, кто видит что-то недопустимое, должен изменить это своей рукой. Если он не может исправить это своим поступком, то ему следует осудить

это словом, если и это невозможно, то он должен осудить [такое положение вещей] сердцем, что является наиболее слабым проявлением веры». Существует также такой хадис: «Если люди видят тиранию и не останавливают того, кто совершает ее, то вероятно, что наказание Бога настигнет их всех» [Khan 2007: 171]. Суннитские теологи обсуждали, по крайней мере теоретически, возможность свержения недостойного правителя. Ибн Таймийа не рассматривает вопрос легитимности свержения имама. Правда, он пишет о том, что того, «кто отклонился от Книги, исправляют с помощью меча. Поэтому правота веры утверждается Книгой и мечом» [Таймийа 2007: 47]. Но законовед считал, что свержение правителя может привести к хаосу и нанести урон единству уммы. Как внешняя, так и внутренняя обстановка в государстве побуждали законоведа сохранять молчание по этому поводу. Пока глава государства поддерживал хотя бы видимость правления во имя мусульманской веры и выполнял возложенные на него функции, подданные должны были выказывать ему покорность [Вайсс 2008: 274].

Тем не менее, Ибн Таймийа много писал о справедливости имама. Он отмечал: «Один день со справедливым имамом лучше, чем 60 лет богопочитания», а также цитировал хадис Пророка, приведенный в “Муснаде” имама Ахмада ибн Ханбала: «Самый любезный Богу из творений – справедливый имам, а [самый] ненавистный из них для него – имам-тиран» [Таймийа 2007: 44]. Он также замечал, что в день Страшного суда только семь человек найдут защиту, первый из них будет справедливый имам [Там же: 45].

В эпоху Ибн Таймийи власть в государстве была сосредоточена в руках мамлюкской военной аристократии. Правители нуждались в поддержке со стороны улемов, особенно в тех случаях, когда вели войны или собирали налоги. В своей теории Ибн Таймийа фактически предоставлял мамлюкам пособие для реконструкции политической, социальной и религиозной жизни в обществе в соответствии с нормами шариата. Но его программа реформ сильно отличалась от существующей системы управления в государстве. Невозможно было воплотить эти реформы в жизнь без фундаментальных изменений политических и военных институтов мамлюкского султаната. Традиционный способ получения власти и ее распределения в мамлюкской системе управления был преградой в осуществлении идей политических реформ, предложенных Ибн Таймийей. В стремлении воплотить в жизнь божественные установления Ибн Таймийа фактически оправдывал абсолютизм власти правителя. По всей видимости, сохранение веры и единства общины для Ибн Таймийи имело первостепенное значение. Он считал, что в его время обеспечение порядка и соблюдение божественного закона возможно лишь под строгим руководством главы государства, произвол власти которого мог быть ограничен лишь авторитетом улемов. Вовлеченный в водоворот событий своей эпохи, Ибн Таймийа чувствовал необходимость защитить откровение, которое, на его взгляд, давало ответы на все вопросы, и необходимость руководствоваться традицией.

Литература

Источники

Ибн Таймийа. Ас-сийаса аш-шар‘ийа фи ‘ислах ар-ра‘й ва-р-раийа. Каир, 2007.

Коран / Пер. с араб. М.-Н. О. Османова. М., 1999.

Публикации

Вайсс Б. Дж. Дух мусульманского права. М., СПб., 2008.

Игнатенко А. А. Как жить и властвовать. Москва. 1994.

Игнатенко А. А. Средневековые «поучения владыкам» и проблематика власти // Социально-политические представления в исламе. История и современность. М., 1987. С. 21–44.

Haque S. Ibn Taimiyyah // Islamic Philosophy and Theology. Vol. IV. London, New York, 2007.

Khan Q. The Political Thought of Ibn Taymiyah. New Delhi, 2007.

Makari V. Ibn Taymiyyah’s Ethics. The Social Factor. Chico, 1983.

Rosenthal E. Political Thought in Medieval Islam. Cambridge. 1962.

М. Д. Мекерова

АБСОЛЮТНОЕ НАЧАЛО И ИДЕАЛЬНОЕ ТВОРЕНИЕ В СУФИЗМЕ: ГЕНЕЗИС – ГНОЗИС – СИНТЕЗ

Бог как абсолютное начало бытия и человек – высшая ступень мироздания – являются неизменными компонентами идеалистической системы, в которой творение стремится восстановить и постичь первичную взаимосвязь с творцом. Мистическая традиция суфизма подразумевает открытие Бога посредством самого Бога. Поскольку душа есть «искра Божества», она стремится к преодолению разобщенности

и приобретению цельности, полноты существования, что возможно только посредством выяснения истинной природы человека, постижения первопричины собственного «я». Как подчеркивает Абу Хамид Мухаммад аль-Газали (1058–1111), «познавший самого себя уже познал своего Господа!». Исходя из данного тезиса, следует вывод о том, что возможность постижения метафизической природы Бога заключается в познании собственного естества. Мистик спрашивает себя: «…что ты сам по себе, откуда ты пришел и куда идешь, для чего ты пришел на данное этапное место (*минзилгах*), зачем тебя создали, что есть твое счастье и в чем оно, что есть твое несчастье и в чем оно» [аль-Газали 2002: 9].

Согласно мистической традиции, суфий, постигший данную аксиому, приложив усилия для познания самого себя, впоследствии поймет, что суть «сердца» его «необыкновенна, драгоценна и происходит от сути ангелов», подлинный его источник «Владыка божественности», «оттуда оно пришло», в него «оно вернется» [Там же]. Приобщению к этой истине мешает «животная душа», или, как ее называет Джалал ад-Дин Руми (1207–1273), «*нафс-и аммара*» («душа, склонная [ко злу]»), «эго» человека, которое «не видит и не слышит Бога», призывая к фальшивому блеску мирской суеты. Но существует «разумная душа», посредством которой постигается абсолютный дух «сердца» и его источник. Именно при помощи «разумной души» мистики якобы получают знание о Боге, о мире. Джалал ад-Дин Руми считал «знание» одной из характеристик духа, поскольку способность к разумению есть проявление особенности, свойственной духовности, а не животному началу в человеке. Победа разума как констатация господства духа над «нафс-и аммара», есть способ необходимого возвышения очищенной ментальности мистика для познания Всевышнего. Разум, победивший «эго», именуется «всеобщим разумом» (*‘акл-и кулли*). Посредством него становится возможным обладание «внутренним видением» (*басират-и батин*), с помощью которого человеку открывается подлинная суть вещей и универсальное религиозное знание.

Претендующие на мистическое знание люди в первую очередь должны были выполнять все требования *шари’ата* – божественного закона, который содержит регламентацию обрядов, церемоний, актов поклонения, поста в месяц рамадан, хадж, т. е. всего того, что связано с внешними проявлениями религии (*и‘бадат*). Однако, согласно Абу-л-Касиму аль-Кушайри (986–1072), суфийскому автору, «любой обряд, если он не исполнен духа реальности, не имеет никакой ценности, и никакой дух реальности не может быть завершенным, если он не ограничен божественным законом» [Шиммель 1999: 32]. Ритуальная сторона поклонения предполагала четко осознаваемое внутреннее содержание, а именно ощущение сакральности ритуальных действий подчиненных идее обращения к высшей реальности.

Путь *тариката* предполагал использование системы психотехнических практик для мистического продвижения личности, в совокупности носящее название «стоянок» и «состояний». Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси подробно описывает данные категории в книге «Китаб ал-лума фи-т-тасаввуф» («Самое блистательное в суфизме»). Согласно суфию, «стоянка» – это «стояние (*макам*) раба перед Аллахом, сообразно служению Аллаху (*‘ибадат*), подвижничеству (*муджахадат*) и обращению к Аллаху (*инкита ‘ала-ллах*), которые определены ему», ведь «…нет среди вас никого без известной стоянки» (Коран 37: 164) перед Богом. А «состояния» – это то, «что нисходит на сердце, но не длится долго» [ас-Саррадж 1988: 141]. «Состояния» мистиков ислама следует понимать как интуитивно-эмоциональные «всплески», позволяющие пережить внутренние аспекты становления мюрида, а под «стоянками» – устойчивые формы изменения состояний сознания. Неофит, находясь на «стоянке» бедности, мог испытать «состояние» любви или «томления», что предполагало сознательный аскетизм, физический и нравственный, сопровождаемый кратковременными всплесками томления или любви к трансцендентной реальности.

«Истинная» любовь, согласно аль-Газали, может быть направлена только на нечто трансцендентное, совершенное и сущее, от духовного созерцания которого человек получал бы максимальное удовольствие, т. е. на Бога. Такая любовь дарует человеку надежду на вечность своего бытия через сопричастность вечному началу. Именно эмоциональное сверхнапряжение мистической любви может обещать человеку воссоединение со средоточием совершенства, растворение в нем и пребывание в блаженном видении истины. Более того, мистическая любовь предполагает гнозис запредельного, иррациональное познание объекта любви. Поэтому любовь суфия к Богу – это чувство, проникнутое наивысшим самозабвением, оно захватывает интеллект и сферу эмоции, сублимируя их в стремлении познать и приблизиться к Абсолюту. В этой любви элемент, казалось бы, иллюзорности приобретает наивысшее воплощение, ведь Бог не видим глазу, он не осязаем, и все, что знает человек о нем, почерпнуто из священных писаний. Опорой подобной любви может быть только субъективная вера – индивидуальная убежденность, которая позволяет неустанно искать пути ведущие к Божеству.

«Всякая вещь имеет влечение к своему началу и страстно желает возвратиться к своему источнику» – писал Шихаб ад-Дин Сухраварди в трактате «Язык муравьев» [Corbin 1978]. Мыслитель описывает состояние человека, забывшего свою истинную природу, с помощью метафор, говоря, что дух подобен царственной птице павлину, который заточен по воле Царя (Бога) в «кожаный мешок» (тело). Вследствие такого пленения, «куда бы он ни смотрел, он видел только свою грязную кожу и свое темное и неуютное жилище. Он привязался сердцем к ним и твердо внушил себе, что нет наряда почетнее кожаного мешка и места более приятного, чем дно корзины», и нет «другого совершенства и другого местопребывания, помимо этих». Однако птица иногда улавливала дуновение ветерка, приносящего воспоминание о каком-то ином существовании, и тогда «павлин испытывал удивительное наслаждение и приходил в сильнейшее волнение, как будто предвкушал радость полета и загорался страстью, но не знал, откуда эта страсть» [Там же: 56]. Со смертью плоти, с разложением «кожаного мешка», происходит освобождение Царем плененной птицы. Ас-Сухраварди приводит изречение из Корана (50:21), которое соответствует мистическому прозрению, освобождению души: «Теперь Мы сняли с тебя покрывало, и глаза твои зорки».

«Снятием покрывала» суфии называли восхождением к экстазу в состоянии «единения», где происходит преодоление материальной ограниченности, и иррациональный гнозис, который является следствием мистической любви. Любящий суфий стремится к небытию ощущений и восприятия окружающей действительности для созерцания точки вневременного инобытия в Боге, где «…познающий становится познаваемым, вернее, исчезают и познающий, и познаваемое, остается универсальное Ничто, или Все» [Смирнов 1993: 73]. Форму идеального познания суфиев Ибн Араби описывает как «водоворот» (*хира*), в котором личность «вращается… вокруг (духовного) полюса и не удаляется от него» [Там же], так как у круговорота вращения нет строго определенного начала и конца. Достигая центра «водоворота» (хира) суфий теряет свое индивидуальное бытие, достигая экстатического единения, познает, что «путь не отличается от цели; где начался, там и закончился, – в Боге», «мы сами определили себя через самих себя, но в Нем» [Там же].

Один из идеологов суфизма, Абу-сеид Тайфур аль-Бистами, писал: «Когда-то я заблуждался в четырех вещах. Я воображал, что избрал Бога, но оказалось, что выбор и знание Его при мне, любовь во мне и сердце Его я нашел в своем» [Казанский 1905: 58].

Состояние потери самоидентичности в Едином Ибн Араби называет стоянкой «совокупности» (*макам аль-джам'ийя*) [Смирнов 1993: 93], в котором человек получает «энергию» (*химма*), «свет» (*нур*) Бога. Ас-Сухраварди объясняет процесс экстатического единения и понятие «подобия» и «бесподобия» символикой Луны и Солнца. Луна (человек) говорит: «…мое тело – черное, гладкое и чистое, у меня [самой] нет никакого света. Но когда я стою напротив Солнца [Бога], то, в зависимости [от способа] этого противостояния, на зеркальной поверхности моего тела появляется образ [Бога] – подобно тому, как образы других тел появляются в зеркале, когда я смотрю на себя во время противостояния ему, то [вместо себя] вижу его, поскольку на мне отражается образ солнечного диска, и вся моя гладкая поверхность и мое лицо утопают в его свете. Поэтому, когда смотрю на себя, я вижу только Солнце… И если представить, что [это] зеркало имеет глаза и что оно смотрит само на себя во время своего противостояния Солнцу, то ясно увидит, что оно целиком [состоит] из Солнца» [Corbin 1978: 92].

Мистическая теософия суфиев предполагала, вследствие «обожения» человека, принятия «энергии», преображение человеческого естества до духовного совершенства. Концепция «совершенного человека» (*инсан ал-камил*) есть апофеоз мистической трансмутации, где в алхимической реакции «медь звенящая» превращается в золото. Аль-Халладж подчеркивал, что божественное единение – «это не результат разрушения личности мистикой, она ее совершенствует, обоготворяет, освящает, делая ее органом живым и свободным» [Massignon 1969: 114].

Однако «мистика, – по мнению аль-Халладжа, – этим же и заканчивается <...>, когда Создатель одаривает двух влюбленных новым созданием, они связаны с ним и дают ему все» [Nicholson 1921: 106]. Новое создание любви суфия к Возлюбленному Творцу – это рождение в нем совершенства. «В каждой эпохе он принимает образ наиболее совершенного человека… Его сердце – напротив божьего Трона (*ал-Арш*), его ум – напротив Пера (*аль-Калам*), его природа – напротив элементов» [Там же: 105]. «Совершенный Человек – это копия (*нускха*) Всевышнего… Это так, потому что Бог – это жизнь, знание, сила, воля, слух, зрение, речь и человек – все это вместе взятое» – писал Джили [Там же]. Совершенный человек, осуществивший свою изначальную теоморфность, по мнению мистиков ислама, в каждом новом поколении олицетворяет откровения Бога, и одним из них, например, являлся Мухаммад. Сухраварди такую личность называл «полюсом» (*кутб*), который рожден для религиозного и политического водитель-

ства в определенном историческом времени и месте. Абу аль-Касим описывал его как носящего имя Абдуллах – «слуга Всевышнего», титулованный как Шамсуддин – «подобный Солнцу». Согласно суфийской традиции, в каждую эпоху он рождается с именем подходящим его облику (*либас*) характерным для времени; истинное его имя Мухаммад. Идея существования *аль-хакикату-л-Мухаммадийя* («мухаммадовой истины»), вечной, перерождающей субстанции, носящей святость и пророчество, есть ни что иное, как идея достижения совершенства во плоти. Существование божественных признаков в «совершенном человеке» мистиками объяснялось «основным и суверенным правом необходимости существования», поскольку истина (*хакика*) «обозначается выражением» этих качеств в человеческом существе, а его «духовность (*латифа*) обозначается этими символами» [Там же].

Происхождение системы мистического преображения подразумевает достижение состояния «совершенного человека» (*инсан ал-камил*), в котором, как считают суфии, раскрывается тайна онтологического монизма (*вахдат ал-вуджуд*). Эта концепция определяет роль человека, его место и значение в мироздании как необходимой частицы, «венца творения», через которое Абсолют созерцает и любит самого себя, ибо человек для Бога становится «оком» самопознания.

В суфизме мистическая теология, психотехника и философия, взаимодополняя друг друга, замыкаются в единую систему, некий мистический «круг», попадая в который человек движется от своего «я» – *нафса* к степени духовного совершенства. Пройдя весь «круг» мистического преображения, личность оказывается в «исходной» точке, но уже в трансцендентной сущности своего «я» – в Боге, приобретая при этом гнозис «запредельного». Исламский мистицизм открывается нам как путь, средство, осознание теоморфной сущности человека, которую можно постичь через мистическое единение с Богом, в результате которого человек обретает божественное совершенство.

Литература

Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума фи-т-тасаввуф (Самое блистательное в суфизме) / Пер. с араб. С. М. Прозорова. М., 1988.

Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са‘адат (Эликсир счастья) / Ч. 1: Унван 1–4. Рукн 1 / Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. СПб., 2002.

Казанский К. Суфизм с точки зрения современной психопатологии. Самарканд, 1905.

Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М., 1999.

Corbin H. The Man of Light in Iranian Sufism / Tr. from the French by N. Pearson. London: Shambhala, 1978.

Massignon L. Opera minora . T. II. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

Nicholson R. A. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge: University Press, 1921.

И. Г. Микайлова

ИДЕАЛЫ И ИХ РОЛЬ В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКЕ ВОСПРОИЗВОДСТВА ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В современный период усложнения динамических социокультурных процессов с изменяющейся спецификой все большую актуальность приобретает изучение механизмов социокультурных трансформаций, которое базируется на законе самоорганизации социальных идеалов [Синергетическая философия 2009: 93–113] и методе дуальных оппозиций [Микайлова 2008: 116–127]. Новый методологический подход к изучению динамических трансформаций художественной культуры и осмыслению художественной деятельности как социокультурного основания самореализации членов сообщества с учетом закона самоорганизации этических и эстетических идеалов обусловил и актуальность качественно нового подхода к проблеме социокультурной динамики общества и его ментальности [Микайлова 2009: 419–425]

Результаты анализа специфики древнеегипетской цивилизации свидетельствовали о характерных для нее периодических глобальных, охватывающих все общество, сдвигах культурных ценностей, обеспечивающих прорыв в иное социокультурное пространство и утверждение в нем качественно новых возможностей и способностей человека к самореализации и самоопределению.

Настоящее исследование, базирующееся на такой прогрессивной методологии, как метод дуальных оппозиций и закон самоорганизации социальных идеалов, посвящено не только содержанию накапли-

ваемой культуры, доосевой логике мышления соответствующих субъектов и искусству как форме развития этой культуры, но и формам организации жизни и обусловливающим динамику их смены сдвигам культурных смыслов и ценностей.

Предлагаемый подход к осмыслению истории, формируемой группами людей, разрушающих доминирующие в обществе идеалы и утверждающих новые, оппозиционные, позволил нам вскрыть специфику цивилизации Египта (в качестве большого общества), состоящую в постоянном стремлении к самовоспроизводству в межполюсном пространстве кардинальной дуальной оппозиции. Один полюс этой оппозиции принадлежал локальному догосударственному обществу с доминировавшими в нем догосударственными идеалами, а другой – большому обществу с провозглашаемыми им новыми, оппозиционными идеалами. Промежуточное состояние такого общества характеризовалось процессами циклического воспроизводства утративших свою доминирующую роль догосударственных идеалов, препятствовавших утверждению качественно нового, синтетического идеала.

Специфическим отличием египетской ментальности служили культурно-этические основания государственности, рассматриваемые в качестве производного критического осмысления культурного опыта догосударственных сообществ, чья культура характеризовалась доминантой эмоционального опыта, ориентированного на синкретизм. По мере усложнения общества стала очевидной взаимообусловленность степени эффективности интерпретации культурного опыта степенью сложности массового интеллектуального аппарата, способного обеспечивать массовое освоение производных сдвига культурных смыслов. И поскольку интеллектуальный уровень культуры исторически культивировался в относительно ограниченной страте, обособленной от большинства, египетская ментальность не могла избежать исторического отторжения интеллектуальной логики. Египетская догосударственная культура ответила на обострившуюся потребность общества в развитии абстрактного мышления стремлением к воспроизводству пра-культуры вечного молчания (традиции подготовки к загробной жизни). Эта самобытная иносказательная природа египетского мышления с присущей ему ограниченной способностью к рефлексии и формированию конструктивной напряженности вне сферы действия эмоциональных механизмов служит одной из основных отличительных черт традиционной египетской ментальности.

Мемфисская государственность и ее идеалы

Если на ранней стадии формирования мемфисской государственности провозглашенный ею новый художественный канон еще предписывал динамику в изображениях правителей, о чем свидетельствуют, в частности, рельефы на сосудах из храма в Иераконполисе, один из которых показывает царя Менеса обезглавливающим врага, а другой – врывающимся в окруженный стенами город, повергающим врагов и покоряющим «Белый дом», символизируемый отрубленной головой с веревкой во рту, то уже начиная с Везеркафа[1] (2750–2743 до н. э.) и Сехуры (2743–2731 до н. э.), доминировавшие в пластическом искусстве динамические композиции сменились статическими. Подобные трансформации, с одной стороны, были обусловлены тем, что эпические образы мемфисских правителей становились основой традиционных сюжетов, посвященных героическим деяниям высших представителей правящего дома, а с другой, потребностью в превращении деяний реально существовавших членов общества в архетип правителя с перечнем его неизбежных подвигов в назидание настоящему и грядущему поколениям. Так, успех политики Фиопса I Мернера (2605–2584[2] или 2425–2405[3] до н. э.) был обусловлен широкой пропагандой сюжетов о правителе-герое, пришедшем на землю ради избавления египетского народа от кризиса. Многочисленные рельефы с изображением Фиопса I, поклоняющегося богам или сокрушающего врагов государства, можно наблюдать в каменоломнях Хаммамета, алебастровых копях Хатнуба и медных рудниках Заячьего нома.

Таким образом, на стадии формирования первой египетской авторитарной государственности искусство было ориентировано на художественное моделирование славы правителей, призванных стать мифом. Художественная летопись их деяний, окутанных ореолом божественного величия, служила цели вызывать восхищение у подданных и страх у врагов. Тем самым искусство становилось орудием формирования обобщающих смыслов, идеологически направленных на упрочение и развитие основ государственности.

---

[1] В русскоязычном написании имен богов и правителей Египта мы следуем латинской транскрипции, принятой профессором египтологии Берлинской академии, доктором Б. Штайндорфом [Steindorff 1926: 217–218].

[2] Согласно Дж. Брэстеду [Breasted 1910: 445–449].

[3] Согласно Б. Штайндорфу [Steindorff 1926: 217–218].

Фиванская государственность и ее идеалы

Процесс трансформации догосударственной культуры в государственную, растянувшийся в Египте более чем на три столетия, охарактеризовался возникновением промежуточных образований между большим обществом и локальными общностями, с одной стороны, и насильственным подавлением догосударственных укладов, с другой. Уже Аменеммес I (2000–1970 до н. э.) хорошо понимал, что до тех пор, пока в догосударственной культуре не сформируется представление о ценности государства, разделяемое членами сообщества, большое общество (государство с единоличной властью фараона) как целостный организм не сможет воспроизводить себя, поскольку догосударственная культура будет препятствовать развитию у членов сообщества абстрактного мышления, с одной стороны, и дифференциации индивидуального «я» и коллективного «мы» частных, групповых и коллективных интересов сообщества, с другой.

Идея единовластного правления в фиванском царстве предполагала единовластного правителя-фараона, в качестве персонификации государственной власти соединенного с абстракцией государства, что обеспечивало преемственность связи этого единовластного правителя со старейшиной рода. Но поскольку такая форма огосударствления догосударственной культуры предполагала двухполюсный (с участием номархов, вождей родовых уделов-номов), а не однополюсный (самодержавный) принцип реализации власти, она не могла не способствовать углублению социокультурного раскола.

Специфику художественного канона, провозглашенного фиванскими фараонами, составляла его взаимообусловленность требованиями реализации идеологических программ и политических установок государства художественными средствами. Тем самым искусство превратилось в орудие политической пропаганды. Об идеологической и пропагандистской роли, которое играло искусство в политической борьбе «Большого дома», красноречиво свидетельствуют рельефы на стенах храма в Гобелене, возведенного Ментухотепом III (Небхепетра) (2070–2024 до н. э.) в ознаменование победы над номархами Севера и Юга. На рельефах фараон-герой изображен сокрушающим мятежных вождей Южного и Северного номов и Девяти луков (правителей чужих земель).

Египетская милитаристско-самодержавная государственность и ее идеалы

Динамический процесс исторической эволюции в Египте, производным которого служила третья, милитаристско-самодержавная государственность, определялся дуальной оппозицией, один полюс которой был ориентирован на активное формирование качественно новой правящей элиты, а другой – на консервацию огосударствленных членов сообщества на уровне ценностей догосударственной культуры.

Новый сдвиг культурных ценностей ознаменовал правление фараона Аменописа III Великолепного (1411–1375 до н. э.). Аменописа III хорошо понимал, что формирующаяся государственная культура, отличающаяся стратегической нестабильностью, нуждалась в опыте, накопленном догосударственной культурой с присущими ей этическими и эстетическими идеалами. Производным подобных заимствований стала смысловая трансформация ценностей догосударственной культуры, ориентированная на освоение абстракции единого для всей империи, великодержавного Бога, идеологически цементирующего вновь сформированный социум. Так, переосмысление понятия «фараон» в качестве «правителя-наследника богов», следующих в направлении, указанных его мечом, служило производным синтеза составляющих религиозного и социального идеалов. Сдвигом культурных смыслов была обусловлена и трансформация титула фараона в «правителя, завоевавшего мир для бога», к идее которого восходила хилиастическая доктрина о наступлении тысячелетнего блаженства со Вторым пришествием Христа.

Тем самым утверждение идеи великодержавного Бога империи в качестве носителя социокультурного потенциала, служило цели укрепления и духовной консолидации государственной общности посредством провозглашения нового, оппозиционного религиозного идеала солярного монотеизма [Erman 1885: 70–83; Breasted 1910, I: 293–307].

Провозглашенный Эхнатоном новый синтетический религиозный идеал не мог не оказать соответствующего воздействия на формирующиеся этические и эстетические идеалы и обусловленный ими новый культурный канон, потребовавший отказа от традиционной условности и статики традиционного художественного стиля. Так, памятники являют нам фараона не воином, повергающим врагов, не триумфальным победителем, но семьянином, участником интимных домашних стен. Замечательным образцом может, в частности, служить раскрашенный

рельеф из известняка, изображающий Эхнатона и Нефер-нефру-Атон, преподносящую супругу белые лилии, или рельеф, на котором представлены фараон, его супруга и их шесть дочерей совершающими жертвоприношение Атону [Wiedemann 1891: 98; Steindorff 1926: 184], или, наконец, настенная фреска из дворца в Амарне, живописующая двух обнаженных дочерей Эхнатона [Steindorff 1926: 185].

Саисская авторитарно-милитаристская государственность и ее идеалы

Прорыв к четвертой, саисской авторитарно-милитаристской государственности был реализован в Египте в 663 г. до н. э. Псаммтихом I (663–609 до н. э.), правителем Саиса, которому удалось воспроизвести в Египте состояние относительного могущества посредством милитаризации гражданской жизни населения страны. Ориентируясь на воспроизводство авторитарной государственности, существовавшей в Египте до образования империи, Псаммтих I очистил традиционный пантеон египетских богов от всех ненациональных элементов и освободил традиционные ритуалы от имперских нововведений.

Нацеливая народ на воспроизводство традиционных идеалов догосударственной культуры, Псаммтих I не мог не осознавать скрытых опасностей, которые несла экстраполяция архаических стереотипов на новую социальную политическую ситуацию в стране. Попытки Псаммтиха I интегрироваться в традиционную канву догосударственной культуры обусловили формирование в художественном творчестве тенденций к воспроизводству традиционных сюжетов на качественно новом уровне, в частности, в пластике рельефа с использованием новых технических приемов, позволявших обогатить произведения новой трактовкой, новой динамикой и новыми элементами синтеза.

Заключение

Таким образом, предлагаемый с позиций синергетической философии истории подход, базирующийся на теории социальной самоорганизации, позволил нам решить следующие исследовательские задачи:

1) выявить ведущую роль идеалов в динамике социокультурных процессов;

2) вскрыть механизм динамической смены социальных, религиозных, этических и эстетических идеалов, согласно закону их самоорганизации;

3) осмыслить социальные идеалы, которые определяют соответствующие культурные программы, в качестве основы воспроизводства социальных и человеческих отношений в их динамике.

4) проанализировать основные причины распада четырех типов египетской государственности (мемфисской; фиванской авторитарной; имперской, самодержавно-милитаристской; саисской авторитарно-милитаристской);

5) подтвердить гипотезу о взаимообусловленности специфики каждого из типов государственности специфической природной цивилизации с присущими ей доминирующими социальными идеалами.

Литература

Микайлова И. Г. Специфика российской ментальности: идеалы и их роль в социокультурной динамике Российского общества // Россия: Тенденция и перспективы развития. М.: ИНИОН РАН, 2009. С. 419–425. (Вып. 4. Ч. 1).

Микайлова И .Г. Субъект идеи культуры в межполюсном пространстве дуальных оппозиций (Креативный человек и власть) // Философские исследования (2008). № 2. С. 89–104.

Синергетическая философия истории // Под ред. В. П. Бранского, С. Д. Пожарского. Рязань: Копи-Принт, 2009. С. 93–113.

Breasted J. H. Geschichte Ägyptens. Berlin: Verlag von Karl Curtius, 1910.

Erman A. Aegypten und Aegyptisches Leben im Altertum. Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1885.

Steindorff B. Die Blütezeit des Pharaonenreichs // Monographien zur Weltgeschichte. Bd. X. Bielefeld und Leipzig: Verlag von Delhagen und Klasing, 1926.

Wiedemann A. Geschichte von Alt-Ägypten. Calw und Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1891.

Д. Я. Примаков

СЕМЕЙНОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО ЕГИПТА В XX В. И ВЛИЯНИЕ ЗАПАДНОГО ПРАВА

Интерес к изучению шариата имеет разные основания в западных и мусульманских странах. Для западного ученого шариат представляет своего рода отражение мусульманской культуры, без понимания особенностей которой некоторые события современного мира останутся необъяснимыми. В то же время для мусульманского исследователя изучение системы шариата связано с практическим ее применением в законодательстве арабских стран. Многие арабские правоведы понимают шариат не только как высшую этико-правовую и историческую модель, но и как право, которое надлежит применять в современном законодательстве мусульманских государств [Ан-Наим 1992: 123]. Если же это невозможно на данном этапе, необходимо, по их мнению, рассматривать шариат как источник правовых положений, которыми следует заменять юридические нормы, заимствованные в разные периоды из европейского права.

Одним из первых, кто попытался изменить неравное положение женщины в браке и в семье, стал муфтий-модернист Мухаммад Абду (1840–1905). Для подтверждения этих слов обратимся к комментарию Мухаммеда Абду на аяты Корана, касающиеся полигамии, в суре IV «Женщины» [Абду 1911: 348–351]. Вот как он обосновывает утверждение, что на современном этапе общества полигамия приносит больше вреда, чем блага: «При возникновении ислама у многоженства был ряд достоинств, одно из которых – это укрепление связи родства со стороны отца, мужа, которые усиливали племенное единство. В тот период от многоженства было ущерба меньше, чем сегодня, поскольку религия была более сильна в душах женщин и мужчин, и ущерб, который причинялся одной женщине, не выходил за рамки ее ущерба. Однако сегодня ущерб распространяется и на ее ребенка, на отца ребенка и на всех остальных родственников и, как следствие этого, он (ущерб. – *Д. П.*) пробуждает злость и ненависть. Он пробуждает в ее сыне злость по отношению к своему брату (от того же отца, но от другой матери) и, тем самым, она побуждает своего мужа урезать в правах его сына от другой женщины… Я бы не был заинтересован в том, чтобы детализировать ущерб, вытекающий из многоженства, если бы этого не потребовали вещи, которые вызывают у верующих страх: например, воровство, прелюбодеяние, ложь, предательство, паника и подлог, и даже убийство, например, отцеубийство, сыноубийство, мужеубийство, женоубийство. Это все происходит и знакомо судам. Достаточно тебе знать об образовании женщины, которая не знает цену своему мужу, ребенку, она руководствуется своим мнением… На знатоков религии возложено судить об этом вопросе[1], особенно на знатоков ханифитской школы, в руках которых законодательные и судебные полномочия. Они не отрицают, что религия дана для пользы (*маслаха*) и для их блага, и что предотвращение ущерба (*аль дарар ва-аль дараар*) – это одна из основ религии. Если из чего-либо (полигамии) вытекает в какой-либо определенный период ущерб, который не вытекал в прошлом, тогда нет сомнений в необходимости изменить этот закон и сделать так, чтобы он соответствовал нынешнему состоянию, полагаясь на принцип (*каида*), который отменяет ущерб прежде принесения пользы. И сказал: исходя из этого, мы учим, что многоженство запрещено полностью (*мухррам кат'ан*), когда существует опасность неравенства».

Из этого отрывка понятны намерения автора комментария: с одной стороны, он хочет приблизить мусульманского юриста к европейской мысли либерального толка, достигшей на Востоке к тому времени апогея своей популярности. С другой – он руководствуется этическими идеями ислама, т. е. идеями справедливости и равенства. Вот как эти этические категории рассматривает Л. Сюкиняйнен [Сюкиняйнен 1997: 11–12]: «Стремление избежать причинения вреда является одним из исходных начал шариата. Оно тесно связан с идеей справедливости, четко сформулированной в Коране: "А когда вы говорите, то будьте справедливы" (6:153–152). Принцип справедливости в свою очередь лежит в основе идеи равенства, которая настойчиво и в различной форме приводится в Коране и в сунне. Например, одно из преданий (хадисов) гласит: "Люди равны, как зубья у гребня"».

К тому же М. Абду строит свою доказательную базу на апелляции к общественной пользе как критерию нефункциональности института полигамии. Вообще, принцип общественный пользы декларировался как реформаторами, так и консерваторами от права: это некий универсальный принцип, зависящий от абстрактного и субъективного понятия пользы, присущее каждой идеологии. Кроме этого, здесь хорошо продемонстрирован методологический инструментарий модернистов (общественная польза – *маслаха*, соответствие – *татбик,* необходимость – *дарура)*.

[1] То есть о полигамии.

Основным доводом необходимости запрещения института полигамии выступают чувства женщины, которые, как любые чувства, их нельзя измерить. А раз так, то чувства не могут быть равными: всегда человек кого-то любит больше, а кого-то меньше. Поэтому М. Абду исключает формальный подход как единственный критерий юридического суждения. Нововведение модернистов состоит в их внимании к чувствам, т. е. не только к формальным признакам правоотношений, но и к их морально-этическим составляющим. В учении модернистов чувства рассматриваются как объект юридического внимания.

И совсем по европейски звучат заключительные слова Мухаммеда Абду: «Я говорю: многоженство противоречит природной основе брака, ведь основа – это тогда, когда у мужчины одна жена, которая будет для него, также как он для нее, однако, многоженство – та необходимость (*дарура*), которая появилась в человеческом обществе, особенно среди таких воюющих наций, как исламская нация, и оно добавляется только по необходимости при условии отсутствия ущемления в правах. Существует дополнительная точка зрения на эту проблему: например, вопрос о логической обоснованности многоженства, а также вопрос: могут ли правители предотвращать ущерб многоженства через его ограничение…» [Абду 1911: 18].

В этом отрывке автор выступает скорее в качестве социолога, призванного выявить социально-правовые механизмы, обусловленные историческими предпосылками и национальной спецификой. Заслуга Мухаммада Абду, как и других *муджтахидов* XIX века, заключается в том, что они «реабилитировали» принцип *иджтихада*, «врата» которого были закрыты с IX в. [Hallaq 1986: 427], и говорили о необходимости приспособления шариата к изменяющимся условиям жизни. До модернистов ортодоксальный иджтихад проводился юристами и, в основном, самими муфтиями, действовавшими в обход бюрократизма. Их мнение не обладало законной силой, хотя признавалась сила их научности. Напротив, модернисты требовали институализировать иджтихад. Однако Мухаммад Абду полагал, что такое право должно принадлежать только профессиональным знатокам шариата: «Обязанность судить об этом вопросе лежит на улемах (полигамии. – *Д. П.*), и в особенности это обязанность ханафитской школы, в руках которой находится власть, а также на других школах» [Абду 1911: 349–350].

Согласно ханафитской юридической доктрине, мусульманин вправе устно отвергнуть жену, не прибегая к письменным свидетельствам и юридическому процессу. С другой стороны, мусульманка обладает небольшими возможностями расторгнуть не удовлетворяющий ее брак и убедить мужа дать ей развод. Как замечает Рон Шахам [Shaham 1994: 220], «его согласие обычно сопровождается отказом жены от всех финансовых прав после развода. Иногда жена, инициирующая развод, даже платит что-то наподобие компенсации мужу. Модернисты, полагавшие, что этот аспект является самым слабым местом, призывали предоставить женщине более широкий ряд возможностей для развода, и при этом гарантировать ей, что их расставание не будет столь зависеть от согласия мужа». Еще в 1899 г., как отмечает Дж. Андерсон [Anderson 1951: 272], египетский юрист и кади Мухаммад Шакир предлагал, чтобы молодым девушкам, мужья которых отбывают долгие срока в тюрьмах, гарантировалось расторжение брака на основании беспокойства за их целомудрие. Поэтому Мухаммад Шакир на имя Мухаммада Абду, впоследствии главного муфтия, подает прошение, в котором рекомендует принятие маликитской доктрины, поскольку в ней женщине предлагаются дополнительные основания для расторжения брака.

Эти воззрения нашли свое воплощение только в первой четверти XX в., когда в Египте, в рамках реформы законодательства о личном статусе, выходит в 1920 г. закон № 25, затем в 1929 г. следует закон № 29, в которых, в соответствии с маликитской доктриной, расширяются права женщины, и ей для юридического развода предоставляются четыре дополнительных основания.

Так, статья 9 закона от 1920 г. предоставляла женщинам права требовать отделение от мужа (*тафрик*), если ее муж заболевал хроническими заболевания, такими как сумасшествие или проказа, которые неизлечимы или излечимы только после очень долгого времени, и, таким образом, они могли навредить супружеской жизни [Shaham 1994: 220]. Тафрик – временный развод – можно сравнить с французским *separation* – процедурой раздельного жительства, который существовал еще до введения развода в эпоху Французской революции в 1792 г.

Статья 4 указанного закона указывает на возможность жены требовать юридического развода от мужа, который не в состоянии содержать ее. Если муж может доказать, что он находится в затруднительном финансовом положении, ему дается период сроком до одного месяца для исправления ситуации [Anderson 1951: 280].

Статья 6 закона от 1929 г. спорно определяет ущерб (вред) в качестве основания для юридического развода. Так, она предусматривала в случае, если женщина утверждает, что ее муж наносит ей вред

(ущерб – *дарар*), несовместимый с дальнейшим совместным проживанием, она вправе просить у *кади* (судьи) оставить супружеские отношения (*тафрик*), а после этого жена вправе просить окончательный развод (*талак*) при условии, что вред был доказан и все возможности для примирения были исчерпаны. Однако если *кади* отказывает ей в прошении, и после этого она заново подает свою жалобу без возможности ее доказать, *кади* назначает двух арбитров в порядке, предусмотренном статьями 7–11 указанного Закона.

Статьи 7 и 9 разъясняют статус арбитров: арбитры должны быть честными, предпочтительно происходить из семей сторон, участвующих в споре, а если это невозможно, то они выбираются из числа людей, имеющих опыт в урегулировании семейных споров. В статье 8 закреплены обязанности арбитров: они должны выяснить причины конфликта и всеми силами стараться примирить стороны.

Четвертым дополнительным основанием для развода по инициативе жены является отсутствие мужа без уважительных причин, сроком от года и более (статьи 12–14 Закона от 1929 г.).

Таким образом, для жены, инициирующей перед судом развод, благодаря двум Законам (от 1920 и 1929 гг.), появились дополнительные законные основания, которыми ранее она не располагала: 1) дефект мужа или болезнь, 2) невозможность содержать жену, 3) продолжительное отсутствие мужа (год и более) и 4) вред, причиняемый мужем своей жене. Перечень данных оснований представляет собой вид проступков, за совершение которых накладывается санкция в виде развода. Такая конструкция, по моему предположению, была почерпнута из французского законодательства. Еще кодекс Наполеона 1804 г. установил ограниченное число поводов к разводу, при наличии которых развод играет роль санкции. Таких поводов пять: супружеская измена, осуждение к тяжкому и позорящему наказанию, злоупотребление, жестокое обращение, тяжкое оскорбление [Вершинина 2006: 53]. Более того, закон 1884 г., восстановивший развод после его упразднения в 1816 г., воспринимался «как развод-санкция, он признавался только по доказыванию вины одного из супругов, состоящей в отступлении от супружеских обязанностей и делающей невозможным продолжение брачной связи» [Там же: 55–56]. В египетских законах (от 1920 и 1929 г.) три из четырех оснований для развода являются проступками, аналогичными тем, которые рассматриваются французским законодательством.

Касательно прелюбодеяния (*зина*), то, согласно мусульманскому закону, оно входит в область уголовных преступлений (*укубат*). «Особая общественная опасность данного преступления, – пишет Сюкиняйнен, – по мусульманскому праву обусловлена тем, что оно посягает на одну из основных охраняемых законом ценностей – продолжение рода, угрожая одновременно устоям морали и интересам семьи. Не случайно в Коране можно найти немало стихов, резко осуждающих прелюбодеяние. В нем также содержится обращенное к мусульманам решительное требование избегать этого греха: “И не приближайтесь к прелюбодеянию, ведь это — мерзость и плохая дорога!” (XVII. 34/32). Одновременно Коран предусматривает строгую и определенную меру наказания за это преступление: “Прелюбодея и прелюбодейку – побивайте каждого из них сотней ударов. Пусть не овладевает вами жалость к ним в религии Аллаха, если вы веруете в Аллаха и в последний день. И пусть присутствует при их наказании группа верующих» (XXIV. 2)» [Сюкиняйнен 1986: 187].

Осуждение к тяжкому и позорящему наказанию как причина для развода в Египте не могла существовать, поскольку статус мужчины (мужа) был практически непоколебим. Два других проступка, которые закреплены в египетских законах, но не имеют места во французском законодательстве, появились вследствие социально-экономических особенностей Египта. Невозможность содержать жену и продолжительное отсутствие мужа в семье катастрофически сказывалось на материальном положении не работающей жены и детей. Хотя такая причина для развода, как дефект мужа или заболевание, которая появилась в Османской империи еще в законе от 1915 г., не может классифицироваться как проступок, однако неизлечимая тяжелая болезнь мужа, которая не позволяла ему работать и содержать семью, приводила к тем же последствиям для жены, что и две предыдущих причины. Таким образом, согласно этим египетским законам, развод рассматривается как санкция за виновное поведение супруга. Он вводится только в качестве санкции против нарушения обязанностей, исходящих из брака. Проступки, совершенные одним из супругов, расцениваются как причина развода.

Впоследствии был принят закон № 77 от 1943 (наследство) и закон № 71 от 1946 г. («завещательный отказ»), в которых законодатели ставили перед собой задачу путем отбора среди элементов четырех суннитских правовых школ адаптировать исламское семейное законодательство к нуждам современности и улучшить статус женщины.

Однако с приходом к власти режима «свободных офицеров» в 1952 г. и до президентства Садата в 1971 г. реформаторская деятельность в этой области прервалась. В 1979 г. [Alami 1994: 116–136] президент Садат ре-

шает ускорить политический процесс, инициируя обсуждение срочного постановления, впоследствии принятого новым парламентом. Закон № 44 от 1979 г. пересматривает законы о личном статусе, в частности, в него были включены феминистические требования за весь период египетского феминистического движения. Новый закон был спорен как по содержанию, так и по методам, использованным режимом Садата в ходе его рассмотрения. Жена президента, Джихан Садат, была связана с прохождением этого закона, поэтому он известен как «закон Джихан».

Критики полагали, что египетский парламент имел мало шансов внести свои поправки в ратифицированный президентом закон. Однако в деле № 29 от 1980 («персональный статус») Мировой суд по защите личности постановил, что дело должно быть отдано на рассмотрение Верховного конституционного суда по вопросу конституционности резолюции, вводившей закон № 44 от 1979 г. Согласно этому закону, приостанавливалась на долгое время деятельность египетских судей.

На сессии 4 мая 1985 г. Верховный суд постановил, что закон № 44 от 1979 г. является неконституционным ввиду того факта, что данный нормативный акт принимался в чрезвычайных обстоятельствах, и обсуждение его проходило в отсутствие крайней необходимости (как требует того, п. 1 ст. 147 конституции), и поэтому он недействителен. Это решение стало главным ударом по реформаторам.

Однако два месяца спустя Хосни Мубарак ввел новое законодательство (вопреки возражениям руководства исламских фундаменталистов). Закон № 100 от 1985 г. был идентичен закону № 44 от 1979 г., за исключением главного пункта, который стал результатом компромисса между религиозными и феминистическими кругами: право жены на развод от мужа, который берет вторую (последующую) жену, не может быть автоматическим, а ставится в зависимость от решения суда. Необходимо также заметить, что в закон № 100 от 1985 г. из закона № 44 от 1979 г. перешло определение полигамии как одного из видов вреда, включенных в понятие ущерба (подробнее см.: [Bakar 1980: 69–71]). В 2000 г. появилась новая версия этого закона под названием «Новый закон о личном статусе» № 1 (*Канун аль-ахваль аш-шахсия аль-джадид*).

Литература

Абду М. Тафсир ал-Куран ал-хаким (Комментарий на священный Коран). Т. 4. Каир, 1911 (на араб. яз.).

Ан-Наим А. На пути к исламской реформации М., 1992.

Вершинина Е. В. Эволюция развития развода во Франции: история и современность // Актуальные проблемы международного частного и гражданского права / Под. ред. С. Н. Лебедева. М., 2006. С. 46–60.

Примаков Д. Я. Систематизация гражданского законодательства Египта (конец XIX – середина XX в.) // Правоведение (2005). № 5. С. 86–92.

Сюкиняйнен Л. Р. Мусульманское право: вопросы теории и практики. М., 1986.

Сюкиняйнен Л. Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М., 1997.

El Alami Dawoud S. Law № 100 of 1985 Amending Certain Provisions of Egypt's Personal Status Law // Islamic Law and Society (1994). N 1. P. 116–136.

Anderson J. N. D. Resent Developments in Shari'a Law № 5 (The Dissolution of Marriage) // The Muslim World (1951). Vol. XLI. P. 271–288.

Bakar I., Abu A. Recent Amendments to the Egyptian Family Law // Journal of Malaysian and Comparative Law (1980). N VII. P. 69–71.

Hallaq W. B. Was the Gate of Ijtihad Closed? // International Journal of Middle East Studies (1984). N 16. P. 1–41.

Shaham R. Judicial Divorce at the Wife's Initiative: the Shari'a Courts of Egypt, 1920–1955 // Islamic Law and Society (1994). Vol. I. P. 217–257.

Е. И. Серова

СНОВИДЕНИЯ В КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕГО ИРАНА. СЕМАНТИКА И СИМВОЛИЗМ СНОТОЛКОВАНИЯ
(по материалам сонника XIX в. «Та'бир-е хаб»)

Сновидения – одна из древнейших форм отражения и восприятия действительности человеческим сознанием, это ключ к тому, что можно назвать, согласно терминологии К. Г. Юнга, коллективным бессознательным. Сновидения как часть трансперсонального опыта человечества и традиция снотолкования присутствуют в каждой культуре и у каждого народа. Поэтому через осмысление того, что означал процесс сновидения для людей на Древнем Востоке, и того, как они воспринимали этот феномен, а также на основании данных исследований в области психологии, культурологии, истории, удастся прийти к частичному пониманию их системы восприятия окружающего мира.

То, что на Востоке такому явлению, как сон, толкование сна, уделялось довольно большое внимание – бесспорно: на это указывают

и многочисленные письменные памятники. В случае с иранской онейроскопической традицией мы встречаем богатый комплекс символов сна, а также очень значительный объем источников, в которых содержатся упоминания о пророческих сновидениях, сновидениях магического характера и их роли в истории.

Сам термин «сновидение» – по-персидски «хаб» (باوخ), «хабгозари» (یراذگباوخ) – одна из важных составляющих мироощущения древних иранцев. В персидской традиции сновидение, имеющее характер пророческого, можно охарактеризовать как сакральный канал, посредством которого происходит передача божественного откровения человеку. В снотолковательной традиции Древнего Ирана нам пока не удалось встретить специальных заклинаний для вызова сна (какие, к примеру, существовали в Древнем Египте) и сонников (они появляются несколько позже, уже во времена принятия ислама в качестве государственной религии). Изначально в Древнем Иране традиция онейроскопии не являлась традицией письменной, и судить о ней можно лишь по разрозненным упоминаниям о пророческих видениях в древних текстах. Часто толкование снов было одной из функций жреческого сословия – *мобедов*. Иногда встречается термин «толкователь сновидений» – «гозаранде-йе хаб» (باوخ ۀدنزاذگ). Скорее всего, это определение характеризовало людей, которые обладали способностью толковать сновидения, но специального, устоявшегося термина для обозначения данной категории, вероятно, все же не существовало.

Можно условно разделить практики сновидения в Древнем Иране на три вида:

1) сон как акт сохранения и рождения жизни (представления о сне как о источнике жизни, способе сохранения физического тела); в «Бундахишне»[1] говорится о сне, который наслал Ормазд на Гайомарда – первого человека, чтобы обезопасить его перед приходом Ахримана: «Ормазд нагнал на него сон, который длится столько, сколько произносят строфу [молитвы], а Ормазд создал сон в виде юноши в возрасте пятнадцати лет, ясного и высокого. Когда Гайомард встал ото сна, он увидел мир темным как ночь, и землю, подобно острию иглы, не оставшуюся [свободной] от вредных тварей» [Пехлевийская Божественная комедия 2001: 98–99]. Мы встречаемся в этом отрывке с одним из первых упоминаний о сне в древнеиранской мифологии, причем сне не обычном, а спасающим первого человека от гибели. Сон-процесс выступает здесь как спасение, как средство продления жизни, ниспосылаемое высшими силами. С подобным упоминанием сна в мифе о первом творении людей мы сталкиваемся и в древнееврейской традиции: древнепалестинский миф о Творении в одном из вариантов содержит рассказ о сотворении женщины во время сна первого мужчины. Яхве из глины создает человека, а затем из той же самой земли творит зверей и птиц, чтобы посмотреть, смогут ли они стать помощниками человеку. Но человек не может найти среди них своего помощника. Тогда «Яхве наводит на него магический сон (еврейское слово tardemah означает сверхъестественный сон), чтобы он забылся, и, взяв его ребро (соответствующее еврейское слово также означает бок), создает из него женщину» [Рак 1998: 99]. Пробудившись от своего сверхъестественного сна, мужчина признает в женщине свою половину, а потом дает ей имя Hawwah (Ева), что означает «жизнь». Сон-процесс, сон-состояние выступает здесь как спасение, как средство продления жизни, ниспосылаемое высшими силами;

2) пророческие сновидения (обычно это сны правителей, героев, предсказывающие их будущую славу и обретение власти). Примером пророческих сновидений могут служить сны матери Заратуштры – Дугду в произведении «Заратушт-наме». Поэма рассказывает о жизни пророка Заратуштры, причем довольно большой отрывок в ней посвящен снам, в которых Дугду видит будущее рождение Заратуштры и предвестие его пророческой миссии. Мы встречаем подобный сюжет в тексте Нового Завета (Евангелие от Матфея). Иосифу в сновидении была сообщена весть о рождении сына: «…Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого» (Мф 1:20). Также во сне божественная воля была явлена и волхвами: «И получив во сне откровение, не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою» (Мф 2:12).

«Шах-наме» Фирдоуси – также неиссякаемый источник по этой теме. Здесь есть около двадцати упоминаний о сновидениях древних персидских царей и героев. Каждое значимое событие в повествовании, прежде всего, предсказывается во сне, таким образом – это и художественный прием, придающий повествованию яркость. Но в то же время это и отголосок древних верований, вера в пророческий характер сновидения, в божественный промысел, в сакральность акта сновидения в Древнем Иране.

[1] «Бундахишн» («Сотворение основы») – произведение на среднеперсидском языке, содержащее космологические, космогонические, эсхатологические мифы и отражающее дозороастрийские и зороастрийские представления о мире. Комментированный и систематизированный пересказ утраченного «Дамдад-наска» «Авесты».

Например, известна версия о сне Заххака, где на него нападают три человека, бьют его по голове палицей в виде быка и заключают в темницу на горе Демавенд – что является предсказанием окончания его жестокого правления, начала правления Феридуна, потомка кеянидской династии. В переводе с персидского В. Державина и С. Липкина глава о сновидении Заххака звучит так:

«Трех воинов увидел царь во сне
Одетых, как знатнейшие в стране.
Посередине – младший, светлоликий,
Стан кипариса, благодать владыки,
Алмазный блеск на царском кушаке
И палица булатная в руке.
Он устремился в бой, как мститель правый,
Надел ошейник на царя державы,
Он потащил его между людей,
На гору Демавенд помчал скорей…» [Фирдоуси 1964: 64].

Заххак же, увидев такой ночной кошмар, сам толкует свой сон и предсказывает по нему будущее:

«Поймете вы, узнав про этот сон,
Что я отныне смерти обречен» [Там же: 65].

Он призывает для толкования мобедов – зороастрийских жрецов. Один из них, Зирак, толкует царю сновидение и говорит о будущем как о судьбе, которую уже невозможно изменить, говорит, что все в мире уже давно предопределено и даже царская воля здесь бессильна.

Еще один эпизод сновидения в «Шах-наме» – сон Сама, одного из прославленных богатырей в войске Феридуна. Всадник, увиденный им во сне, предупреждает Сама, что его сын Заль, оставленный им в пустыне, жив, и впоследствии он находит его, вскормленного сказочной птицей Симорг:

«В тоске заснув и скорбью омрачен,
Однажды ночью Сам увидел сон:
На скакуне арабском тропкой узкой
Наездник скачет из страны индусской,
О сыне подает благую весть,
Об этой ветви, чьих плодов не счесть.
Проснувшись, богатырь призвал мобедов
И речь повел, о сне своем поведав» [Там же: 101].

Пожалуй, самый живописный момент – описание сновидения Афрасиаба, царя Турана, где он видит пустыню, полную змей, и небо, полное орлов, как опрокидывают его знамя и сотни тысяч иранских воинов Кей-Кавуса захватывают его в плен, и как рассекает его пополам незнакомый витязь:

«В пустыне змеи полчищем ползли,
Орлы – на небе и земля – в пыли.
Поднялся ветер, тучи праха двинул,
Моей державы знамя опрокинул.
Потоки крови залили простор
И потопили царский мой шатер» [Там же: 345].

Геродот (V в. до н. э.), описывая исторические события в Иране, упоминает рассказы о многочисленных пророческих сновидениях. Это и сновидения Креза[1], предсказывающие смерть его сына, и сны Астиага, царя Мидии, говорящие о скором рождении Кира[2], и сон самого Кира – предвещающий его гибель: царю приснилось, что он видит старшего из сыновей Гистаспа[3] «с крыльями на плечах, осеняющим одним крылом Азию, а другим Европу» [Геродот 1999: 92].

3) инкубация (вхождение в состояние сна с целью получить видение, откровение, сон в специально отведенных местах, часто сопро-

[1] «Крез заснул, и тотчас предстало ему сновидение, которое провозвестило беду его сыну. А было у Креза два сына: один из них был калека, глухонемой; другой же по имени Атис далеко превосходил своих сверстников [доблестью]. Сновидение предсказало Крезу, что Атис погибнет, пораженный насмерть железным копьем. Когда Крез, пробудившись, пришел в себя, то в ужасе от сновидения решил, женив сына, впредь никогда больше не отпускать в поход, хотя обычно на войне тот был во главе лидийцев. Царь приказал также вынести из мужского покоя дротики, копья и другое подобное оружие и сложить во внутренних женских покоях, чтобы никакое висящее [на стене] оружие не упало на сына» [Геродот: 18].

[2] «Астиагу приснился сон, что дочь его испустила столь огромное количество мочи, что затопила столицу и всю Азию. Царь вопросил снотолкователей-магов [о смысле] сновидения. Когда маги точно разъяснили ему [значение] сна, царь понял и устрашился. <…> Как раз в первый же год после женитьбы Камбиса на Мандане Астиаг опять увидел сон: ему приснилось на этот раз, что из чрева его дочери выросла виноградная лоза и эта лоза разрослась затем по всей Азии. Об этом видении царь опять сообщил снотолкователям и затем повелел послать за своей дочерью, вскоре ожидавшей ребенка. По прибытии дочери Астиаг приказал держать ее под стражей и хотел погубить новорожденного младенца. Снотолкователи-маги объяснили ему сон так: сын его дочери будет царем вместо него» [Там же: 50].

[3] Старшим из сыновей Гистаспа, сына Арсама из рода Ахеменидов, был Дарий, который в это время находился в Персии.

вождающийся особыми приготовлениями, действиями ритуального характера).

Инкубацию можно сравнить с переходом в иные, «измененные» состояния сознания. Такая практика существовала на территории Ирана с древнейших времен. Так, в зороастризме было распространено употребление хаомы – напитка, изготовленного из сока священного растения. Во время исполнения религиозных ритуалов жрец под воздействием хаомы погружался в экстатическое состояние, возможно напоминающее состояние сна. Такой обряд, вероятнее всего, описан в «Арда Вираз намаге»[1]. Жрецы усыпляют праведного Вираза с помощью одурманивающего напитка, составленного на основе хаомы. В самом произведении эта сцена описывается следующим образом:

> «<…> и Вираз вымыл голову и тело, надел новую одежду, надушился благовониями, постелил новую чистую постель на соответствующее ложе, сел на чистую постель, освятил дрон, помянул души усопших и поел. Затем жрецы наполнили три золотых кубка вином с беленой Виштаспа и дали их Виразу… Он выпил вино с беленой, [будучи] в сознании, взял и уснул на постели. Душа Вираза вышла из тела на вершине Закона, [на] мосту Чинвад, а на седьмые сутки она вернулась и вошла в его тело».

Вираз впадает в сакральный сон ровно на семь дней, а его душа в это время путешествует по загробному миру.

Отметим здесь, что Вираз в повествовании совершает приготовления, связанные с погребальным ритуалом: пишет завещание, надевает чистую одежду, читает специально приготовленную для этого случая молитву; он готов к тому, что может не вернуться из другого мира. Хотя его всего лишь погружают в сон, он полагает, что душа его будет оторвана от тела, и, вполне вероятно, не сможет найти дороги назад. В этом событии отразился и тот комплекс древнейших представлений о душе-тени, которая рождается вместе со сновидением и путешествует по миру, пока сновидец находится в состоянии сна.

Особо следует подчеркнуть тот факт, что в Иране после арабского завоевания не только сохраняются все прежние традиции и верования в отношении сновидения, но, что самое главное, сохраняется сама онейроскопическая символика, а устная традиция оформляется в письменную. То есть наблюдается сохранение самой сути восприятия сна

[1] «Арда Вираз намаг» («Книга о праведном Виразе») – сочинение на среднеперсидском языке. Текст, возможно, был создан во времена последних Сасанидов, в частности, Йездигерда III (632–651).

как сакрального действа, что характерно для Востока в целом и что указывает на духовную преемственность в этой сфере. Об этом свидетельствует большое число сонников, которые были созданы в Иране уже в XIX веке, в эпоху правления династии Каджаров. К их числу относится и сонник «Толкование сновидений» («Та‘бир-е хаб») – изданный литографским способом во время правления Насер ад-Дин шаха Каджара (1848–1896) Мухаммадом Хунсари. Сонник хранится в библиотеке восточного факультета СПбГУ под шифром X II 251. Это довольно большой по объему текст, содержащий 47 страниц толкований символов сна. Текст написан каллиграфическим насхом[1], разбит на 53 главы, по тематике и символике сновидений.

Ценность такого источника довольно велика. Под более поздними его наслоениями находятся символы, которые отсылают нас к древнеиранской картине мира. Таким образом, «Толкование сновидений» содержит информацию, относящуюся к древнему периоду истории этой цивилизации. Символы сновидений и их толкования содержат в себе информацию об окружающем мире, о представлениях, свойственных определенной культуре на ранних этапах ее становления. В таких источниках, как персидские сонники XIX в., эти представления сохраняются в своеобразной «зашифрованной» форме.

В данном исследовании мы предприняли попытку выделить некоторые символы, которые, на наш взгляд, относятся именно к периоду древнеиранской истории. На их возникновение большое влияние оказали религия (зороастризм) и народные предания и верования, согласно которым возникает та или иная трактовка образа или знака сновидения.

Так, например, образ коня трактуется в соннике как величие, высокий пост, что, вероятно, связывалось с древним культом почитания этого животного и близости его к богам. «Если кто-либо увидит во сне лошадь, что садится на нее, то это говорит о величии и высоком положении; такой человек достигнет могущества и главенства» [Та‘бир-е хаб: 43]. В народных верованиях Ирана конь – символ власти, богоизбранности. Истоки таких представлений мы находим еще в ведийской мифологической традиции, в которой существовали братья Ашвины – солярные божества, отсюда и современное персидское слово – «асп» (конь, лошадь). У индоариев ритуальный праздник «ашвамедха» (принесение в жертву коня) символизировал продление и укре-

[1] *Насх* – один из самых распространенных видов почерка для записи языков, использующих арабский алфавит.

пление власти правителя. Мы можем привести в качестве примера Тиштрию – божество дождя и животворной влаги в древнеперсидской мифологии, персонификацию звезды Сириус в образе белоснежного златоухого коня.

Образ быка / коровы также довольно часто встречается в толковании сновидений. Бык – символ могущества, богатства, процветания, символ земледельческой культуры. Текст персидского сонника в этом случае содержит следующее: «Если кто увидит во сне теленка – обретет счастье. А его мясо, шкура и навоз означают богатство» [Там же: 32].

«Если кто увидит себя во сне сидящим на черном быке, значит, наяву займет высокое положение, обретет величие и власть» [Там же: 33].

Тотемические образы быка / коровы являлись символами плодородия, могущества и богатства в иранской традиции. Одним из первых сотворенных существ в зороастрийской мифологии являлся Первобык, из семени которого впоследствии рождается все живое. В персидской онейроскопической традиции символ коровы – это еще и женский символ, возможно, вследствие древнейших представлений о женщине как об источнике жизни, символе плодородия. Не случайно в зороастрийском пантеоне появляется богиня – Гэуш Урван («Душа быка») – покровительница стад. «Видеть во сне корову – предвестие того, что у сновидца будет добрая жена. И все подобное этому, что увидит во сне, означает то же самое. <…> Если увидит, что корова или газель освободились из его рук, то он даст свободу своей жене или служанке [Там же: 32].

Символ слона встречается еще в произведениях времен Сасанидов. Слон – символ обретения власти, величия. Если же обратимся к соннику, то мы увидим сохранение данной семантической традиции: «Мясо, шкура или бивни слона – все это означает богатство. Если увидит, что слон напал на него, то будет опасаться султана. Если же это была самка, то будет бояться жены султана» [Там же]. «Если упал со слона, значит, будет понижен в своей должности» [Там же].

Древние зороастрийские мифологические представления не могли не повлиять и на символизацию в «Толковании…» некоторых образов *храфстра*[1]: все змеи, мыши, лягушки при расшифровке сна приобретают крайне негативную окраску, видеть во сне подобные знаки – дурное предзнаменование. «Увидеть во сне мышь – к случайной встрече с женщиной, приносящей несчастья. <…> Если увидел, что змея

[1] Храфстра – демонические создания, порожденные духом Зла – Ангхро Манью.

заползла в его дом, то это означает бедствие» [Там же: 34]. Волк в зороастрийской мифологии низведен также до уровня храфстра, поэтому его образ в соннике негативен и предвещает бедствия и встречу с врагом: «Если увидит, что боролся с волком, то вступит в борьбу со своим врагом. Если победил, то и над врагом одержит победу» [Там же: 35]. «<…> если увидит во сне скорпиона – это значит слабого врага, клеветников и сварливую женщину. Если кто увидит, что скорпион ужалил его, то будет спорить с человеком низкого происхождения» [Там же].

Кошка в иранских сонниках осталась символом раздора, несмотря на известное почитание кошек среди мусульман. Приведем пример из текста сонника: «Видеть во сне, что убил кошку, означает победу над врагом. Если кошка укусит во сне, то это толкуется как трудности. Если кто увидит во сне шкуру, мясо или помет кошки, то это – имущество, приобретенное незаконно» [Там же].

В «Та‘бир-е хабе» встречается и обязательный символ процветания и богатства – образ вещей птицы Симург, который восходит к зооморфному божеству Сенмурву[1]. В тексте сонника толкования такого рода снов сводятся к следующему: «Если кто увидел во сне, что Симург разговаривал с ним, или что прилетел на крышу, то он обретет великое счастье, с ним произойдет удивительное событие. Говорят, что толкование такого сна – появление жены благородной, невинной и благочестивой» [Там же: 35].

Образ «Моста отбора» (*чинвад*) – один из основополагающих символов в зороастрийской мифологии и религии, это место, где вершится Высший суд, где определяется мера праведности того или иного человека. Он упоминается во многих произведениях как бытового, так и религиозного жанра. Образ моста Чинвад[2] впоследствии перешел и в арабскую традицию как «сурат аль-мустаким»[3], в таком виде он упоминается в первых главах сонника «Та‘бир-е хаб»: «Если кто-нибудь увидит во сне “сурат аль-мустаким”, и дела его идут плохо, то, по правде, они

[1] *Сенмурв* – фантастическое существо в иранской мифологии. Обычно изображался в виде крылатого пса с рыбьей чешуей, что символизировало его господство над тремя стихиями: водой, землей и воздухом.

[2] Мост Чинвад («Мост отбора») – в иранской мифологии мост через водную преграду, разделяющий царства живых и мертвых. В зороастризме распорядителем судеб на мосту Чинвад становится Заратуштра, провожающий по нему души праведных.

[3] صراط مستقيم («Сурат аль-мустаким», букв. «ровный путь») – мост через геенну, который могут перейти только праведники.

будут сопровождаться опасностью и страхом. Если увидит, что путь – правильный, и как сказано в Коране: "…и повел тебя прямым путем" [Коран 1990: (48:2)] и если увидит, что прошел "сурат аль-мустаким", то избежит всех бедствий. Если же увидит, что упал с него в ад, то все его имущество, а также семейство и государство будут ввергнуты в несчастье, и над его делами нависнет великая угроза» [Та'бир-е хаб: 11].

Таким образом, проанализировав семантику и символику снотолкования на материале персидского сонника, мы можем говорить о сохранении довольно большого комплекса древних иранских символов в соннике более позднего периода – XIX века, что свидетельствует о преемственности, следовании традициям духовных практик, так характерным для восточного мироощущения. В Иране традиция онейроскопии с течением времени не только не исчезла, но и была оформлена в традицию письменную, причем в ней сохранился довольно широкий комплекс древних, индоарийских и древнеиранских символов.

Литература

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2000.

Геродот. История / Пер. и примеч. Г. А. Стратановского. М., 1999.

Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского, М., 1990.

Пехлевийская Божественная комедия: книга о праведном Виразе («Арда Вираз намаг» и другие тексты) / Пер. и комм. О. М. Чунаковой. М., 2001.

Рак И. В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб., М., 1998.

Та'бир-е хаб, تعبیر خواب (Толкование снов) / Литография, составленная во время правления Насер ад-Дин шаха Каджара (1848–1896) Мухаммадом Исмаилом Хунсари / Пер. с фарси Е. И. Серовой. Библиотека восточного факультета СПбГУ (шифр. X II 251).

Фирдоуси. Шах-наме / Пер. с фарси В. Державина, С. Липкина. М., 1964.

J. Esots

THE IDEAL OF HUMANISM IN THE TEACHINGS OF SPIRITUAL KNIGHTHOOD (FUTUWWA / JAVĀNMARDĪ)

In his entry on humanism in the Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn states that «in its widest sense, the term "humanism" designates any philosophy concerned to emphasize human welfare and dignity, and either optimistic about the powers of human reason, or at least insistent that we have no alternative but to use it as best we can» [Blackburn 2005: 171]. Due to its optimistic view about human reason, humanism is also optimistic about the human nature. The substance of this optimistic view, probably, can be best expressed in the statement: «To be a human, means to be humane».

In my paper, I shall try to examine that view upon human nature, upon which the ethical teachings of *javānmardī* rest. What I understand here by the «ideal of humanism», is actually the ideal (= perfect) human nature. As the authors of treatises on javānmardī believe, it is the essential human nature considered in its initial – and final (= restored) – purity.

Modern Western Islamologists and Iranologists tend to treat *futuwwat* mainly as a social phenomenon, the rudiments of which, reportedly, can be traced back to the 9th century, while its institutional form appears during the reign of the Abbasid caliph Nāsir li-Dīn Allāh (577/1181 – 620/1233). In this social aspect, it is reasonable to regard futuwwat as the younger brother of Sufism, i. e., as an institution, created for those, who wanted to achieve a certain degree of spiritual perfection, but were not ready to tread the steep and thorny path of *taṣawwuf*.

In my view, however, futuwwat, like taṣawwuf, is, primarily and essentially, not a social phenomenon, but a certain stage of man's spiritual life, which every faithful human being must pass in his way to the Real (which definitely does not rule out a possibility to regard it accidentally as a social phenomenon). In this brief paper, I shall try to examine the ideal of humanism as it is perceived at this stage.

The literal meaning of the word *futuwwat* is «youth». The word is derived from the verb *fatiya* («to be young») and describes the state of one's being a *fatā* («a youth», «a young man»). Fatā is one who is not a *ṣabī* («boy») any longer and has not become a *shaykh* («old man») yet. As a technical term, it designates a person, who has actualized the human

perfections and spiritual energies, thus returning his inborn nature (= innate disposition) (*fiṭrat*) to its initial purity[1].

Shams al-Dīn Muhammad Āmulī, the author of the encyclopaedic work «Nafā'īs al-funūn», writes in the chapter on futuwwat:

«…from the point of view of the true meaning, *fatā* is the one who has reached the perfection of his inborn nature and the end of what is his perfection. Consequently, as long as the servant is predominated by his caprice (*hawā*) and [bodily] nature, and the muddy admixtures of the mortal human being (*bashar*) are manifest in it (his nature. – *J. E.*), he is in the rank of a boy (*ṣabī*). When he ascends from this station and his inborn nature becomes free from the adversities and maladies of the soul, and the deficiencies and evil attributes, he reaches the rank of the youth (*fatā*), because the faculty of the meaning of the human being has reached its perfection in him, and the virtues have been actually obtained by him, [in the same way] as formal faculties and bodily perfections are [fully] obtained by a youth. And "the young man" (*javānmard*) is called "the master of heart" (*ṣāḥib-i dil*), because, when the inborn human nature reaches its perfection, it is called "heart", therefore [God] said: "Behold, he (Abraham – *J. E.*) approached his lord with a sound heart" (37:84) [Qur'an 2000: 377]; and when he ascends from the station of heart and, through the manifestations of the Divine Attributes, the attributes of heart are obliterated from him, and he reaches the station of spirit (*rūḥ*) and becomes the master of witnessing (*ṣāḥib-i mushāhada*), he obtains the rank of "old man" (*shaykh*), because *shaykh* is one whose bodily faculties have become weak, whose blackness (i. e., black hair – *J. E.*) has changed to whiteness, and who has approached the [state of] annihilation (*fanā'*), and the master of witnessing has also approached the [state of] annihilation and, through the [illuminations of the] divine lights, the darkness of his attributes has become white and illuminated, and his faculties and attributes, through the [predominance of the] attributes of the Real, have become weak and insignificant. Hence, beginning of *walāyat* ("friendship") is impossible before reaching the end of futuwwat ("valour")» [Āmulī 1991: 60–61].

As we see, futuwwat is regarded by the author as a middle station between the stations of boy and old man, or those of novice and master. Fatā is one, who is at the mid-point of the path. Hence, futuwwat is by no means the ultimate limit of perfection, accessible to human being. Rather, it

[1] To some extent, the notion of futuwwat can be, perhaps, conveyed by the English word «valour», in which case *fatā* itself should be rendered into English as a «valiant man». This, however, would be a very vague and approximate translation.

is a propaedeutic (introduction) to Gnosis (*'irfān*) and Sufism (*taṣawwuf*)). The main objective of fatā is to restore his inborn nature (fiṭrat) to its initial purity, before it, as God's trust (*amāna*) to the human being, must be returned to its true owner.

Hence, the proper region of humanism (and moral philosophy) is the station of futuwwat. Henry Corbin was, therefore, absolutely right when he wrote that, in the Islamic thought, «the moral philosophy, together with the highest possible ideal (i. e., the ideal of humanism. – *J. E.*) it can suggest, should be sought in the treatises on futuwwat» [Ibid.: 8].

Several personages in the Qur'an are described as fatā (pl. *fitya*). One of them is Abraham, described thus in the verse: «They (the people of Abraham's tribe – *J. E.*) said: "We heard a *fatā* ('youth') talk of them: he is called Abraham"« (21:60) [Qur'an 2000: 267]. Another (collective one) is the companions of the Cave, called fitya in the following two verses: 1) «Behold, *al-fityatu* betook themselves to the Cave: they said: "Our Lord! Bestow on us mercy from Thyself and dispose of our affair for us in the right way!"» (18:10) [Ibid.: 235]; 2) «We relate to thee their story in truth: they were *fitya* who believed in their Lord, and We advanced them in guidance» (18:13) [Ibid.: 236]. Though the literal meaning of the word – «a youth» – is applicable in all cases, it should be noted that both Abraham and the companions of the cave are portrayed in the Qur'an as the true professors of God's oneness (*muwaḥḥidūn*) and the defendants of God's case in front of their people, not merely as «young people», i. e. physically unripe individuals.

Elsewhere, the Qur'an tells us about the Covenant that was concluded between God and the children of Adam: «When thy Lord drew forth from the Children of Adam – from their loins – their descendants, and made them testify concerning themselves [saying]: "Am I not your Lord [who cherishes and sustains you]?" – they said: "Yea, we do testify!" [This], lest ye should say on the Day of Judgement: "Of this we were never mindful"» (7:172) [Ibid.: 132]. Hence, it is evident that the futuwwat of Abraham and the companions of the cave lies, first of all, in their faithfulness to this preeternal agreement – the Covenant of *Alastu* (*Alastu* meaning «Am I not» in Arabic). Fatā is one who remains faithful to the agreement in whatever circumstances. Hence, faithfulness (*wafā'*) is apparently his most important characteristic. It is impossible for him to choose any associates to God, as his tribesmen have done, since, by doing so, he would break his word: «Yea, we do testify!» This does not in any way contradict the definition of *futuwwat* which was given above («the achievement of the perfection of

man's inborn nature»), since faithfulness to his Lord constitutes the very essence of the servant. Abraham and the companions of the cave could only remain faithful to their Lord in the given exceptional circumstances due to the purity and perfection of their inborn nature

Among other deeds of Abraham, which characterize him as a fatā, at least two should be mentioned: 1) his establishing the habit of sacrifice by offering to God his son Isaac; 2) his establishing the custom of hospitality (remember the well-known biblical story of his hosting the angels disguised as youths).

Faithfulness to the vow (which is alluded to in the afore quoted verse of the Qur'an: «Am I not your Lord?» – «Yea, we do testify!») is commonly understood as the restoration of the initial purity of the inborn nature (or obtaining «the second purity», if you like). This restoration, being itself an affair of faith, constitutes the basis and fundament of the moral code of futuwwat, since fatā's relationship with God is the basis of his relationship with what is «other than God». Again, the secret of the uniqueness of man's inborn nature lies in his unique capacity to know God's Essence through the knowledge of the Names and to profess and truly understand His oneness (which is the oneness by reality).

There are two kinds of faithfulness: faithfulness to God and faithfulness to creation (the former being the essential faithfulness and the latter – the faithfulness «by following», i. e., the latter being the concomitant of the former). What we have spoken about thus far, is faithfulness to God (i. e., faithfulness which is manifested through the properties (= rulings) (*aḥkām*) of the agreements of faith). As for the faithfulness to creation, it consists in «gripping the firm rope of love and holding fast the strong bond of attachment (*mawaddat*), which was bound in compliance with the ruling of spiritual interrelation and pre-eternal union in the origin of the inborn nature» [Kāshānī 1991: 40]. This latter faithfulness should be understood as showing solicitude (*'ināyat*) for the necessities of the rulings (= properties) of love and brotherhood and observing the rights of friendship and companionship – which, in turn, is manifested as the quality of *īthār*, i.e., giving preference to the benefit of the other over one's own advantage. This sort of preference is considered to be the highest degree of generosity – that, by showing which the benefactor puts his own life into peril (e. g., by giving the last mouthful of water to a companion while travelling across the desert, with no sight of water nearby).

In the Qur'an, we find the expression *yuwthirūna 'alā anfusihim* («give [them] preference over themselves»):

> «But those (i. e., the *anṣār*, the faithful of Medina. – *J. E.*) who, before them (the *muhājirūn*, i. e., the emigrants from Mecca. – *J. E.*), had homes [in Medina] and had adopted the Faith, show their affection to such as came to them for refuge, and entertain no desire in their hearts for things given to the [latter], but give them preference over themselves, even though poverty was their [own lot]. And those saved from the covetousness of their own souls – they are the ones that achieve prosperity» (59:9) [Qur'an 2000: 477].

Hence, one is encouraged to believe that such preference, as the habit of the truly faithful, was established in the very beginnings of Islam, and that giving preference to the benefit of the other over one's own advantage was one of the basic ethical principles of the early Muslim community.

Īthār is as well a trait the early Sufis were famous for. One will recollect the story about Abū 'l-Husayn al-Nūrī (d. 295/907 or 908). Along with a number of other Baghdad Sufis, he was denounced for being a heretic and sentenced to death. When he and his companions were taken to the place of execution, the executioner wanted to execute Nūrī's fellow Sufi Raqqām first, but Nūrī took his place and asked to execute him instead of Raqqām, because, as he put it, since his path (*ṭarīqat*) was based on giving preference (*īthār*) [to the benefit of the other over that of his own] and life was the dearest thing [to him], he wanted to sacrifice the few remaining moments of it for the sake of his brothers [Hujwīrī 1926: 237][1].

There are three chapters (42, 146 and 147) concerning futuwwat in Ibn al-'Arabī's magnum opus «al-Futūḥāt al-makkiyya» («Meccan Openings»). To Ibn al-'Arabī, fatā is a man who knows the measure (*qadar*) of the things and gives to each of them its proper share. Interestingly, of all aforementioned characteristics of the fatā, he seems to give the utmost importance to īthār, i. e., «[giving] preference». Thus, in the opening verses of the chapter 146 («On the knowledge of the station of futuwwa and its mysterics»), he states: «*Fatā* is the one whose adornment is īthār» [Ibn 'Arabī 2: 231].

There are two kinds of faithfulness – faithfulness to God and faithfulness to creation. The faithfulness to creation (in particular, to other human beings) consists in observing the rights of friendship and companionship – which, in turn, is manifested as the quality of *īthār*, i. e., giving preference

[1] Nūrī then explains why he prefers this world to the hereafter: the former, he says, is the abode of service (*khidmat*) while the latter is the dwelling-place of nearness, and nearness cannot be gained in any other way except through service.

to the benefit of the other over one's own advantage. Faithfulness to one's companions of the Covenant of Alast (i. e., to every fellow human being and to humankind in its totality) and preferring them to oneself, thus, appear to constitute the substance of the ideal of humanism, as it presents itself in the javānmardī teachings. The idea was given a form of motto by Hāfiz in the following line: «Use every opportunity [that presents itself] to do good to the companions!» (*Nīkī be jā-i yārān furṣat shumār, yārā!*) [Hāfiz 1996: 18].

Bibliography

'Abd al-Razzāq Kāshānī. Tuḥfat al-ikhwān fī khasā'is al-fityān (The Gifts of Brethren Concerning the Character Traits of the Valiant [Men]) // Risā'īl-i javānmardān (Treatises of the Valiant Ones) / Ed. and with prolegomena by M. Sharrāf. French introduction by H. Corbin. Tehran, 1370 / 1991.

'Alī Ibn Uthman al-Jullābī al-Hujwīrī. Kashf al-maḥjūb (Unveiling the Hidden) / Ed. by W. Zhukovski, Leningrad, 1926.

Blackburn S. Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford, 2005 (3rd ed).

Chittick W. C. Sufism: A Short Introduction. Oxford, 2000.

Ḥāfiz-i Shīrāzī. Dīwān. Tehran, 1375 / 1996.

The Holy Qur'an / Tr. by Abdullah Yusuf Ali. London, 2000.

Ibn al-'Arabī. Al-Futūḥāt al-makkiyya (The Meccan Openings). In 4 vols. Beirūt (non dated).

Shams al-Dīn Muhammad Āmulī. Risāla-i futuwwattiyya az «Nafā'īs al-funūn» (The Treatise on the Valiant Ones from the «Subtleties of the Sciences») // Risā'īl-i javānmardān / Ed. and with prolegomena by M. Sharrāf. French introduction by H. Corbin. Tehran, 1370 / 1991.

Иудаика. Христианский Восток

Ф. Г. Беневич

ОСОБЕННОСТИ ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ ФЕОДОРА АБУ-КУРРЫ

Феодор Абу-Курра, епископ города Харран в конце VIII – начале IX в. – один из важнейших деятелей арабского христианства во времена исламского владычества. Он одним из первых христианских богословов начинает полемизировать с мусульманами на арабском, греческом и сирийским языках и в то же время ведет активную полемику с приверженцами других христианских вероисповеданий, в первую очередь с монофизитами, а также с несторианами и монофелитами, отстаивая нормативное для халкидонитов исповедание.

Основное наше внимание в данной статье будет уделено содержанию и особенностям его полемики с монофизитами, в основном на материале трактата «О терминах» [PG 97:1469–1492].

В этом трактате Абу-Курра критикует монофизитов-севириан, пытаясь убедить своих оппонентов, что употребляемая ими терминология неверна, а также отвечая на возможные нападки с их стороны на терминологию халкидонитов.

Прежде всего Феодор Абу-Курра разделяет все термины «на те, что относятся к философии, и на те, что относятся к логике». К первым он причисляет такие термины, как «человек», «живое существо», «Петр», «сущность», ко вторым – «род», «вид», «природа», «сущность». Под философскими терминами Абу-Курра понимает слова, «которые одновременно с тем, как их произносят, предоставляют тому, кто внимает [возможность] постигать что-то определенно (конечно, исключая омонимию), так что он (внимающий – *Ф. Б.*) не может думать ни о чем другом, кроме как об определяемом предмете[1]. Всякий

[1] Ср.: «…и спросившему о сущности человека, что есть человек ответом будет не «вид», а «живое существо» (οὐ μὴν ἐν τῷ τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος τῷ ἐρωτῶντι περὶ

же произнесенный логический термин не предоставляет тому, кто внимает, [возможность] постигать что-то определенно, поскольку он относится ко множеству различных предметов». Стоит отметить, что уже Порфирий отличал термин «род» от термина «живое существо». Следуя за Александром Афродисийским, он называл одни термины, например, «род», *привходящим* указанием на *общность* других, например, «живого существа» (V. 4, I. 32, I. 22) [Porphyrius 1887: 80–81], постольку, поскольку живое существо перестанет быть родом, если в него будет входить только один вид. Последующие авторы развили его точку зрения, или, как полагает А. К. Ллойд, опирались на другой, утерянный трактат Порфирия. Дексипп, Аммоний и Иоанн Филопон считали логические термины терминами второго порядка, т. е. терминов, характеризующих термины «человек», «живое существо», и указывающими на соотношение этих последних терминов с предметами, в отношении которых они предицируются [Lloyd 1998: 39]. Дексипп называет их «имена имен» (ὀνόματα ὀνομάτων) (I. 33) [Dexippus 1888: 26], Аммоний же говорит, что «“род” характеризует “живое существо” в отношении привходящего и по отношению [термина к объекту]» (τὸ γὰρ γένος τοῦ ζῴου κατὰ συμβεβηκὸς καὶ κατὰ σχέσιν κατηγορεῖται) (I. 12–13) [Ammonius 1895: 31]; и Иоанн Филопон последовал в этом за своим учителем (V. 13. 1) [Joannes Philoponus 1898: 39]. Таким образом, очевидно, что Абу-Курра заимствует у своих предшественников, скорее всего, либо у Филопона, как одного из главных своих оппонентов, либо у Порфирия, подобное деление терминов, и вводит для них, по-видимому, впервые, название «логические». Стоит также особо отметить то, как Абу-Курра понимает слово «сущность». Он относит его и к логическим, и к философским терминам – к первым, если оно служит определением для таких наиболее видовых видов, как «человек», а ко вторым, если оно понимается в общем как «сущее» [PG 97: 1472D – 1473C].

Итак, воспользовавшись этими терминологическими выкладками, Абу-Курра пытается опровергнуть мысль Севира о том, что природа (в частном ее понимании) есть ипостась.

Затем наш автор приступает, как нам кажется, к полемике с Иоанном Филопоном. Здесь он старается доказать, что исчисление двух предметов, как «два», если один исполняет другой, невозможно (ср.: [Абу-Курра. Послание к армянам 2009: 215]). Тем самым он разрешает

τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἥτις ἐστὶν ἀποδοθείη ἂν ὅτι εἶδος, ἀλλ’ ὅτι ζῷον) (V. 4. 1) [Porphyrius 1887: 81].

противоречия, которые усмотрел в севировой (как впрочем, и в халкидонитской) системе Иоанн Филопон.

В остальной части трактата автор рассматривает учение Севира об общей и частной сущности, опровергает его, а взамен предлагает терминологию каппадокийцев и Иоанна Дамаскина (впрочем, не называя их), согласно учениям которых, существуют только общие сущности, проявляющиеся в индивидуумах[1]. Стоит отметить, что Абу-Курра отдельно подчеркивает разницу между ипостасью и ипостасными особенностями – один из пунктов, из-за неправильного понимания которого, с нашей точки зрения, по-видимому, возникла идея частных сущностей. Также Абу-Курра рассматривает учение о единой сложной природе Христа и приводит свои аргументы против него [PG 1489C – 1489D].

В других своих трактатах, направленных против монофизитов – «Послание к армянам» [Абу-Курра. Послание к армянам 2009: 211–221] и «О единении и воплощении» [Абу-Курра. О единении и воплощении 2009: 221–226] – Феодор Абу-Курра упоминает многое из того, что он раньше излагал в трактате «О терминах», но не вдается глубоко в доказательство правильности употребляемой им терминологии. Здесь нам представляется интересным множество образных примеров, приведенных автором для более легкого понимания. С точки зрения истории естествознания, интересен пассаж, где Абу-Курра описывает обмен веществ, происходящий в каждом человеческом теле, в том числе и во Христе.

Возвращаясь к трактату «О терминах», стоит упомянуть геометрический пример с кругом, который он приводит, объясняя существование общих идей (общих сущностей, потенций) до их конкретного воплощения в индивидуумах [PG 97: 1485C – 1485D]. То есть во многом целью автора является не только полемика с оппонентами и выстраивание четкой терминологии, но и понятность богословия для читателя. С другой стороны, эти примеры можно считать еще одним способом доказательства – по аналогии.

Феодор Абу-Курра практически не употребляет прямых цитат из святых отцов в своей христологической полемике[2], в отличие от по-

[1] Подробнее о существовании двух терминологических систем, возникших у неоплатонических комментаторов Аристотеля, см.: [Lloyd 1998: 69–74].

[2] Напротив, в своем трактате «В защиту иконопочитания» Абу-Курра прибегает к авторитету святых отцов, хотя и не столь часто, как это делали другие авторы, писавшие на ту же тему. Он один раз ссылается на св. Афанасия, цитирует (не называя его) прп. Иоанна Мосха и приводит цитату из Евсевия Кесарийского.

давляющего большинства христианских богословов. Более того, во многом христологическая полемика была связана с богословием св. Кирилла Александрийского, а Абу-Курра в своем довольно обширном корпусе сочинений упоминает его всего один раз [Абу-Курра. О единении и воплощении 2009: 216]. Из всех отцов он цитирует два раза Григория Назианзина, причем самые общеизвестные места (см.: [Абу-Курра. Послание к армянам 2009: 214]).

Итак, мы можем выделить три основных особенности христологической полемики Феодра Абу-Курры с монофизитами:

1) попытка выстроить четкую терминологию, опирающаяся, как нам кажется, не только на труды оппонентов, но и на труды таких неоплатонических комментаторов Аристотеля, как Порфирий, Аммоний, Иоанн Филопон;

2) обилие сравнений и образов, которые могут быть объяснены как попытки либо облегчить читателю понимание сложных богословских рассуждений, либо как способ доказательства по аналогии;

3) почти полное отсутствие цитат из святых отцов.

* * *

Таким образом, мы видим, как в новой для православия культурно-политической ситуации, когда оно перестает быть государственной религией великой империи, а становится лишь одной из нескольких религий исламского государства, в котором в те времена резко увеличивается интерес к античной и позднеантичной философии, возникает особенный, отличный от характерного для византийских богословов способ ведения полемики; пересматриваются нормы ведения христологической полемики. Иными словами, наш автор твердо следует идеалам своей традиции, но понимает ее не внешним образом, ссылаясь на авторитеты, а исходя из содержания учения. В рамках этого способа Феодор Абу-Курра в первую очередь делает акцент на общих философских рассуждениях, на четко определенной терминологии, а также на ясности мысли, при этом роль аргументации с помощью ссылок на святых отцов становится минимальной.

Мы можем предположить, что такие особенности вызваны близким соседством арабского христианства с исламом и постоянной полемикой с ним, что, по-видимому, оказало влияние и на внутренние христианские споры. Ведь именно для полемики с мусульманами христианским авторам пришлось отказаться от ссылок на авторитет святых отцов, тщательно отработать свою терминологию, основываясь на понятных для просвещенных мусульман, знакомых с античной философией, общих философских выкладках, а также использовать доказательство по аналогии. Особо стоит отметить, что произведения Абу-Курры в намного большей степени, чем произведения кого-либо из византийских авторов, реализуют ценность открытости и диалогичности, внимания к позиции оппонента, которому дается голос наравне со своим собственным, правда, в наибольшей степени это характерно для полемики не с монофизитами, а с мусульманами. Кстати, именно у последних (точнее, в течении мутазилитов) разум и идейный спор рассматривались как основные ценности. Интересно отметить, что расцвет учения мутазилитов приходится на период жизни Феодора Абу-Курры, так что вполне можно было бы предположить, что основные идеи исламских философов того времени могли повлиять и на него, несмотря на то, что он был христианином, потому что, как было показано, рационализм и диалогичность являются основными особенностями его полемических трактатов.

Литература

Источники

Абу-Курра Ф. О единении и воплощении / Перевод, исследовование Ф. Г. Беневича // Антология восточно-христианской богословской мысли. М.; СПб., 2009. Т. II. С. 221–226.

Абу-Курра Ф. Послание к армянам / Перевод, исследование Ф. Г. Беневича // Антология восточно-христианской богословской мысли. М.; СПб., 2009. Т. II. С. 211–221.

Ammonius. In Aristotelis Categorias commentarium // Commentaria in Aristotelem Graeca 4. 4 / Ed. by A. Busse. Berlin: Reimer, 1895.

Dexippus. In Aristotelis categorias commentarium // Commentaria in Aristotelem Graeca 4. 2 / Ed. by A. Busse. Berlin: Reimer, 1888.

Philoponus (olim Ammonius). In Aristotelis categorias commentarium // Commentaria in Aristotelem Graeca 13. 1 / Ed. by A. Busse. Berlin: Reimer, 1898.

Porphyrius. Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium // Commentaria in Aristotelem Graeca 4. 1 / Ed. by A. Busse. Berlin: Reimer, 1887.

Thedorus Abucarra. Opusculum 2 // Patrologia Graeca. Vol. 97 / Ed. by J. P. Migne. Paris, 1865 p. 1469–1492.

Публикации

Lloyd A. C. The Anatomy of Neoplatonism. Oxford: Oxford University Press, 1998.

В. В. Василик

ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОГО ПРАВИТЕЛЯ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ (на материале ранних служб св. императору Константину)

Несмотря на широкое почитание императора Константина как святого, объем посвященного ему литургического наследия не столь велик. Впервые в гимнографических книгах память, связанная с императором Константином, появляется в Иадгари, за 7 мая, однако лишь в связи с явлением Креста на небе благочестивому царю Константину [Древнейший Иадгари 1980: 235]. Как известно, первая редакция Иадгари была составлена около 820 г., однако отражает реалии иерусалимского богослужения V–VIII в. [Хевсуриани 1984: 25–31].

Судя по всему, это празднество явления Креста отражает раннюю традицию воспоминания явления, случившегося 7 мая 351 г. при императоре Констанции. После II Вселенского собора (381 г.) воспоминание о Констанции – царе-еретике, покровительствовавшем арианам, стало неудобным, и он превратился в благочестивого императора Константина. Тем не менее, стихиры из Иадгари представляют собой не только один из ранних гимнографических слоев, связанных с Воздвижением, но и, по-видимому, древнейшие церковно-поэтические тексты, связанные с императором Константином. В них говорится о явлении Креста Константину перед битвой:

> Сияние Креста Твоего, Христе,
> на который Ты вознесен был иудеями,
> на небе видено было и на земли прославилось,
> пред очами царя явилось, даровало ему победу,
> покланяемся честному Кресту.
>
> Исполнился радости и Духа Святаго
> боголюбивый царь,
> когда явился ему с небес
> знамение (чудо) победоносное.
>
> Исполнилась радости
> и Духа Святаго
> боголюбивая Елена госпожа,
> когда возжелала обрести Крест,
> на нем же распялся Ты,
> Сыне Божий,
> во Иерусалиме,
> Но воскрес Ты из мертвых
> в третий день,
> Поклоняемся воскресению Твоему.
>
> Богослужащему царю спящему
> пред очами явил наедине образ Креста,
> но во Святом Граде
> всему множеству народа
> воссиял светом Честной Крест.
> Сего ради узрели и уверовали
> и поклонились,
> и со славословиями воскликнули:
> Творящий чудеса Боже, слава Тебе.
> [Древнейший Иадгари 1980: 235–236]

Для развития рассказа о явлении Креста эти тропари представляют особое значение: Крест является императору во сне, а не наяву, как в традиционном варианте легенды. Однако эти стихиры представляют еще больший интерес с точки зрения «ментальной истории»: как и в кондаке «на освящение святой Софии», проводится параллель между страданием Христа в его первом пришествии и его торжеством в христианской империи. Далее, и император Константин, и императрица Елена исполняются Святым Духом. С одной стороны, это связано с Пятидесятницей и апостольским служением царей, и, возможно, это наиболее раннее, хотя и косвенное, указание на их равноапостольный статус. С другой стороны, исполнение Духом традиционно связано с пророческим служением, и параллель между царем Константином и царицей Еленой, с одной стороны, и пророком Моисеем и его сестрой, пророчицей Мариам, с другой, напрашивается сама собой, тем более что данная типология была заложена еще Евсевием Кесарийским. Император Константин, сражавшийся с Максенцием у Мульвийского моста, подобен Моисею, проведшему израильтян сквозь Чермное море. Впервые этот образ употребил еще Евсевий Кесарийский: «Подобно тому, как при Моисеи и при почитавшим Бога народе евреев “колесницы фараона и силу его бросил в море и избранных всадников его колесничников погрузил в Красном [море]” (Исх. 15. 3–4), точно также и Максентий и его воины и копьеносцы “погрузились в глубину, как камень” (Исх. 15. 6)» [Евсевий Кесарийский 1991: 250].

Далее, явление Креста Константину – своеобразное провозвестие будущего обретения крестного Древа царицей Еленой. И, наконец, явление Креста на небе множеству народа есть как бы третий, завершающий этап откровения крестной тайны в имперскую эпоху и имеет эсхатологическое значение. Во-первых, это – откровение Креста всем

народам, во-вторых, оно служит своеобразным предвестием Второго Пришествия, которое, согласно раннехристианским представлениям, предварится явлением Креста на небе.

Современная служба Константину и его матери, св. равноапостольной Елене за 21 мая, была составлена не ранее X в. [Μηναῖον τοῦ Μαίου 1993: 243].

Тема связи Креста и империи находит свое дальнейшее развитие в неопубликованной и, по-видимому, древнейшей службе императору Константину, находящейся в греческой рукописи XII–XIII в. Parisinus Graecus № 1566. Рукопись написана почерком, датируемым рубежом этих веков и, вероятно была создана в Константинополе. Она содержит службу императору Константину (F. 64–66) – стихиры в его честь и неизвестный канон, вероятно, написанной св. Иоанном Дамаскином. Его имя присутствует в начале канона (Ἰωάννου μοναχοῦ). Против атрибуции Иоанну Дамаскину может свидетельствовать наличие в 1-й, 4-й, 5-й песнях канона ирмосов, приписываемых Константинопольскому патриарху Герману [Εὐστρατιάδης Εἱρμολόγιον 1930: 141, 168]. Однако следует отметить, что с атрибуцией ирмосов всегда возникали серьезные проблемы и, в конечном счете, большинство из них восходит к иерусалимской традиции.

Данный текст представляет огромный интерес с точки зрения его содержания. В неопубликованном каноне (далее НК) явно поддерживается версия, согласно которой Крест явился Константину на дунайской границе перед сражением с готами:

῾Ο πάλαι τὴν νίκην διὰ σταυροῦ
κατὰ βαρβάρων παρασχὼν
τῷ σῷ Κονσταντίνῳ
αὐτὸς τῷ βασιλεῖ ἡμῶν
Καὶ τὰ νῦν ἐπικούρησον

Древле победу крестом
Даровавший на варваров
Сам и царю нашему
И ныне споборствуй.

То, что снимается сюжет о междоусобной войне между Константином и Максенцием, в высшей степени значимо: с одной стороны, неизвестный автор не желал давать никакой идейной опоры для мятежей внутри империи, с другой – хотел явить образ императора Константина как защитника христианской империи от варварской стихии, заступника и помощника современного автору императора. Вероятно,

этими варварами были арабы-мусульмане: об этом может свидетельствовать третий тропарь третьей песни:

῞Ωσπερ
σταυροτύποις ἔτρεψας
ἐν Σινᾷ παλαμαῖς᾽Αμαλὴκ τὸν ἀλλόφυλον
τοὺς τυράννους τῷ πιστωτάτῳ
βασιλεῖ, Χριστὲ ὑπόταξον

Подобно тому
Как обратил крестообразными
В Синае дланями Амалика иноплеменного
Тиранов вернейшему
Царю, Христе, покори.

Имеется в виду рассказ в книге Чисел о том, как Моисей в столкновении с пустынными кочевниками амаликитянами в молитве поднимал руки к небу, и, пока он их держал воздетыми, побеждали евреи. Христианская традиция, самое позднее со II в., начиная с «Оракулов» сивилл, считала простертые руки Моисея прообразом Креста. Соответственно, император приобретал черты Моисея – вождя израильского народа – и становился предводителем Нового Израиля – христианского народа.

В истории предания о явлении Константину Креста текст неопубликованного канона поддерживает версию о том, что император прочел надпись «Сим победиши», а не услышал глас:

τοῦ σταυροῦ δὲ τὸ ὅπλον
ἐκ μέσῳ ἀνέλαμψε
διαγράφον ἐν τούτῳ
νικᾶν καὶ κρατύνεσθαι
ὅθεν τῆς ψυχῆς σου
ἐπανοίξας τὸ ὄμμα
τὸ γράμμα ἀνέγνωκας
καὶ τὸν τρόπον μεμάθηκας,
Κονσταντῖνε, πανσέβαστε,

И в средине сияло
Креста же оружие,
Предначертывая этим
Побеждать и державствовать.
Сего ради души Твоей
Ты отверзл свои очи
Прочел надписание
и научился образу,
Константине всечестне.

Если в традиционно употребляемой службе Константину и Елене за 21 мая крест обретает императрица Елена (что соответствует исторической реальности, см. [Drijvers 1992], противоположное мнение – [Eastmond 2003: 206–207])), то в древнейшей службе показательно почти полное отсутствие императрицы Елены (за исключением кондака, который явно является вставным и более поздним элементом). Согласно Parisinus Graecus 1566, не царица Елена, а император Константин извлекает Крест Господень, и он же разрушает языческие храмы на Голгофе.

Τὸν ζωοποιὸν
σταυρὸν ποθήσας
ὡς ἀναφαίρετον ἐκ γῆς
ἠρύσω πλοῦτον, ἄναξ
πᾶσι τοῖς ἀνυμνοῦσι
Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν
εἰς τοὺς αἰῶνας.

Животворящий
Крест ты возжелал
Как неотъемлемое от земли
Богатство выкопал, владыко,
Всем воспевающим
Христа Бога нашего
во веки.

Чем объясняется замена царицы Елены на императора Константина? Помимо общих соображений – господства патриархальных принципов в византийском сознании – здесь следует отметить и то, что в теме обретения Креста для византийцев актуальной являлась тема борьбы и победы: Христу – Победителю смерти, одолевшему ее на Кресте, в символическом плане соответствовал император – воин и победитель, который и должен был обрести крестное Древо – «оружие непобедимое», «победное знамение». Кроме того, вероятно, для преп. Иоанна Дамаскина было важно полное соответствие в том значимом и знаковом ряду, который мы рассмотрели выше: вначале Константину является Крест в ночи на небе и только ему одному, затем его обретают в глубинах земли с тем, чтобы он явился всем.

Крест становится не только «оружием мира», но и властной инсигнией.

Ὡς χριστολάτρης, ἄναξ
καὶ βασιλεὺς σταυροφόρος
τοῖς ἀποστόλοις συνηρίθμησας,
Κωνσταντῖνε ἔνδοξε,

Как христослужитель, Владыко
И царь крестоносительный
К апостолам сопричислился ты,
Константине славне.

Этот тропарь для нас важен в целом ряде отношений. Во-первых, в нем впервые фиксируется равноапостольный статус императора Константина, его сопричастность к апостолам. Сам император Константин относился к апостольству своего имперского служения с полной серьезностью, возможно сам термин «епископа внешних дел» (ἐπίσκοπον τῶν ἔξω) был связан для него именно с ним. Не случайно он строит Апостолион – храм святых апостолов, ставший для него местом его последнего пристанища. Однако византийское общество, как это ни странно, признало императора Константина равноапостольным сравнительно поздно, несмотря на то, что впервые попытку сопричислить его к апостолам сделал еще Евсевий Кесарийский. Впервые термин ἰσαπόστολος фиксируется в современной службе императору Константину. Если рассматриваемая нами служба действительно принадлежит преп. Иоанну Дамаскину, то это самое раннее свидетельство о почитании.

Во-вторых, император именуется «крестоносным». Данный термин имеет много смыслов: в церемониальном значении он впервые появляется в трактате «De ceremoniis» Константина Багрянородного, где в числе прочих участников процессии упоминаются σταυροφόροι – «крестоносители» [Constantinus Porphyrogenitus 1829: 131]. С церемониально-иконографической точки зрения термин σταυροφόρος напоминает изображение императора, держащего Крест, иконографический тип, известный со времени Юстиниана II [Бутырский, Заикин 2008: 64]. Как справедливо отмечает М. Н. Бутырский, «появление шестиконечного “патриаршего” креста на монетах Юстиниана II, а затем Феофила, могло быть связано с актуализацией идеи Животворящего Древа как палладиума империи» [Там же: 77]. Соответственно, образ «крестоносного» императора Константина в гимнографии нес те же смыслы, что иконографический образ на монете: символ власти, обретения Крестного Древа и в то же время – вселенского имперского апостольства.

Не в последнюю очередь, возможно, термин σταυροφόρος типологически связан с образом Моисея, свидетельством тому является одно место в «Собрании изречений из Ветхого Завета» св. Кирилла Александрийского: «И когда Моисей поднимал руки, побеждал Изра-

иль, а когда опускал – побеждал Амалик. Ведь руки, поднятые вверх на воздух, изображают образ Креста, а всякий крестоноситель побеждает [Collectio dictorum Veteris Testamenti 1860: Co1. 196].

Содержание службы гораздо богаче представленных здесь наблюдений и безусловно нуждается в дальнейших исследованиях.

Таким образом, император Константин предстает в изученных нами службах как новый Моисей, равноапостольный император, царь-победитель, защищающий империю от варварской стихии «оружием мира» – Крестом.

Литература

Бутырский М. Н., Заикин А. А. Золото и благочестие. М., 2008.

Древнейший Иадгари. Тбилиси, 1980.

Евсевий Кесарийский. Церковная история. М., 1991.

Хевсуриани Л. Структура древнейшего тропология: Дисс. канд. филол. наук. Тбилиси, 1984.

Collectio dictorum Veteris Testamenti. Patrologiae Cursus Complectus. Series Graeca (Собрание изречений Ветхого Завета. Греческая патрология) / Ed. by J. P. Migne. In 150 vols. Paris, 1860. T. 77.

Constantinus Porphyrogenitus. De ceremoniis aulae Byzantinae (О церемониях византийского двора) / Ed. by J. J. Reiske: In 2 vols. Bonn, 1829.

Drijvers J. W. Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross Leiden. New York, 1992 (Studies in the Intellectual History. T. 27).

Eastmond A. Byzantine Identity and Relics of the True Cross in the Thirteen century // Восточнохристианские реликвии / Под ред. А. М. Лидова. М., 2003. С. 180–209.

Εὐστρατιάδης Σ. Εἱρμολόγιον (Ирмологий). Chevetogne, 1930.

Μηναῖον τοῦ Μαίου (Минея. Май). Ἀθῆναι, 1993.

Parisinus Graecus. N 1566 (рукопись).

В. И. Земскова

«МЕЗУЗА» НА СВ. СОФИИ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ

Статья посвящена исследованию происхождения наддверных знаков в христианских культовых зданиях на примере знака над центральным входом в храм Св. Софии в Константинополе.

Хотя обычай обозначать входы (пороги) жилищ и культовых зданий является, наверное, нормой для всех народов, христианские наддверные знаки не имеют прямой связи с тем, что нам о них известно из этнографических исследований о различных народах, а восходят к Ветхому завету (что важно, письменному источнику) и тем самым подтверждают непрерывность иудео-христианской традиции.

Обязанность в иудаизме вешать над входом *мезузу* (иврит, буквально «дверной косяк»), коробочку с текстом Втор. 6:4–9 и 11:13–21 (там говорится о завете делать такие знаки), в сегодняшнем виде восходит к раввинистическому времени (со II в. н. э.). Мы мало знаем о том, что представлял собою данный обычай до этого времени, писали ли такие же изречения из Библии или иные; на нескольких мезузах, найденных в Кумране, выписано из Исх. 20:1–14 (оборванное перечисление десяти заповедей, ἔντολαι), Втор. 6:6–18 и десять заповедей. С раввинистического периода (хотя, возможно, и раньше, но этого нельзя проследить) мезуза уже не играла обычную для наддверного знака роль оберега и стала только заповедью, т. е. религиозной нормой, основанной на Писании. Последнее особенно важно для понимания истории мезузы, так как опора на письменную традицию меняется с изменением интерпретации текстов, к ней относящихся. И, как можно видеть уже по кумранским памятникам, обязательными для мезузы текстами были не те, что сейчас.

Есть еще одно свидетельство о содержании текстов для мезузы, хотя и непрямое. Это «Письмо Аристея», памятник начала II в. до н. э., описывающий еврейские обычаи – по случаю перевода Библии на греческий язык по заказу египетского царя Птолемея Филадельфа (285–247). В нем говорится (§ 158) о необходимости полагать на ворота и двери некие τὰ λόγια «в памятование о Боге».

Обращает на себя внимание необычное слово τὰ λόγια, во множественном числе, которое следует понимать как «пророчества», а не просто слова (Бога) (ср.: Числ. 24:4, 16 (история с Валаамом)); и только в данном смысле это слово употребляется в Ветхом завете, у Филона,

Иосифа Флавия, а в Новом завете – при передаче ветхозаветных пророчеств и прямых слов Бога (Деян. 7:38, 1 Пет. 4:11, Римл. 3:2). В то же время традиционный фрагмент из Втор. 6:4–9 и 11:13–21 не содержит пророчества или прямую речь Бога, но только *оправдания и суды*, т. е. постановления и судебные решения (Втор. 6:1, τὰ δικαιόματα καὶ τὰ κρίματα), подразумевается «Божии», но не те, что произносятся Богом прямо (таких фрагментов немало в Ветхом завете), а те, что Моисей повторяет из Исхода и других книг – т. е. не τὰ λόγια в прямом своем значении[1].

Примечательно, что в § 158 «Письма Аристея» фраза о знаках на воротах и дверях следует за фразой о другом обычае евреев: «[Бог] приказывает, чтобы *неживущие рядом просто в таком случае ели и пили вместе*» (курсив мой. – *В. З.*) («ἐπὶ τῶν βρώτων καὶ τῶν ποτῶν ἀπαραζαμένους εὐθέως τότε συγχρῆσθαι κελεύει»). В каком случае, когда именно? Ср. об установлении праздника Пасхи: «Если семейство мало, что не съест агнца, то пусть возьмет с соседом своим, ближайшим к дому…» (Исх. 12:4). Слова не совпадают, но совпадает смысл: не принадлежащие одной семье должны (в каком-то случае) есть вместе; а сюжет этих соседних фраз – о совместной трапезе и о знаке – находит точную параллель в 12-й главе книги Исход – о Пасхе, пасхальном агнце и завете помазать кровью агнца двери. Установление праздника Пасхи обязано появлением прямому божественному приказу: «εἶπεν ὁ κύριος πρὸς Μωυσῆν <…> λέγων» («сказал Господь Моисею… говоря»). Мы не можем уверенно говорить, что уместно подставить τὰ λόγια, слишком обычна в Ветхом завете такая формула передачи прямых божественных указаний, и без τὰ λόγια, но нельзя не признать, что завет о Пасхе больше соответствует τὰ λόγια из «Письма Аристея», чем Втор. 6.

И поэтому мы полагаем, что первоисточником мезузы следует считать не Второзаконие, а книгу Исход 12:7, 13, где в первый раз приказывается делать знаки на дверях: «И пусть возьмут от крови его (агнца. – *В. З.*) и помажут на обоих косяках и на перекладине дверей в домах, где будут есть его; и будет у вас кровь знамением (ἐν σημείῳ) на домах, где вы находитесь <…>».

Если наддверные знаки соотносятся с помазанием кровью пасхального агнца (в книге Второзаконие приказывается делать знаки без объяснения), то становится понятными неписьменные, декоративные

[1] Следует помнить, что и вся книга Второзаконие – только пересказ предшествующих ей книг Писания, буквально она *вторична* по отношению к первоначальному корпусу текстов.

знаки-мезузы над входами в синагоги, сохранившиеся в археологических остатках начиная с I в. н. э. Знаки разнообразны, но объединены единым сквозным смыслом: они указывают на божество, храм, (храмовое) жертвоприношение и т. п. В ранних синагогах, до IV в. н. э., это были менора, венок, розетка в венке, престол, Даниил во рву львином. В более поздних синагогах, IV в. и позже, мотивы повторяются: шестилепестковая розетка, два зверя по бокам от чаши, ковчег в виде арки или шкафчика для свитков.

За последние десятилетия накопился огромный археологический материал, подтверждающий массовое обращение еврейских общин в христианские, без смены здания собрания, отсюда естественно предположить преемство декоративного убранства и, в частности, сохранение обычая делать знак на притолоке.

Разумеется, происходило прежде всего преемство идей внутри общей традиции, поэтому неудивительно, что преимущественным представлением знака стал крест: ибо знак кровью из книги Исход был началом ветхозаветного культа вообще и, в будущем, богослужения в храме в Иерусалиме и, одновременно, предвозвещал о жертве на Голгофе. Последовательное восприятие и наследование смыслов внутри иудео-христианской традиции шло непрерывно. Это верно и для ветхозаветного периода: переход от завета о Пасхе, данного в Египте, к богослужению в Скинии, а затем в храме прямо прослеживается по текстам. Но и переход от ветхозаветного Храма к христианскому богослужению имел не менее наглядное выражение, а именно в строительстве на Голгофе базилики Воскресения, Мартириона, который сразу был истолкован как новый Храм, заменивший древний Соломонов, в котором крест распятия заместил ветхозаветную святыню – ковчег Завета, а голгофская жертва – ветхозаветную.

Самый ранний пример знака в виде креста встречается в древнейшей (начало IV в.) из известных церквей, еще даже не церкви, а богослужебном помещении, примыкающем к дому и с отдельным входом, – в Киркбизе (Северная Сирия). Каменный карниз с крестом в круге лежит на земле рядом с дверным проемом, но очевидно, что это карниз главного входа; кресты изображены и слева и справа от боковых косяков входа, в точном следовании Исх. 12:13 и 22.

Однако на ранних христианских постройках встречаются и «переходные» знаки, общие для синагог и церквей или только отчасти «христианизированные»: над Золотыми воротами в Константинополе (412–422) – хризма, в Студийской базилике (454) – шестилепестковая розетка.

Буквальное замещение еврейской мезузы над входом в христианскую святыню исторически засвидетельствовано, пусть только в легенде, при обращении Эдессы (или только правящего дома Эдессы; в I в. иудейский прозелитизм был силен в этих местах) из иудаизма в христианство в начале III в. Мезуза на главных воротах города была заменена на сопоставимый по святости предмет – *письмо* Христа царю Авгарю: одно священное письмо на другое.

В 1930-х гг. был раскопан фасад второй, предшествовавшей юстиниановой, Св. Софии (415): остатки колонн, фронтон с крестом в круге и мраморный фриз с овцами и финиковыми пальмами.

Овца – обычный мотив для декораций в христианских церквах. Среди ранних изображений можно назвать равеннские мозаики: 12 овец слева и справа от епископа Аполлинария в конхе апсиды Сан-Аполлинаре Нуово (конец V – начало VI в.), наверху крест в овале. Схожая симметричная композиция – в люнете в мавзолее Галлы Плацидии (ок. 450 г.): овцы и Христос-Пастырь с посохом в виде нарочито крупного креста. Над аркой в мавзолее Галлы Плацидии – мраморный рельеф с тем же набором изображений, что на фризе второй Софии: финиковая пальма, по сторонам ее – две овцы. Стилистически этот рельеф и фриз второй Софии сходны между собой и с изображениями пальм в палестинских синагогах того же времени.

Финиковые пальмы, как кажется, необычные для церкви, типичны для синагоги. Их немало встречается над входами в синагоги, а их присутствие объясняется толкованием Исх. 15:22–27 – о горькой воде в Мерре и источниках хорошей воды в Елиме: «И пришли в Мерру – и не могли пить воды в Мерре, ибо она была горька; и пришли в Елим; там было двенадцать источников воды и семьдесят финиковых дерев, и расположились там станом при водах» (23, 27). Согласно иудаистским толкованиям (рабби Иуда, рабби Илай), горькие воды Мерры – время, когда народ жил без Торы (Закона). Моисей опустил дерево в воду, и она сделалась сладкой – дарование Торы, и в Елиме народ может *изучать только что полученный закон* (курсив наш – *В. З.*)[1]. Раннехристианские толкования этого места (Юстин Философ, Ориген, Феофил Антиохийский, Кирилл Александрийский), соответственно, видят предвозвещение о Кресте (дерево, сделавшее воду Мерры сладкой), о спасении через учение 12 апостолов (12 источников сладкой воды) и т. д.[1] Разработанная христианская рефлексия этого места книгиИсход и ее явный параллелизм иудаистским толкованиям уходят, без сомнения, в самые глубокие и важные смысловые пласты первохристианской мысли (ср.: «Закон был для нас детоводителем ко Христу», Гал. 3:23), поэтому неудивительно присутствие, вернее, сохранение пальм в декоре церкви. Одновременное присутствие этого сюжета во фризе феодосиевой Св. Софии (415), в рельефе из мавзолея Галлы Плацидии (450) и в рельефах из палестинских синагог IV–V вв. указывает на известную общность идей или, по меньшей мере, общие черты их выражения и, несомненно, на смысловое преемство.

[1] Отсюда понятно появление пальм на синагогах как местах изучения Торы.

Итак, декор феодосиевой Св. София является синтетическим, неся в себе черты более раннего и исторически предшествовавшего декора. Однако и строители юстиниановой Св. Софии, воспроизводя обязательный наддверный знак, не изобрели его рисунок заново, а трансформировали то, что было на предшествовавшей Св. Софии.

В Св. Софии Юстиниана (532–537) над главным входом, на архитраве бронзовых царских дверей находится рельеф, изображающий царский трон под аркой. На троне лежит раскрытое Евангелие, к книге спускается голубь. В 1929 г. Йозеф Вильперт в работе о Латеранской базилике[2] объяснил [Wilpert 1929: 53–126], что на рельефе изображена *этимасия*, престол Судии Христа во Втором пришествии, но с изменением, внесенным византийскими художниками: на троне вместо креста (insignum Christi, Мф. 24:30), обычного для римской этимасии, находится Евангелие; надпись на раскрытой книге (Ио. 10:7,9) говорит о пастырском попечении церкви («Аз есть дверь овцам…»). Спустя несколько десятилетий К. Уолтер [Walter 1970: 235–239, и рис. 114] включил этот рельеф в иконографию церковных соборов, на которых Евангелие возлагали на трон («интронизировали»), символически замещая их истинного председателя – Христа (как мы видим и на рельефе в Св. Софии); последнее исторически засвидетельствовано для соборов в Эфесе (431), Халкидоне (451), Никее (787), для собора 869 г. в Св. Софии (когда оно находилось на троне вместе с частицами животворящего Креста) и других; согласно изображениям, Евангелие полагали в этих случаях именно на царском троне.

[1] Об иудейских и христианских толкованиях этого места см.: [Robinson 1987: 376–388, особенно 379, и прим. 6–8].

[2] По его предположению, константинопольский храм Премудрости Божией (1 Кор. 1:24), т. е. Христа, преемствует Латерану – базилике Спасителя (Salvatoris).

Несмотря на очевидное сходство рельефа над входом в константинопольскую Св. Софию с этимасией, они различаются некоторыми деталями и необычным положением – над входом[1], и это заставляет проверить существующую точку зрения и предложить иное объяснение, которое состоит в том, что рельеф повторяет, на ином декоративном языке и в ином материале, то оформление входа, что было у предшествовавшего храма Св. Софии, построенного при Феодосии II.

Обозначение входа в церковь крестом, иконой или другим священным изображением (например, хризмой – для IV–V вв.) обычно и, насколько можно судить, обязательно; рельеф над входом в Св. Софию из ряда таких изображений.

Надпись на раскрытом Евангелии на рельефе на архитраве Св. Софии отсутствует в собрании надписей Св. Софии, первым ее опубликовал Вильперт. Это цитата из Ио. 10:7, 9, но с примечательным пропуском одного слова:

† ΕΙΠΕΝ Ο ΚϹ	ΕαΝΤΙϹ
ΕΓω ΕΙΜΙ	ΕΙϹΕΛΘΝ
ΗΘΥΡα ΤωΝ	ΕΙΧΕΛΕΥΧεΤ·
ΠΡΟΒΑΤωΝ	ΚΕξΕΛΕΥϹεΤ·
ΔΙΕΜΟΥ	Κ ΝΟΜΗΝ
	ΕΥΡΗϹΕΙ

«…рече Господь: “Аз есмь дверь овцам; Мною кто внидет, [спасется], и внидет и изыдет, и пажить обрящет”»[2]. Выпущено слово в квадратных скобках; критическое издание Нового завета не знает разночтений этого места, только в оригинальном тексте вместо слова «Господь» стоит «Иисус».

Выпущено главное в этом отрывке: обещание спасения, оставлено только то, что относится к овцам. Вся 10-я глава Евангелия от Иоанна образно говорит о Христе как об истинном Пастыре, единственном, кто способен защитить и спасти свое стадо (противопоставление ему наемника – там же, ст. 12–13). Достаточно ли объяснения, что надпись выражает пастырское попечения церкви? Пропуск богословски существенного для своего контекста понятия говорит за то, что фрагмент выбран с иной целью. На фасаде предшествовавшей, феодосиевой Св. Софии мы и видим иллюстрацию этой евангельской цитаты: фриз с вереницей овец, направляющихся ко входу в храм; пальмы, надо пролагать, были убраны вообще, потому что в VI в. раннехристианская экзегеза Исх. 22 потеряла значение.

[1] Обычное место этимасии – в алтаре или перед алтарем.

[2] Воспроизводим церковно-славянский перевод как более точный в сравнении с русским.

Наоборот, изменение строительного материала – с мрамора на кирпич стен и бронзу дверей – сделало невозможным точное, т. е. скульптурное воспроизведение того, что было на феодосиевой Софии[1]. Сама простота дверей (минимально профилированный архитрав и створки с крестами в низком рельефе) вынуждала к упрощению знака, τὸ σήμειον, над входом, однако желание сохранить в полноте его сложность на предшествовавшем храме заставило найти нетривиальное решение: заменить рельеф на фризе текстом, если невозможно повторить его в материале.

Но когда выбрали цитату из Евангелия, то последнему потребовалось соответствующее оформление; христианское же искусство обладало к тому времени развитой иконографией Евангелия.

Вильперт [Wilpert 1929: 122, Fig. 37] для объяснения композиции на архитраве в Св. Софии указал один пример изображения на троне книги, точнее, свитка: в часовне св. Матроны (середина V в.) церкви Сан-Приско (Капуа Ветере, провинция Кампания, Италия). В часовне св. Матроны изображена этимасия, необычная оттого, что вместо креста на престоле находится свиток с семью полосками.

Эти семь полос – семь печатей на свитке «в деснице Сидящего на престоле» (Апок. 5:1), мозаика в точности показывает способ запечатывать свитки: их сворачивали, перевязывали и концы веревки или ленты скрепляли печатью. Как иллюстрацию к Апок. 5:1 понимает такие же семь полос свитка К. Уолтер на другой этимасии, в Санта-Мария Маджоре. По первому впечатлению, здесь свиток лежит на подножной скамеечке (на самом троне – крест), но Уолтер утверждает [Walter 1970: 236, n. 13], приводя для сравнения похожие изображения, что это низкий столик, а не подножная скамеечка. Если Уолтер прав и в Мария Маджоре нет столкновения, к примеру, двух равноценных символических предметов, из которых художник выбрал тот, что яснее указывает на Второе пришествие (Мф. 24:30), то свиток на троне целиком принадлежит эсхатологическому сюжету этимасии.

Существовала этимасия с книгой вместо Креста или свитка – над апсидой в церкви Успения в Никее (VII в.) с полным совпадением «трон – книга – голубь»[2]; в миниатюрах Пятидесятницы из Хлудов-

[1] Византия не знала медного фигурного литья.

[2] Разрушена в 1920-х годах. Примечательно, что от книги расходятся семь лучей.

ской псалтири (середина IX в.; переписана в XII–XIII вв.), и в рукописи конца X в. «Гомилий» Григория Богослова (образцом для которой послужила более ранняя книжная живопись). Во всех случаях книга закрыта, что обычно для этого типа этимасии. Но и в этих примерах не утрачивается главное – эсхатологический смысл, и изображение попрежнему мыслится находящимся в центре храмового пространства[1].

Наддверный же знак никогда не имел эсхатологического смысла и не совпадал с местоположением этимасии – внутри храма, в конхе апсиды, над алтарем или на так называемой триумфальной арке перед алтарем, поэтому и знак в Св. Софии нельзя считать этимасией.

Есть другой тип «книги на троне» – в иконографии церковных соборов. Один пример ее особенно схож с рельефом в Св. Софии: Евангелие на царском троне в миниатюре II Вселенского собора из той же рукописи «Гомилий» Григория Богослова, на раскрытом Евангелии написан (сейчас нечитаемый) текст. По этой миниатюре А. Н. Грабарь реконструирует [Грабарь 1928: 223–237] первоначальную, т. е. доиконоборческую, иконографию Пятидесятницы.

Следовательно, можно говорить о непрерывном существовании развитой (и хорошо известной в VI в.) иконографии соборов и этимасии и о ее эстетическом и композиционном влиянии на рельеф в Св. Софии, однако и только: идея председательства Евангелия в церковных соборах или эсхатологическое содержание этимасии утрачиваются, попадая на знак на притолоку. Очевидно, что можно говорить об одновременном влиянии обеих иконографий (к тому же сходных) – и мы получаем, теперь уже иконографическое, подтверждение того, что композиция рельефа на входом в Св. Софию сочинена искусственно.

* * *

Итак, наддверный знак в константинопольской Св. Софии копирует фриз над входом предшествовавшей, феодосиевой Св. Софии – посредством евангельской цитаты и преобразованной иконографии Евангелия на троне.

Решение повторить резной декор в совершенно ином – не материальном, а словесном – виде и, попутно, переработать устоявшийся способ изобразительного представления известного сюжета (Евангелие на престоле) совсем не противоречит тому, что мы знаем из письменных свидетельств и легенд о строительстве Св. Софии – когда

[1] Что верно и для Пятидесятницы как события (Деян. 2:1–2) и для его изобразительного представления.

императору Юстиниану приходилось принимать прямо во время возведения здания весьма смелые решения.

Прямая (как нам кажется, доказанная) связь наддверного знака в константинопольской Св. Софии со всей иудео-христианской традицией в виде главного (пасхального) культа (Исх. 12) не исчерпывает всех черт этого храма, указывающих на его родство как с предшествующими двумя храмами на этом месте (360 и 415 гг.), так и другими необходимыми внешними выражениями культа в иудео-христианской традиции, но это уже предмет будущего исследования.

Литература

Библия / Синодальный перевод. М., 2000.

Грабарь А. Н. Иконографическая схема Пятидесятницы // Seminarium Kondakovianum. Prague, 1928. T. II. C. 223–237.

Щепкина М. В. Миниатюры Хлудовской псалтири. М., 1977.

Robinson B. P. Symbolism in Exod. 15:22–27 (Marah and Elim) // Revue biblique (1987). Vol. 94. N 3. P. 376–388.

Walter Chr. L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine. Paris, 1970.

Wilpert G. La decorazione Constantiana della basilica Lateranense // Rivista di archeologia Cristiana (1929). T. VI. P. 53–126.

М. М. Фишелев

«КНЯЗЬ СВЕТА И АНГЕЛ ТЬМЫ»: ЭТИЧЕСКИЙ И КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ ДУАЛИЗМ В УЧЕНИИ О ДВУХ ДУХАХ В КУМРАНСКОМ СВИТКЕ «УСТАВА ОБЩИНЫ» 1QS 3:13–4:26

В кумранском тексте «Устав общины» (1QS), практически полностью сохранившемся до наших дней (он был обнаружен в 1-й кумранской пещере), ученые выделяют несколько частей, различных по предмету описания. Это «Общее введение», «Учение о двух духах», «Регламент» и «Заключение» в виде поэтических текстов.

Отрывок 1QS 3:13–4:26, получивший в исследованиях кумранских рукописей название «Учения о двух духах», повествует о противостоянии добра и зла. Это «Учение» в разные периоды и разными исследователями трактовалось и как этическое, и как космологическое.

В данной работе мы попытаемся показать, что в «Учении» представлены элементы разных концепций, которые не исключают, а дополняют друг друга.

В 1QS 3:18b–4:1 говорится о том, что Бог определил двух духов для человечества «чтобы руководиться ими». Это «дух Правды и дух Кривды» (לועהו תמאה תוחור – *рухот ха-эмет ха-оль*). У каждого из этих начал есть последователи и предводители. Так, все сыны Праведности (קדצ ינב – *бней цедек*) находятся в руке князя Света (סירוא רש – *сар орим*). А в руке ангела Тьмы (דשוח דאלמ – *малах хошех*) вся власть над сынами Кривды (לוע ינב – *бней оль*) (3:20–21). Выражение «сыны Праведности», по всей видимости, употребляется в отношении членов общины, также как и другой, применяемый к ним эпитет – «сыны Света» (3:13, 24, 25; см. также: 1QS 1:9; 2:16; и «Свиток войны» 1QM 1:1, 3, 9, 11, 13). Им противостоят сыны Кривды (3:20–25).

Текст подробно описывает сверхъестественных существ, которые вовлечены в противостояние на «руководящих постах». С одной стороны, это князь Света (1QS 3:20), ангел Правды Божьей (3:24), дух Правды (3:18–19), дух Света (3:25) – и ангел Тьмы (3:20–21); дух Кривды (3:18–19) и дух Тьмы (3:25), с другой.

Очевидная бинарность «Учения» позволила некоторым исследователям выделять до 10 различных вариантов дуализма [Charlesworth 1968: 389]. К ним можно отнести физический дуализм, в рамках которого противостоят друг другу дух и материя, психологический дуализм, который заключается во внутреннем противоборстве в человеке двух нравственных начал, эсхатологический дуализм, воплощающийся в противостоянии настоящей эпохи и грядущей. Но, так или иначе, все эти варианты можно отнести к двум основным видам – космологическому дуализму, в рамках которого происходит противостояние двух существ-духов, или группы существ, каждая из которых пытается достигнуть господства над мирозданием, в настоящее время или в конце времен, и духовный, этический дуализм, который заключается в противоборстве в человеке и в мире двух начал – добра и зла [Kuhn 1957: 312; Wernberg-Möller 1957: 66–67; Schubert 1959: 62–66; May 1963: 1–14; Driver 1965: 558–562; Charlesworth 1968: 401–402; Gammie 1974: 381]. И виды эти не являются взаимоисключающими, они взаимодействуют и сосуществуют одновременно в рамках одного учения.

Элементы этического дуализма отчетливо видны в большинстве предложений текста, в каждом описании тех или иных особенностей двух лагерей.

Так, «Учение» очерчивает этические особенности жизни сынов Правды. Это просвещение сердца человека и выпрямление перед ним всех путей истинной праведности, дух смирения, долготерпение, разум, ревность к законам праведности, и святой помысел, скромное поведение (1QS 4:2–5). И наградой для них будут «исцеления и многие благополучия в долготе дней, с вечной жизнью и полной славой» (4:7).

Автор «Учения» описывает нравственные особенности духа Кривды и людей, «поступающих так». К ним относятся откровенно отрицательно воспринимаемые в иудейской этической системе, впрочем, не только в иудейской, качества, такие как стяжательство, показное служение праведности, нечестие, ложь, гордость и надменность, обман и лукавство, жестокость (1QS 4:9–14). При этом сразу определен и их конец, который наступит от «множества ударов от руки всех ангелов страдания (לבח יכאלמ *м'лахей хэвель*), на вечную гибель, на вечный трепет и постоянный стыд» (4:12–13). Однако Божья кара будет результатом борьбы между духом Правды и духом Кривды, которая будет продолжаться до времени, установленного Господом для уничтожения всей Кривды.

Соответственно нравственному выбору, определена и судьба «идущих» с духом Правды – исцеление, покой, мир, вечное благословление, вечная жизнь (1QS 4:6–8), в то время как судьба «идущих» с духом Кривды – наказание, ужас, полное истребление (4:13–14). В 4:16–19 двойственным становится и время, которое делится на «время настоящее» – время борьбы и время грядущее (ץק ורחא *кац ха-ахарон*) – время победы. Данное упоминание о будущих чаяниях позволяет говорить о безусловном наличии эсхатологического элемента в «Учении».

У каждого из двух лагерей есть свои предводители. Их образы прописаны достаточно отчетливо для того, чтобы утверждать, что речь идет именно об ангельских существах, а не о нравственных категориях.

Стан духа Правды возглавляет князь Света (1QS (3:20)). Сказано, что он имел господство над сынами Правды, членами секты, и что они будут ходить «путями Света», этической или религиозной чистоты (1QS (3:20–21), ср.: 4:2–6). Князь Света помогает сынам Правды в их борьбе с ангелом Тьмы, причем, наряду с этим, «Бог и ангел Правды его» помогают бороться с «духами жребия его (ангела Тьмы)» (3:24). Ангел Правды его большинством исследователей идентифицируется с князем Света. Более того, как ангел Тьмы именуется в некоторых пассажах духом Кривды, так и князь Света называется духом Правды (3:18–19) [Charlesworth 1968: 381].

Термин «князь» (רש – *сар*), используемый также по отношению к ангелам и в книге пророка Даниила, отражает идею о двух уровнях деятельности в мироздании. То есть на земле земные цари воюют друг с другом, как это сказано в Дан. 11:5, при этом и в небесном царстве есть соответствующее столкновение между ангелами, как это показано в 10:18–21. Так, например, в Дан. 10:10–13 небесный посланник говорит, что «князь царства персидского» стоял пред ним двадцать один день и пришел помочь ему Михаил, один из первых князей. Термин «князь» (ἀρχων – *архон*) также используется в греческих вариантах Зав. Симеона 2:7, Зав. Иуды 19:4 и в 1 Ен. 6:3 в отношении ангела Семьяза (Шемихаза). Не вызывает сомнений то, что персонаж, именуемый «князь Света» – ангел. Он, вероятно, идентифицировался с Михаилом, что может подтверждать пассаж в 1QM 17:6–8, где Михаил посылается для помощи Израилю, и 1QM 13:10, где говорится, что Бог давно назначил князя Света в помощь Израилю.

Однако существует и другая интерпретация князя Света, предложенная Вернберг-Мёллером [Wernberg-Möller 1957: 76], который полагал, что имеется в виду ангел Уриил. В подтверждение легитимности данной гипотезы можно привести отрывок из 1 Ен. 72:1, где Уриил – ангел-проводник по божественным светилам. Однако Уриил не включен в некоторые важные пассажи, перечисляющие архангелов в кумранской литературе – список четырех архангелов в «Свитке войны» 1 QM 9:15–16 и кумранский фрагмент текста 1 Ен. на арамейском 4Q Ena ar 1. 1–22 (1Ен. 8:3–9:3, 6–8), в котором, в списке четырех архангелов, вместо Уриила упоминается Сариил. В таком случае идентификация князя Света с Михаилом представляется более приемлемой.

Ангел Тьмы (1QS 3:20–21) имеет господство над сынами Кривды. Наименование «ангел Тьмы» в именно такой форме не встречается в еврейской литературе интересующего нас периода. Очевидно, что он идентифицируется с духом Кривды и с духом Тьмы. Не все исследователи считают, что дух Кривды – сверхъестественное, ангелоподобное существо, воспринимая его как нравственную категорию [Wernberg-Möller 1961:413–441]. Однако наличие нескольких имен, обозначающих предводителя сил Кривды, не подразумевает обязательное существование нескольких ангелов или ангелоподобных существ. Одним из доказательств этого, может служить тот факт, что в тех же пассажах для обозначения Бога также используется несколько имен – это לא תועדה (*эль ха-деот*) в 1QS 3:15 (Бог Всезнающий), לאל ישרי (*эль исраэль*) в 3:24 (Бог Израилев) и לא תמקנ (*эль никмат*) в 4:12 (Бог Мщения) [Charlesworth 1968: 391].

Очевидно, что секта кумранитов находилась в конфликте с ангелом, который контролировал сынов Кривды (1QS 3:20–21) и являлся причиной нравственного падения сынов Света, так как именно от него были «… все их прегрешения, грехи, вина, их преступные деяния» (3:21–24).

Ангела Тьмы обычно идентифицируют с Велиалом [Brown 1955: 409; Licht 1965: 93]. Он имеет «всех духов жребия его» (ולרוג יחור לוכ *коль рухей горал'о*), которые вместе с ним противостоят сынам Света. Его «жребий» – это группа духов, созданных Богом и данных ему во власть (1QS 3:15–18). А согласно 2:4b–5a, «жребий» Велиала включает и людей, сынов Тьмы: «А левиты проклинают всех людей жребия Велиала…».

Духи ангела Тьмы являются объектом споров относительно того, какое начало – космологическое или этическое – доминирует в данном разделе «Учения». Как уже упоминалось выше, существует мнение, согласно которому лишь психологический дуализм имеет место в 1QS 3:13–4:26 [Wernberg-Möller 1961], и речь идет не о противоборствующих духах, а о двух противоположных, происходящих в душе человека, процессах. Несмотря на то, что эта позиция открыто опровергалась некоторыми исследователями [Charlesworth 1968: 395–399; May 1963: 1–14], Вернберг-Мёллер, автор идеи о наличии исключительно психологической составляющей, полагал, что в 1QS 4:23 оба духа «обитают» в человеке, и, следовательно, תוחור (*рухот*) используется как психологический термин. Причем в таком же значении, по его мнению, данный термин употребляется в Библии. Аналогичной позиции придерживался и Тревс [Treves 1961: 449–452]. Однако, если обратиться к вопросу о семантическом значении термина חור (*рyах*), можно выделить следующие позиции [Sekki 1989; Anderson 1962: 293–303]. Во-первых, *рyах* в кумранских текстах используется несколько раз для обозначения ветра или дыхания, так же как и в Библии. «Руах» в этом смысле не встречается в тексте «Устава общины», но присутствует в тексте «Благодарственных гимнов» (1:10, 28–29) и «Свитке войны» (6:12).

Во-вторых, это общий термин для обозначения человека или некой персонифицированной силы. Так, в 1QH 1:21–22 автор говорит о себе: «…Ибо Ты открыл мой слух дивным тайнам, а я – глиняный сосуд,… дух блуждающий и извращенный». Дух может быть уни-

чтожен, как в 1QS 2:14: «Но [по]гибнет жаждущий дух его…», а дух автора «Благодарственных гимнов» может пребывать с мертвыми: «…с мертвыми скитается ощупью дух мой…».

Третье значение, общее для кумранской литературы – это склонность, расположение духа или поведенческие характеристики человека. Это можно назвать «психологическим значением» термина «руах». Человек с «сокрушенным духом» раскаивается (8:3), в то время как «заблудший духом рассудок» нужно «вразумить учением» (11:1). В «Благодарственных гимнах» мы встречаем «ревностный дух» (1QH 2:15), «развращенный дух» (3:21) и «дух знания» (3:22–23). Пассаж о «путях» двух духов (1QS 4:2–14) изобилует примерами подобного употребления термина «руах» – например, дух смирения, долготерпения, стяжательства, нечестия, лжи, гордости и надменности, обмана и лукавства, жестокости и сварливости, нетерпеливости и т. д. Такое значение термина, несомненно, характерно для текста «Устава общины» (см. также: 1QS 5:21, 24; 6:17; 7:18; 8:12; 9:3, 14, 15, 18, 22; 10:18–19).

Четвертое значение термина «руах» раскрывается в том контексте, когда говорится о духе Святости (שדוק חור *руах кодеш*), где он употребляется с местоименным суффиксом или без него. Дух Святости – от Бога (см., например, «Благодарственные гимны» 1QH 7:6–7: «Благодарю Тебя, Господи, что Ты поддержал меня своей силою и Дух Твой святой вдохнул Ты в меня, и не пошатнусь», и схожие 1QH 9:32; 12:11–12, 1QS 8:16), он представляет создающую и очистительную силу Бога в человеке. Бог очистит им людей от злых поступков (1QS 4:18–19, 21). Дух Святости – создающая сила пророчества (8:16): «… И как открыли пророки через дух Его святости», дух Святости укрепляет стойкость праведников (1QH 16:7): «… И укрепиться духом св[ятым]...».

Но существует и пятое значение слова «руах», обозначающее сверхъестественное существо. Некоторые исследователи полагают, что из-за отсутствия употреблений этого термина в Библии в данном значении, нужно и ограничить интерпретацию в кумранских документах [Treves 1961: 449].

Однако это не совсем так. Именно такое значение подразумевает автор в III Цар. 22:21: «… И выступил один дух, стал пред лицем Господа и сказал: я склоню его» и в книге Иова (4:15): «И дух прошел надо мною; дыбом стали волосы на мне». Об этом же говорится и в сектантской литературе. Автор гимна в 1QH 3:21–23 благодарит Бога за то, что был очищен от греха своего и сможет «встать в строй (на посту) с воинством святых (אבצ מישודק *цава кадошим*)». А слово

«святые» в кумранской литературе часто обозначает именно ангелов. Дальше в гимне псалмопевец «вошел в общину с собором сынов неба» (опять ангелы), а жребий его – «с духами знания», чтоб прославлять имя Божье. В данном отрывке упоминаются три термина: «святые», «сыны неба» и «духи знания», обозначающие ангельских существ [Mansoor 1961: 117; Carmignac 1961: 200]. В 1QH 10:8 Бог предстает «господином всех духов», где «руах» является синонимом מילא (*элим*) – слова, также часто используемого в кумранской литературе для обозначения ангелов (ср., например, 1QM 1:10, 11; 14:15–16; 15:14; 17:6–7; 1QH 7:28; 19:3).

В другом кумранском тексте – «Свитке войны» 1QM 10–12 духи – это небесные существа, состоящие в воинстве Божьем, которые воюют вместе с сектантами против Велиала, также имеющего духов своего жребия, которые при этом прокляты, что также говорит в пользу их ангеломорфной сущности. В 1QM 13:11–12 духи Велиала явно идентифицируются с ангелами истребления, а в 12:7–8 ויחור (*рухав* – духи его) является синонимом מיכאלמ (*млахим*) – «ангелы». Подобное использование слова «руах» в «Гимнах» и «Свитке войны» может свидетельствовать о том, что в кумранской литературе выделяется важность семантического ранжирования слова, достаточно редко встречающегося в Библии. Князь Света именуется духом Правды в «Учении о двух духах», и это также может быть свидетельством того, что термин «руах» мог использоваться достаточно широко в кумранской литературе для обозначения ангельских существ.

Следовательно, и духи жребия ангела Тьмы в 1QS 3:21–25, вероятно, обозначают злых ангелов.

Таким образом, в «Учении» описываются не только этические идеалы и установки, как следует поступать праведнику (в данном случае члену общины), а как нет, но и объясняется источник происхождения зла, и его судьба в мире и в человеке. При этом нравственная борьба приобретает сверхъестественный характер, так как руководят ею и принимают в ней непосредственное участие добрые и злые ангелы, изображение которых не вызывает сомнения.

Сокращенные обозначения кумранских свитков

1QS – «Устав общины»
1QH – «Благодарственные гимны»
1QM – «Свиток войны»
4Q Ena ar – арамейский фрагмент «Книги Еноха» «а»

Литература

Anderson A. A. The Use of Ruahi in 1 QS, 1 QH and 1 QM // Journal of Semitic Studies (1962). N 7. P. 299–303.

Brown R. E. Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistels // Catholic Biblical Quarterly (1955). N 17. P. 403–419.

Carmignac J. Les Hymnes. Les textes de Qumran. Paris, 1961.

Charlesworth J. H. A Critical Comparison of the Dualism in 1QS III. 13–IV. 26 and the «Dualism» Contained in the Fourth Gospel // New Testament Studies (1968). N 15. P. 389–418.

Driver G. R. The Judaean Scrolls: the Problem and the Solution. Oxford, 1965.

Gammie J. Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature // Journal of Biblical Literature (1974). N 93. P. 356–385.

Kuhn K. G. Die Sektenschrift und die iranische Religion // Zeitschrift für Teologie und Kirche (1952). N 49. S. 296–316.

Licht J. An Analysis of the Treatise of the Two Spirits in DSD // Scripta Hierosolymitana (1965). Vol. IV. P. 88–100.

Mansoor M. Thanksgiving Hymns. Translated and Annotated with an Introduction // Studies in the Texts of the Desert of Judah. Vol. III. Leiden: Brill, 1961.

May H. G. Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery // Journal of Biblical Studies (1963). N 82. P. 1–14.

Schubert K. The Dead Sea Community: Its Origin and Teachings. London, 1959.

Sekki A. E. The Meaning of RUAHi at Qumran // Society of Biblical Literature Dissertation Series (1989). N 110. P. 293–303.

Treves M. The Two Spirits of the Rule of the Community // Revue de Qumran (1961). N 3. P. 449–452.

Wernberg-Möller P. The Manual of Discipline: Translated and Annotated with an Introduction // Studies in the Texts of the Desert of Judah. Vol. I. Leiden: Brill, 1957.

Wernberg-Möller P. A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of Community (1Q Serek III:13–IV:26) // Revue de Qumran (1961). N 3. P. 413–441.

Н. Ю. Якимчук

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЗЛЕ В КНИГЕ «ЗОГАР» КАК ИСТОЧНИК АНТИНОМИЗМА САББАТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Антиномизм (от греч. *ἀντί* – против, *νόμος* – закон) может пониматься в нескольких аспектах: 1) преодоление «общих», фундаментальных для многих религий оппозиций, таких как хорошее – плохое, сакральное – профанное; 2) предпочтение злу, профанному, но ради конечной победы добра; 3) отмена и нарушение общепринятых запретов, поскольку новое мессианское время уже наступило.

Саббатианство совмещает в себе все эти аспекты антиномизма. Основатель движения – Саббатай Цеви (1626–1676), мистик и визионер, провозгласивший себя Мессией и в 1666 г. принявший ислам. Пророком и идеологом движения был Натан из Газы (1644–1680), его основные работы: «Трактат о драконах» (1666), «Книга творения» (1670).

Чтобы понять истоки, значение и последствия саббатианского антиномизма, необходимо обратиться к пониманию проблемы зла в более ранней каббалистической традиции, выраженной в книге «Зогар» (XIII в.) и системе Ицхака Лурии (Ари) (1536–1572).

Трактовка зла, данная в «Зогаре» и продолженная в лурианской каббале, была одной из наиболее оригинальных и важных, поскольку кардинальным образом повлияла на последующую каббалистическую традицию, в частности, на саббатианское движение, став ее идеологическим ядром и антиномичной сутью.

«Зогар» выделяет две основные точки зрения на существование зла в мире – оптимистическую и пессимистическую. Оптимистическая позиция базируется на неоплатонической концепции образования миров в результате эманации божественного света. Божественный свет по мере нисхождения от уровня к уровню становится все более темным и непроницаемым, и на последней ступени эманации, когда первоначальный свет полностью исчезает, он становится материальным, что трактуется неоплатониками как зло. Зло рассматривается не как ступень в лестнице бытия, не как активно действующая сила, а как отсутствие света, как небытие.

Пессимистическая точка зрения находит выражение в гностической доктрине двух противоборствующих сил: добра и зла. Гностики рассматривают зло как реальную деструктивную силу, противопоставленную бытию и воле благого бога. Наш мир, где зло активно, яв-

ляется творением злого бога – Демиурга, человек же должен бороться со злом и стремится к благому богу – Первопричине.

В «Зогаре» мы можем найти аргументы в пользу обеих точек зрения. Отрывок 34а–35б является одним из наиболее важных для понимания зогаристической концепции добра и зла, их происхождения, внутренней динамики и воздействия на наш мир.

Отправной точкой для описания «большого морского змея» служит Иезекииль 29:3–4: «Говори и скажи: так говорит Господь Бог: вот, Я – на тебя, фараон, царь Египетский, большой крокодил, который, лежа среди рек своих, говоришь: "моя река, и я создал ее для себя". Но Я вложу крюк в челюсти твои и к чешуе твоей прилеплю рыб из рек твоих, и вытащу тебя из рек твоих со всею рыбою рек твоих, прилипшею к чешуе твоей».

В соответствии с «Зогаром», фараон – большой морской змей (*танин гадоль*), который возглавляет силы зла – *Ситра ахра* («другая сторона»). Большой змей лежит в своей реке, чьи воды спокойны, периодически выходя оттуда, чтобы плавать в других девяти реках, в которых обитают другие морские змеи, его слуги и помощники. Наш отрывок говорит о десяти реках, каждая из которых управляется одним змеем. Девять змеев подчинены большому главному змею и получают от него силу.

В нашем отрывке десять змей, обитающих в десяти реках, символизируют собой десять сфирот нечистоты. Почему автор «Зогара» использует именно образ морского змея для описания сил зла? Во-первых, это образ, взятый из Библии: «И сотворил Бог рыб больших» (Быт. 1:21) (*таниним гдолим*). Во-вторых, некоторые исследователи говорят о возможном влиянии мифологических образов других сект, прежде всего, гностиков. Исайя Тишби полагает, что эти образы используются здесь как уничижающие термины, которые должны очернить и унизить силы зла [Tishby 1991: 464]. Он отмечает, что отличие сфирот чистоты от своей противоположности, сфирот нечистоты, не только в их внутренней природе, но также и в их характеристиках. Для описания божественных сфирот чаще всего используются абстрактные идеи: духовные силы, эмоциональные атрибуты и т. д. Сфирот «другой стороны» всегда имеют зерно индивидуальности. Автор «Зогара» использует человеческие (Самаэль, Лилит) или животные (бык, осел, змей) образы для описания сил зла.

Образ змея, морского гада – один из наиболее древних, архетипичных образов в мировой мифологии. Через этот образ мы можем чувствовать силу и устрашающий характер зла.

Что говорит наш отрывок о сфере зла, обиталище морских монстров, и их активности?

1. Дуализм «Зогара» проявляется прежде всего в признании существования двух параллельных миров: божественного мира и мира зла («другой стороны», Ситра ахра). «Другая сторона» имеет ту же сфиротическую структуру, что и божественный мир, и эти два дерева сфирот равны в своей силе и активности.

«Каждому акту тех десяти речений соответствуют десять рек, с одним морским змеем, волнующим ветер, соответствующим каждой реке» («Зогар» II.34б).

Десять высказываний – это десять речений, которыми был сотворен мир. Десять «других сфирот» были сотворены параллельно с этими высказываниями. Эти параллельные сфирот сущностно и по силе равны божественным сфирот.

2. Война между сферами чистоты и нечистоты началась еще до творения мира.

«"Бог сотворил морских змеев": как мы установили, это Левиафан и его самка. Таниним, "морские змеи" – это пишется неполно, [без второго «йуд»], потому что Святой (Бог – *Н. Я*), благословен он, убил самку, засолив ее для праведных, как было установлено» (II.34б).

«И если его самка стояла бы за ним, мир не мог бы выдержать их; поэтому до того как Святой, благословен он, убил самку, "земля была тоху ва боху" (безвидна и пуста. – *Н. Я.*)» – она была тоху, безвидна; после того как он убил ее, земля стала боху, содержащей субстанцию, способную существовать». (II.34б).

Силы зла настолько сильны, что Богу необходимо убить самку Левиафана, поскольку мир не может выдержать их двоих. Бог не может начать творение, пока земля безвидна (*тоху*), без какой-либо сущности, вещества. После того как Бог убивает самку змея, земля становится боху (автор интерпретирует это как *бо ху* – «в нем нечто»), содержащей сущность, и Бог может начать процесс творения.

Далее отрывок описывает сложную борьбу между Богом и морским змеем в ходе процесса творения. В результате силы зла не были окончательно подчинены и уничтожены.

3. Демоническая реальность очень активно проявляет себя как в божественном, так и в земном мире. Змеи постоянно атакуют божественную реальность, пытаясь проникнуть в море *Шехины* (Сад).

«Монстр внизу, на левой стороне, плавает во всех этих реках. Он приходит в своей могучей чешуе, прочной как железо, и он приходит

туда, чтобы отвести воды и очернить место. Все огни меркнут перед ним; его рот и язык пылают огнем; его язык так же остр, как меч, пока он не проникнет так далеко, где вход в святилище внутри моря, и тогда он очерняет святилище, и огни гаснут, и божественный свет исчезает из моря. И тогда воды моря разделяются на левой стороне, и море замерзает, и его воды не текут» (I.52a).

Наш мир также является ареной борьбы добра и зла. Два ветра (дыхания) – божественный и демонический – борются в обеих реальностях: в высшем мире и в мире земном.

«Тайна: Когда этот большой морской змей дует через ту дыру и вызывает волнения наверху, он высушивает все эти растения, пока другой ветер не подует против этого ветра, успокаивая его – и растения растут как прежде, получая контроль, вознося хвалу и благодарности Святому» (II.35a).

Основная идея – это постоянная борьба двух сил – божественной и демонической – в обеих реальностях: в высшем мире и в мире земном.

4. В «Зогаре», включая и наш отрывок, встречается идея о том, что силы зла настолько сильны, что его невозможно победить, и лучше умиротворять его подарками и подношениями. Это мы можем видеть в истории про Иова, изложенной в «Зогаре». Бог отдает Иова Сатане, чтобы отвлечь его и позволить евреям выйти из Египта. Почему Бог отдает Иова Сатане в качестве жертвы? Иов был праведным человеком, но делал все свои подношения только Богу, ничего не давая «другой стороне».

«Почему Святой, благословен он, вредит ему? <...> если бы он дал ему (Сатане. – *Н. Я.*) долю, он расчистил бы дорогу и удалил [его] от Храма, и сторона святости поднималась бы вверх, вверх. Но он не сделал так, и поэтому Святой, благословен он, взыскал по суду» (II.34a).

Иов должен был давать долю силам зла, чтобы отдалить Сатану от реальности чистоты, но он не делал этого, разделяя добро и зло.

Из этого отрывка мы можем заключить, что Бог не может уничтожить зло в высшем мире. Он не может победить Сатану, но должен отвлечь его Иовом, тем самым отдавая ему долю в качестве пожертвования. В этой же главе автор говорит открыто, что силам зла должна быть дана доля, как козел на Йом Киппур. До конца дней, когда зло будет окончательно побеждено, человек обязан платить дань «другой стороне» и включать его в поклонение Богу.

Итак, на этих примерах мы могли видеть дуалистическую тенденцию понимания зла. Силы зла имеют самостоятельную и важную роль в божественном организме. Добро и зло разделены и борются друг с другом.

Но, с другой стороны, отношения добра и зла намного сложнее, что мы увидим на примерах ограничения дуализма.

5. Как появились силы зла (десять рек)? В нашем отрывке происхождение десяти рек упоминается только единожды:

«Первая река: левая сторона производит через единственный канал сочащиеся три капли, каждая капля делится на три, каждая капля образует реку. Это девять рек, собирающих силу, скользящих вдоль, циркулирующих через все эти пространства. Из того, что осталось от тех капель, когда они закончили капать, единственная капля осталась, выходящая тихо, падающая среди них, образующая реку. Эта река – та, которую мы упомянули, текущая спокойно» (II.34б).

В каббале одним из основных принципов функционирования сфирот является принцип гармонии. В системе божественных сфирот есть две сфирот – *Гевура* (Суд) и *Хесед* (Милосердие), которые уравновешивают друг друга. Когда весь организм функционирует гармонично, Божий Суд (Гевура), который содержит и частицы зла, служит для улучшения и очищения. Но когда гармония нарушается, зло становится самостоятельной силой.

Десять рек, демоническая эманация, берут свое начало из «левой стороны» божественной реальности – сфиры Гевура (или Дин). Эти две системы подобны друг другу только по своей структуре, но не в источнике. «Другая сторона» не предсуществует Богу и не эманирует прямо из Эйн-Соф. Зло порождается на определенном этапе эманации, параллельное дерево сфирот – это только тень божественной эманации. Спокойная река образуется из остатков капель этой эманации.

«Эта река происходит из того, что осталось от благословенных капель правой стороны. Единственная капля тихо из тех благословений падает в реку, которая спокойна. Это прекраснейшая из всех рек» (II.34б).

Главная река демонических сил образуется не только из остатков капель из левой стороны, она содержит также каплю правой, божественной эманации из сфиры *Йесод*. Именно единственная капля добра, божественной эманации делает эту реку прекраснейшей и дает ей силы питать морского змея.

Еще одна интересная деталь в данном описании: спокойная демоническая река формируется из остатков капель правой эманации. В лурианской каббале остатки первоначального света (*решиму*) образуют силы зла, параллельное дерево сфирот.

Здесь мы можем видеть, что демоническая реальность не может существовать сама по себе, она нуждается в позитивной силе божественной реальности, чтобы поддерживать себя. Зло также может быть понято здесь как отходы, остатки божественного мира.

6. «Есть девять рек, в которых он плавает, и одна река, чьи воды спокойны, в которую льются благословения из Сада три раза в год <…> Морской змей проникает в эту реку, собирая силу, плавая вдоль, проникая в море, заглатывая рыб многих видов, увеличивая власть, и возвращаясь в ту реку» (II.34б).

Этот отрывок очень важен для понимания отношений между «другой стороной» и божественной сферой. Прежде всего, мы видим, что силы зла не имеют своей собственной «энергии» для существования, глава демонических сил – большой морской змей – плавает в девяти реках, но всегда возвращается в спокойную реку, которая питается водами Сада (Шехина). Демоническая реальность питается и поддерживается реальностью божественной. Во-вторых, мы не видим здесь борьбы двух сил. Бог дает жизнь и пищу «другой стороне» добровольно.

«Те другие морские змеи существовали и не существовали. Почему? Потому что их сила ослабла, поэтому они не могли уничтожить мир, кроме как один раз каждые семьдесят лет, когда они получали силу от большого морского змея; он один дает силу» (II.34б).

Девять змей не могут уничтожить мир, поскольку у них недостаточно сил, чтобы сделать это. Они могут лишь сотрясать землю каждые семьдесят лет. То есть божественная сила имеет высший авторитет, активность морских змеев ограничена Богом.

«Я не дам обвинителям дополнительной силы, чтобы позволить им разрушить мир, но [дам им] только столько дополнительной силы, сколько мир может вынести» (III.115а).

7. Идею о том, что добро действует через зло и с его помощью, мы можем видеть в конце нашего отрывка. Появляется другой змей – *Нахаш Бариа* («ускользающий / неуловимый змей»). Этот змей также имеет демоническую природу: «это извивающийся змей, постоянно искривленный, приносящий проклятия на землю, этот змей – проклятье, полностью проклят» (II.35а–35б). «…Он заперт с двух сторон и никогда не выходит, кроме как один раз каждый юбилей (семьдесят лет. – *Н. Я.*)» (II.35а).

Этот змей оказывается сильнее морского змея и побеждает его, но только с помощью Бога.

«Когда этот [змей] поднимается, сила морского змея сломлена и он не может выдержать, и его тело исчезает. И Святой, благословен он, поражает его в море, когда он проникает туда» (II.35б).

Только материальная сущность монстра исчезает, но не его «духовная часть». Сущность морского змея, т. е. зло, не может быть уничтожена абсолютно в настоящее время; это может быть сделано только во времена Мессии. Другая интересная мысль: что демоническая сила может быть побеждена только с помощью другой злой силы, которая, однако, действует во благо добра.

Вышеперечисленные примеры – часть антидуалистической тенденции «Зогара» трактовать силы зла как слуг Бога, которым позволено существовать только для того, чтобы выполнять божественные приказы.

Этот отрывок драматически описывает процесс происхождения зла. В мифологическом образе морского змея мы можем видеть внутреннюю динамику высшего мира, борьбу сил добра и зла. Одна из основных идей данного отрывка, продолженная в более поздней каббалистической традиции – это идея связи, слияния двух противоположных сил. С одной стороны, добро и зло разделены и борются друг против друга. С другой – они смешаны. Ситра ахра («другая сторона») присоединена к Шехине и подчинена ей, и даже если «другая сторона» доминирует, она зависит от Шехины: «Все уровни взаимосвязаны; и все они зависят от головы (Шехины. – *Н. Я.*), и таким же образом голова движется к хвосту (змею. – *Н. Я.*), который есть низшее. Почему так? Потому что он зависит от нее» (III.119а–119б).

В заключение необходимо сказать несколько слов о саббатианской интерпретации этого отрывка. Отрывок о борьбе морского змея с силами добра является центральным для «Трактата о драконах» Натана из Газы. Он интерпретирует эту историю с мессианской точки зрения. Опираясь на лурианскую космогонию, Натан выделяет два вида света: «умный свет», который является позитивным, созидающим, и «бездумный свет», решиму, в котором содержатся деструктивные силы тьмы. После цимцум (самоограничение Бога), «умный свет» ушел, и в пространстве-техиру остался только деструктивный «бездумный свет». В ходе космогонического процесса верхняя часть техиру трансформируется в позитивную силу, которая начинает творить космос; нижняя часть, обиталище темных сил, творит свои миры, манифестанты которых – Самаэль и его слуги, змеи. Душа Мессии погребена глубоко в нижних техиру, во власти клиппот. Вопрос о при-

роде души Мессии, согласно Натану, весьма неоднозначен. Есть точка зрения, что душа Мессии имеет ту же природу, что и змей, его душа произведена из того же техиру, который произвел и морского змея. Но если Мессия и змей имеют одинаковую природу, как может Мессия изменить корень своей души? Согласно Г. Шолему, Натан не идентифицирует душу Мессии с клиппот, которые служат лишь ее оболочкой [Sholem 1975: 305]. Душа Мессии называется «святой змей», который обитает с начала времен вместе с морским змеем, но не тождественен, не единосущ ему. Душа Мессии была погружена в бездну по воле Эйн-Соф, для того чтобы бороться со змеем и преобразовать космос изнутри, завершив тиккун. Натан называет душу Мессии Иовом, который содержался в плену у фараона. Но после того как война закончится победой, Мессия выйдет из «темницы клиппот», которые он подчинит, и Иов станет фараоном. Тогда Мессия сам станет «большим драконом» и «извивающимся змеем».

«Рассказ о страданиях Иова на самом деле относится к нему (Саббатаю. – *Н. Я.*), который терпит самые суровые муки во власти разных клиппот <…> в великих искушениях. Таким образом он извлекает всю святость из них, и исправляет сами клиппот» [Беиквот Машиах 1944: 33].

Интерпретация Натаном Мессии как главного действующего лица и последнего элемента тиккун, который должен освободить мир из бездны клиппот, послужила основой для саббатианской концепции «освобождения через грех» и крайнего антиномизма саббатианства.

Литература

Беиквот Машиах (Вслед за Мессией). Иерусалим: Таршиш, 1944 (на ивр.).

Библия. М., 2000.

Scholem G. G. Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah: 1626–1676. New York: Princenton University Press, 1975.

Tishby I. The Wisdom of the Zohar. Oxford, 1991.

The Zohar / Tr. and comm. by D. C. Matt. In 5 vols. Vol. I. Stanford: Stanford University Press, 2003–2009.

Индология, буддология и тибетология

Д. Б. Абрамов

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И СЕКУЛЯРИЗМ В ИНДИИ

В 1950 г. в Индии был конституционно закреплен секуляризм, как принцип, организующий религиозно-общинную жизнь в государстве. Секуляризмом, в самом общем смысле, может считаться принцип, убеждение или вера в то, что определенные сферы социальной жизни общества в целом не должны основываться на догмах той или иной религиозной доктрины, а институты власти должны быть законодательно отделены от религиозных институтов. В таком виде понятие секуляризма сформировалось в европейской традиции политической мысли и практики.

В Индии практическое разделение сфер политики и религии крайне осложнено чуждостью для индийской ментальности подобного деления, поэтому в силу ряда объективных и субъективных обстоятельств, как правило, под секуляризмом понимается гандистский принцип «Сарва дхарма самбхав», который можно условно перевести как равноудаленность религий от власти или от государственной системы. В отличие от принципа строгого разведения религии и политики согласно западному представлению секуляризма, соблюсти принцип равноудаленности религиозный общин, который представляет собой крайне неустойчивый баланс противоречивых интересов многочисленных религиозных общин страны, оказалось практически невозможным.

Индия – страна многонациональная, этнически и лингвистически неоднородная. В Индии представлены большинство мировых религиозных систем, верований и практик. Помимо индусов, там живут также мусульмане, христиане, парсы, буддисты, сикхи, иудеи, анимисты и представители других религий и культов, исповедуемых многочисленными племенами. Несомненно и то совершенно особое значение, которое имеет религия в индийском обществе: она проникает внутрь

его устройства гораздо глубже, нежели стиль жизни современных европейцев. В качестве примера достаточно сослаться на варно-кастовую систему, которая проникла в чуждую среду иных, неиндусских религиозных общин, определяя их социальную шкалу.

Парадоксальность индийской ситуации в том, что высокая религиозная культура, многообразие вер и конфессиональных направлений потребовали создания светского государства. Основным антагонистом демократическим, секулярным нормам, закрепленным в Конституции страны, выступает принцип коммуналистма, делящий общество на общины по религиозному принципу.

Поэтому особое беспокойство вызывает неутихающее противостояние между двумя наиболее многочисленными и влиятельными общинами Индии – индусами и мусульманами. Оно представляет собой самую острую социальную проблему современной Индии. Численность мусульман в Индии стремительно приближается к 130 млн. человек, что приблизительно соответствует населению современного Пакистана. Поэтому взаимоотношения миллиардного индусского большинства с этим «вторым мусульманским большинством» страны, как его стало принято называть в последние годы, жизненно важно для дальнейшего успешного развития страны.

* * *

Несмотря на то, что феномен фундаментализма, несомненно, старше появления первых секулярных тенденций, сам термин «фундаментализм» используется чуть более ста лет. Для правильного понимания того, что за ним кроется, весьма важно проследить его истоки и генезис. В 1908 г. в Калифорнии прошла конференция по «основополагающим понятиям христианства (on Cristian Fundamentals)», ставшая реакцией на вторжение секулярной рациональности в христианскую религиозность, и, в частности, реакцией на критику Библии с позиции либеральной теологии. Таким образом, изначально термином «фундаментализм» была обозначена консервативная тенденция крайне «левых» версий американского протестантизма, прежде всего пресвитериан, баптистов и методистов.

Таким было рождение фундаментализма, однако сегодня он ассоциируется в обыденном сознании прежде всего с исламом, что, безусловно, имеет свои причины. Исламский фундаментализм имеет долгую историю, он весьма разнообразен по своим характеристикам

и акцентам. Ваххабитское движение – возможно, наиболее типичный его пример. Корни ваххабизма следует искать в движении *хариджитов* и в утверждениях законоведов *ханбалитского мазхаба*.

Наиболее последовательно ваххабизм выражен богословом Такиад-Таймийей (1263–1328), который отрицал аллегорическое и рационалистическое толкование Корана и Сунны. По его мнению, до конца понять Писание нельзя и не нужно, а требуется лишь уверовать и следовать ему. Социально-политические корни ваххабизма до конца не изучены, однако в качестве ревизионистского движения в суннитском исламе оно связано в первую очередь с именем Мухаммада ибн Абдул-Ваххаба (1703–1792)[1]. Стремясь к строжайшему исповеданию *таухида* (учения о единобожии), он отверг поклонение могилам Пророка и святых, поставил под сомнение необходимость обращаться к Пророку и праведным халифам в молитвах отмечать праздник Маулид-ан-Наби (День рождения Пророка). Свои воззрения он назвал «очищением веры», всех не согласных с ним мусульман – «неверными», а своих сторонников – «мувахиддинами»[2].

Если же обратиться ко дню сегодняшнему, то, безусловно, наиболее эффективным среди всех движений фундаменталистского толка в исламе (если не в достижении конечных целей, то в мобилизации поддержки) было движение, во многом «зажженное» харизмой имама Хомейни и ведомое иранскими муллами, однако оно было далеко не единственным. Практически в каждой исламской стране и среди мусульманских меньшинств по всему миру, а не только в Индии, существуют мощные и пассионарные движения в поддержку возрождения ислама. По мнению Т. Г. Скороходовой, «учение арабского реформатора Абдул-Ваххаба доминировало среди мусульман индийского субконтинента и было чистым ревайвелизмом. Целью “возрождения веры” и войны за религию – полное распространение политических и экономических прав и привилегий мусульман. Ваххабитское движение было, в сущности, традиционалистской реакцией на вторжение и господство западной цивилизации в Индии» [Скороходова 2002: 17–23].

---

[1] Согласно преданию, с самых ранних лет его жизни в нем сочетались превосходные умственные способности и невероятная заносчивость, стремление оспаривать любое утверждение законоведов.

[2] Такое понимание ислама формировалось в противостоянии, в основном, духовно-мистическому толкованию ислама в суфизме, а также другим духовным движениям и религиозным практикам, проникшим в ислам извне, например, движению индийских духовных подвижников-*бхактов*.

Необходимо четко различать мирные варианты религиозного фундаментализма (за многими из которых стоит богатая религиозная традиция) и его воинствующе-радикальные течения. Если же попробовать разобраться в сути самой попытки религиозного обновления путем возвращения к истокам, то можно проследить два фактора этого обновления. Первый – древнейшие мифо-магические корни подобных практик [Элиаде 2005: 38–40], второй – исторический контекст ситуаций духовного беспокойства, отрицания основ собственной «окостеневшей» традиции, чего не избежала ни одна мировая религия. Такое обновление – вполне закономерный процесс, однако в современных условиях приходится учитывать не только религиозные, но и идеологические аспекты такого обновления. Так, для западного сознания исламский фундаментализм во многом до сих пор остается своеобразным ответом «коллективного бессознательного» на вызовы модернизации, выраженным в религиозной терминологии, своего рода «бегством в болезнь».

Индусский фундаментализм

Если фундаменталистские тенденции внутри ислама тщательно изучаются и приковывают к себе внимание мировой общественности, то возрожденческие тенденции индуизма акцентируются в значительно меньшей степени.

В этой связи неизбежно встает вопрос, насколько процесс индуизации и его идеологическое ядро – *хиндутва* – укладываются в концепцию фундаментализма.

С точки зрения традиции, облик современного индуизма во многом парадоксален. Показателен пример отношения к кастово-иерархической стратификации – незыблемой ведической основе индуизма. Значительная часть идеологов хиндутвы пытается пренебречь кастовой системой, стремясь при этом оставаться в рамках традиции. Другие идеологи индуизации в то же время стараются укрепить *варнашраму* (традиционное социальное деление на четыре варны), включив в нее мусульман и христиан, как правило, в качестве *шудр,* и иных низкокастовых групп. По мнению этих идеологов, это может предотвратить обращение иных представителей низших каст в христианство или их стремление принять ислам. При анализе реальной ситуации многие исследователи исходят из того, что сегодня на юге Индии кастовая система уже фактически разрушена, теперь на очереди север страны, наиболее традиционный и резко отделяющий «чужаков» от тех индийцев, в жилах которых «течет кровь Рамы и Кришны». Нам представляется, что процессы варнокастовой динамики не заслуживают столь однозначных оценок[1]. Однако очевидно, что с одной стороны, запасы прочности кастовой системы в ее прежнем виде практически исчерпаны, а с другой, сохранение института кастового общества обретает новые формы в среде индийского городского среднего класса, стремящегося в быту к синтезу западного образа жизни с традиционными ценностями индуизма.

Со стороны идеологов хиндутвы все явственнее прослеживается прагматичное отношение к базовым принципам индуизма. Стремясь к обретению власти, идеологи хиндутвы зачастую используют индуизм ситуативно и утилитарно, в зависимости от тех политических дивидендов, которые может принести та или иная трактовка положений этой религии. На мой взгляд, *в идеологии современной хиндутвы нет фундаментализма, поскольку там отсутствует сам религиозный фундамент*. В основании этой идеологии не лежат мотивы религиозной мысли, там скорее прослеживаются политические интенции сплочения «нации» и воссоздания индусской государственности.

Если в своих началах (в ранних работах у В. Д. Саваркара и Б. Парменанда) хиндутва несла в себе определенные черты фундаментализма[2], то в более поздних произведениях тех же авторов и их последователей и приверженцев хиндутвы идея возрождения индуизма практически полностью вытесняется идеей возрождения индусской государственности, противопоставления индусской общины другим «нетрадиционным» общинам, в первую очередь индийским мусульманам.

Среди основных идеологов хиндутвы следует упомянуть создателя РСС[3] (наиболее влиятельной индусской общинной организации) – Кешварао Балирама Хедгевара и его приемника на посту сарсангхачалака («генеральный секретарь РСС»), автора своеобразной «библии» этой организации – «Bunch of Thoughts («Ветви мыслей», 1966) – Мадхава Садашива Голвалкара (1906–1973). Именно

---

[1] Сами кастовые границы постепенно становятся все более гибкими. Через восприятие обычаев и традиций высшей касты низшая каста, проживающая на той же территории, может постепенно повысить свой кастовый статус. Процесс, занимавший в древности столетия, теперь в отдельных случаях может протекать за несколько лет.

[2] Об этом свидетельствует и исток этой идеологии – книга «Хиндутва», написанная Винаяком Дамодаром Саваркаром. См.: [Savarkar 1942].

[3] РСС – массовое и наиболее влиятельное индусское движение, аббревиатура расшифровывается как «Раштрия сваямсевак сангх» («Союз добровольных служителей индусской нации»). Эта организация существует с 1925 г. и является прародительницей целого ряда индусских националистических организаций.

они создали современный облик идеологии хиндутвы, в которой ее религиозная составляющая носит по существу второстепенный, рецессивный характер.

Политическое положение мусульман Индии

Раздел Индостана в 1947 г. и образование самостоятельного государства Пакистан, позднее провозгласившего себя исламским, не привели к решению проблемы религиозных меньшинств. Собрать всех мусульман в единое исламское государство не удалось, несмотря на то, что сам раздел повлек за собой самую значительную миграцию населения в современной истории Востока. Общее число переселенцев, которые, по сути, являлись беженцами, превысило 15 млн [India 1959: 160]. «Расколотые и разделенные, – пишет индийский историк М. Шакир, – мусульмане оказались в кризисном состоянии, не умея ни раскрыть свое истинное “я”, ни найти прочные основы для своего существования как общины» [Shakir 1983: 13]. Внезапность и радикальность перемен привели к тому, что мусульманская община оказалась интеллектуально и психологически не готова адаптироваться к ним.

С одной стороны, мусульмане в одночасье лишились всех своих привилегий, которые обеспечивала им колониальная администрация: было отменено резервирование мест для них на государственной службе, отдельный электорат был заменен системой всеобщих выборов, уничтожены системы джагирдари и заминдари[1]. С другой стороны, ряд мероприятий, осуществлявшихся в этот период правительством, носил явно антимусульманский характер. Почти повсеместно был прекращен набор мусульман на госслужбу, особенно в полицию, под тем предлогом, что «их и так было принято слишком много»; для лишения мусульман их имущества был широко использован дискриминационный закон о собственности мигрантов [Schechtman 1951: 406–413]. По этому закону практически любой мусульманин мог быть обвинен в желании эмигрировать, и все имущество его семьи отбиралось таможенными властями. Кажется, прикладывались все усилия к тому, чтобы вынудить максимальное число мусульман покинуть Индию. В первую очередь страну покидала наиболее образованная и экономически успешная, социально мобильная часть мусульманской общины. Именно эта элита на протяжении долгих лет борьбы за независимость и определяла политическое поведение всей общины, которая, следует особо отметить, *не представляла собой гомогенной, консолидированной и сплоченной общности*.

[1] *Заминдари* – земельно-налоговая система и система частной собственности на землю, введенная английскими колониальными властями во многих частях Индии на рубеже XVIII и XIX вв. Государство с конца XIX в. получало с заминдаров небольшой налог в 2–6% валового урожая. Помимо этого система утверждала в наследственных правах земельных владельцев-заминдаров и устанавливала земельный налог. Система заминдари распространялась преимущественно на индусов. *Джагирдари* – сходная земельно-налоговая система наследования для мусульман, введенная еще Моголами.

Политика мусульманской общины всегда была политикой ее элиты, которую нельзя отождествлять с общиной в целом. «Соперничество и солидарность внутри элиты, мобилизация ею широких масс населения – вот что до сих пор определяет характер мусульманской политики» [Shakir 1983: 3]. Разобщенность мусульман была вызвана не только неравномерностью их расселения по территории страны, хотя в Индии есть и районы с мусульманским большинством[1]. За исключением Кашмирской долины, в Индии нет более или менее крупного по площади и численности населения района, где мусульмане составляли бы компактное большинство. К тому же общение между их различными группами ограничено в силу низкой мобильности населения.

Кроме горизонтального, в мусульманской общине наблюдается разделение вертикальное. Прежде всего, мусульмане делятся на две неравные группы: меньшую (примерно 10%) – это *ашрафы* («благородные»), к которым причисляют моголов, патанов, а также шейхов и сайедов, считающихся отдаленными потомками пророка Мухаммеда и его родственников, а также потомками арабов, особенно курейшитов, и бóльшую – *аджлафы* («низкие»), главным образом обращенцы из низших каст индуизма. Земельная аристократия, бывшие князья, духовенство, чиновники, часть предпринимателей и торговцев, люди свободных профессий обычно причисляют себя к ашрафам. Аджлафы – преимущественно крестьяне, ремесленники, батраки. Такое деление в основе своей социально, хотя и прикрыто флером религиозной традиции.

Несмотря на сильную социальную дифференциацию мусульман, после достижения независимости Индии для большинства из них

[1] Это Лаккадивские и Миникойские острова (94,4% населения – мусульмане), и штат Джамму и Кашмир (65,8%), причем в дистриктах Кашмирской долины их удельный вес колеблется от 89 до 96% , тогда как в Джамму он снижается до 7,9%. Вместе с тем в этих двух регионах проживает не более 5% от общего числа всех индийских мусульман.

возникла общая дилемма: согласиться с секуляристским подходом А. К. Азада[1] или избрать для себя коммуналистскую идеологему мусульманских фундаменталистов. А. К. Азад и некоторые другие националистически ориентированные лидеры призывали членов мусульманской общины отказаться от коммунализма и присоединиться к общенациональным политическим партиям. Они были убеждены, что политическое и экономическое единство страны в конечном итоге приведет к сплочению различных общин и поможет становлению секулярного и демократического общества, обеспечив всем меньшинствам культурную и религиозную свободу [Shakir 1983: 60]. Многие исламские деятели умеренного толка в этот период поддержали идеи секуляризма в его изначальном, изложенном в Конституции, виде. Однако не прошло и десяти лет после провозглашения независимости, как в городах, практически по всей стране, стали вновь происходить индусско-мусульманские столкновения.

Как следствие всех этих событий, к 1956–1957 гг. в Индии возобновили свою деятельность почти все мусульманские религиозно-общинные организации, существовавшие до раздела: Мусульманская лига (МЛ), «Джамаат-и-ислами Хинд», или ДжИХ («Исламский блок Индии»), «Маджлис-и-Иттихад уль-Муслимин», или МиИУМ («Великое собрание мусульман»), «Джамаат-у-Шабаб-е-Ислам», или ДжШИ («Община молодых мусульман Индии»). Эти организации, несмотря на свою «умеренность», исповедовали отнюдь не секуляристские идеи.

Фундаментально-экстремистский же ислам являет собой идеологию сопротивления, а политические позиции этого крыла ислама – реакцию на неприемлемое, враждебное (по крайней мере, в его восприятии) окружение и продолжающуюся индуизацию государства. Однако парадоксально, что при этом практически все мусульманские организации зачастую полагают, что индусские коммуналисты в большей степени отражают интересы мусульман, чем их секуляристские оппоненты. Среди всех исламских организаций наиболее влиятельны Всеиндийская исламская конференция (ВИК), ДжИХ и ДжШИ[2].

Отличительной чертой поведения мусульманского меньшинства в постколониальной Индии долгое время оставалась аполитичность.

[1] Маулана Абул Калам Азад (1888–1958) – один из лидеров ИНК, сторонник индусско-мусульманского единства.

[2] Существует также огромное число менее крупных организаций и групп, как на общеиндийском уровне, так и на уровне отдельных штатов и округов. Их цели, идейные установки и политические предпочтения порой сильно различаются.

До некоторой степени эта характеристика остается верной и сегодня, особенно если учесть то давление, которое оказывается на индийских мусульман. Ведь со времен хомейнистской революции в Иране трудно представить ислам вне политики: «для мусульманина отделять себя от политики означает отделять себя от религии». Конечно, имманентно политизированной религии не существует, вспышки ее политизации всегда связаны с конкретными историческими условиями, которые сами по себе нуждаются в анализе. Однако в исламе, безусловно, присутствуют элементы, допускающие его предельную политизацию. Политизация религии всегда таила и таит в себе заряд страшной разрушительной силы, устраняя из политики, ослабляя, или даже разрушая в политической жизни необходимый ей рациональный элемент, или даже повергая ее в хаос. В исламе как раз и присутствуют предпосылки, допускающие его предельную политизацию.

Однако фактором непосредственной политизации мусульман становится прежде всего их растущее недовольство характером развития религиозно-общинных отношений. Мусульманское меньшинство Индии раздражено не столько тем, что государство в той или иной форме поощряет индусских фундаменталистов, систематически пренебрегает интересами мусульман при приеме в учебные заведения и на административную службу, а также на работу в промышленности и торговле. Особое недовольство индо-мусульманской общины вызывает функционирование системы правосудия, которое, по ее мнению, не способно защитить права мусульман, закрепленные в Конституции. Большинство дел, указывают мусульмане, инициированных ими, не доходят до суда, а из тех, что рассматриваются, большей частью отклоняются как «необоснованные» или неожиданно оказываются «улаженными».

До сих пор не устранена несогласованность положений гражданского права, закрепленного в Конституции, и частного права каждой из общин Индии. Наиболее ярким примером и своеобразным камнем преткновения здесь является «Единый кодекс по вопросам семьи и

К радикальному исламу часто относят объединение умеренных сепаратистов из организации «Хурриата» («Всепартийная конференция свободы»), Студенческое исламское движение Индии («The Students Islamic Movement of India», SIMI), исламские экстремистские группировки «Лашкар-е-Тоиба» («Армия праведных»), «Джамаат-уд-Дава» («Защитники веры») и «Джаиш-и-Мохаммад» («Воины Мухаммеда»). Из двух последних первая основана для ведения джихада против индийских властей в Кашмире, вторая известна кровавыми терактами последних лет в Мумбаи и Дели.

брака». Брак, наследование, развод, система выплат содержания и алиментов до сих пор регулируется частным правом[1].

Фундаментализм в Индии: итоги

Среди мусульман Индии относительно наибольшее (пропорционально численности самой общины мусульман) число заключенных, безработных, неграмотных и людей, находящихся за чертой бедности. По своему статусу мусульмане приближаются к далитам, т. е. неприкасаемым, располагающимся в самом низу социальной лестницы индийского общества. Мусульмане в относительно малой и все уменьшающейся мере пользуются плодами индийского экономического процветания, однако открыто обсуждать эту проблему не принято в стране, гордящейся своей секулярной Конституцией.

По мнению Мохаммеда Хамида Ансари, возглавляющего комиссию по вопросам национальных меньшинств, ежегодные отчеты о росте бедности и неграмотности мусульман, составляемые им для правительства, остаются без должного внимания. Та же судьба постигла и последний его доклад парламенту от 30 ноября 2006 г.

В немусульманской среде бытует мнение о том, что в большей части проблем, с которыми сталкивается сегодня эта община, виноваты сами мусульмане. В частности, из-за отставания в сфере образования, носящего практически повсеместно религиозный характер[2]. Такое образование вряд ли способно помочь в адаптации к условиям конкуренции на рынке труда в быстро модернизирующейся Индии, однако даже такие учебные заведения посещают не более 30% юношей-мусульман. Масштабы школьной подготовки мусульманок, по данным индийского экономиста Абусалефа Шарифа, были и остаются минимальными.

Общий жизненный уровень городского мусульманского населения низок, 40% его (против 22% индусов) проживает за чертой бедности.

[1] Согласно нормам шариата, дочь получает в наследство только половину того, что получает сын. Единственная дочь может унаследовать лишь половину имущества родителей, вторая половина полагается родственнику по мужской линии, даже самому отдаленному. Вдова или вдовы имеют право унаследовать лишь одну восьмую долю имущества мужа. Согласно нормам мусульманского частного права, мусульманин не волен завещать кому бы то ни было более трети своего имущества.

[2] В медресе, где получают начальное обучение большинство юношей, упор делается на изучении Корана и заучивании хадисов (деяний Пророка). Например, медресе Дарул-Улум в Деобанде, в штате Уттар Прадеш, гордится тем, что его учебная программа не претерпела изменений с 1866 г.

В больших городах, таких как Дели, повсеместно существуют трущобы в старых районах, разросшиеся в течение последних 10 лет. Одна из причин столь плачевного положения – полигамия, широко распространенная как раз среди беднейших слоев мусульман. В полигамной семье мужчина вынужден изыскивать средства на содержание порой четырех жен и – почти всегда – множества детей, которых он часто даже не может вспомнить всех по именам. Другой важной причиной, безусловно, является сложившаяся у значительной части мусульманской общины привычка уповать на государство и неготовность взять на себя ответственность за свое будущее и будущее своих детей.

Индийское правительство, возглавляемое Манмоханом Сингхом, проводя политику поддержки мусульман, ставит себя в крайне сложное положение. С одной стороны, в Индии для мусульман введены квоты при приеме на работу, для них существуют специальные программы поддержки и развития образования. С другой стороны, каждый шаг правительства навстречу мусульманскому меньшинству воспринимается как вызов индусскими коммуналистами в лице «Бхарата джаната парти».

Оценивая мусульманский коммунализм, следует признать, что даже умеренные мусульманские организации в большинстве своем мало верят в возможность секуляристской интеграции в стране и намерены и дальше поддерживать отдельное существование двух общин как носителей самостоятельных религиозных культур и обособленных политических интересов.

Развитие исламского фундаментализма в качестве политической силы в Индии на данный момент имеет ограничения, прежде всего из-за горизонтальной и вертикальной разобщенности мусульман страны. Радикализм религиозных взглядов ряда суннитских и шиитских школ и направлений в Индии далеко не всегда напрямую коррелируется с радикализмом политическим и это другая важная причина «режима его нераспространения». Росту радикальных настроений в среде мусульман не способствует и положение мусульманской общины как своеобразной «пятой колонны» в периоды непрекращающихся конфликтов с соседним Пакистаном, а также экономически и социально приниженное положение мусульман Индии. Вместе с тем, можно предположить, что многие из перечисленных факторов в какой-то момент способны сыграть не «против», но «за» разжигание радикальных и экстремистских настроений в среде индийских мусульман. С помощью международных радикальных исламских организаций недоволь-

ство мусульман Индии может принять более жесткие формы, однако, отсутствие таких тенденций на данный момент дает Индии шанс на нормализацию межобщинных отношений и время для организации более продуктивного диалога.

Литература

Скороходова Т. Г. Развитие принципа надконфессионального единства в эпоху бенгальского возрождения // Исторические записки. Межвузовский сборник научных трудов. Пенза: ПГПУ, 2002. Вып. VI. С. 17–23.

Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2005.

India. New Delhi, 1959.

Savarkar V. D. Hindutva. Poona: Lokasangraha Printing Press, 1942.

Schechtman J. B. Evacuee Property in India and Pakistan // Pacific Affairs. University of British Columbia (1951). Vol. 24. № 4. P. 406–413.

Shakir M. Islam In Indian politics. New Delhi: Ajanta publication, 1983.

Mushiral H. Indian Muslim's Since Independence: in Search of Integration and Identity // Third World. London, 1998. Vol. 10. № 2. P. 16–17.

А. Балтгалве

СОПОСТАВЛЕНИЕ ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА И КОММУНИЗМА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ МАО ЦЗЭДУНА

Идеи и концепции никогда не исчезают из подсознания человека. При появлении новых идеологий и учений старые концепции либо действуют против них, либо сливаются с ними, что приводит к возникновению новых норм и ценностей. В тибетской культуре, уже начиная с VII в., доминирует буддийское учение, которое приняло свою очень специфичную форму, смешавшись с религией бон и с тантризмом Индии и восприняв идеи Камалашилы и Атиши о постепенном пробуждении [Laird 2008: 86; Li An-che 1994: 111][1].

В китайском же обществе уже почти две тысячи лет сосуществуют разные теории, идеологии и учения, как, например, этика конфуцианства, религиозные практики даосизма, идеи буддизма и др.

[1] Laird: диспут Камалашилы и Махаяны в Самье; Li An-che: труды Атиши и Цонкапы.

В XX в. в Китае начались бурные перемены в политике и в обществе. Со временем в качестве главной идеологии был принят коммунизм, заимствованный из России в форме марксизма-ленинизма. Позже он воспринял специфику идей Мао Цзэдуна [Китай 1991: 16]. В ходе китайской революции коммунизм достиг территории, где проживали тибетцы, и встретился с идеями и практикой тибетского буддизма. Если в прошлом правительство Китая терпело и даже поддерживало религиозную жизнь буддистов, то в XX в. столкновение религиозно-философского буддизма тибетцев и атеистического коммунизма оказалось чрезвычайно резким и превратилось в многолетнюю борьбу, которая продолжается до наших дней [Über Tibet-Frage 1959: 274].

Поэтому мне и показалось интересным исследовать, имеют ли тибетский буддизм и идеология Мао Цзэдуна такие уж большие различия, или, может быть, эти противоречия возникают из-за недостаточного взаимопонимания и нежелания взаимодействия. Некоторые могут возразить, что буддизм как идеалистическую систему этики, философии и религиозных принципов невозможно сравнивать с материальной политической идеологией коммунизма. Но история показывает, что тибетский буддизм на раннем этапе своего развития играл роль, подобную той, которую коммунизм играл в Китае в XX в., вытеснив старое вероучение и став идеологией нового государства. К тому же в своем дальнейшем развитии тибетский буддизм включил в себя как политику [Laird 2008: 432][1], так и экономику [Dawa Norbu 2000: 190–192][2], искусство, литературу [Gampopa 2000: 216; Li An-che 1994: 74][3] и многое другое. То же самое относится и к коммунизму [Mao Zedong yulu 1974: 241; Mao Tse-Tung 1968, I: 161][4]. В реальной жизни оба учения влияли на те же самые сферы, поэтому тибетский буддизм трудно отделить от политики [China Aktuell 1992: 607][5], а культ Мао во время культурной революции заместил собой даже религиозную веру [Welch 1972: 291][6].

По этой причине тибетский буддизм и коммунизм Мао Цзэдуна не только можно сравнивать, но и сравнивать в разных аспектах, на-

[1] Далай-лама как политик.

[2] Монастыри как предприятия.

[3] Gampopa: виды мудрости: лечение, логика, лингвистика, изобразительные искусства; Li An-che: пять буддийских искусств.

[4] Mao Zedong yulu: политика и искусство должны взаимодействовать; Mao Tse-Tung: Unsere Wirtschaftspolitik.

[5] Закон КНР запрещает использовать религию для политических целей.

[6] Мао в роли будды Амитабхи.

пример, как политические системы в их историческом развитии или как социальные системы. Можно было бы исследовать соответствующие лингвистические элементы в тибетском или в китайском языках или искать религиозные аспекты в практике коммунизма Мао Цзэдуна. Но так как главная тема этой конференции – идеалы, ценности и нормы, я бы хотела посвятить свою статью философскому сопоставлению идеалов обоих учений. При этом я постараюсь остановиться только на теоретических аспектах, так как рассмотрение реализации тех или других идей – очень обширная тема, которая обычно вызывает много разных субъективных мнений и разногласий.

* * *

В Тибете существуют разные школы буддизма, но главной и наиболее распространенной сегодня является школа *гелук*, с которой связана линия инкарнации Далай-ламы [Цонкапа 1994, I: XLVII]. Первым главным учителем школы гелук был Цонкапа. Его руководство к ступеням пути сутры, с названием «Ламрим ченмо» («Большой этапный путь», 1402) – самое знаменитое классическое произведение среди множества ламримов тибетских буддийских школ [Там же: IX]. Здесь очень систематично и ясно показаны главные положения буддизма и степени развития личности. Поэтому в качестве основы для сопоставления я выбрала эту работу, которую буду дополнять изречениями нынешнего главы гелук – Далай-ламы XIV и ламримами двух других тибетских учителей – гелук геше Нгавана Дхаргье (род. в 1925 г.) из монастырского университета Сера и учителя школы кадам – Гампопы (1079–1153). С другой стороны, я буду рассматривать труды Мао Цзэдуна и находить в них аналогичные или противоположные идеи.

Традиционный ламрим тибетцев, в том числе и ламрим Цонкапы и Гампопы, делится на три главных части, в соответствии с духовным развитием низшей, средней и высшей личности. Дальнейшие этапы пути пробуждения структурированы следующем образом:

1) Драгоценное человеческое рождение, естество Будды в человеке, вверение себя духовному другу – учителю, памятование о смерти, достоинство Будды и принятие прибежища, размышление о законе кармы, плохие и хорошие деяния.

2) Развитие правильной установки, четыре истины, 12-звенная формула обусловленного происхождения, аспекты страданий в сансаре, 6 уделов существования, омрачение 10 клешами и их основа.

3) Зарождение устремленности к пробуждению, принятие обета бодхисаттвы, мудрость и метод, практика 6 и 10 парамит, 10 ступеней бодхисатвы, безмятежность и практика медитации, логическое отрицание, отсутствие самобытия «я» и воззрение пустоты [Цонкапа 1994, 1–5 (структура частей ламрима); Gampopa 2000: 16–20; Ngawang Dhargyey 1995: v].

Как видим, система пути развития в тибетском буддизме разработана очень подробно. В интервью с Далай-ламой XIV журналист Томас Лэйрд задал вопрос: есть ли в китайском коммунизме какая-нибудь система развития к совершенству? И Далай-лама ответил, что она существует, и ее цель – неклассовое общество, без своекорыстности и без границ этнической идентичности [Laird 2008: 434, 437; Cohen 1966: 140]. Путь к такому идеальному обществу делится на следующие этапы:

1) новая демократия (на основе трех народных принципов первого президента Китайской Республики Сунь Ятсена),

2) переходный период к социализму,

3) строительство социализма как первой ступени коммунизма,

4) переходный период к коммунизму и неклассовому обществу. [Cohen 1966: 115, 168–169].

Способ достижения каждого этапа состоит в революционной деятельности [Chi Wen-shun 1968: 41], сперва на политическом базисе, потом на социально-экономическом, а культурная революция должна была привести все это к завершению [Новейшая история Китая 1972: 360; Mao Tse-Tung 1968, II: 396].

Вышеизложенные схемы развития показывают, что буддизм преимущественно ориентируется на индивидуальную личность и на совершенство вне суетного мира (и даже вне трансцендентальной сферы) [Gampopa 2000: 227], а коммунизм стремится к идеальному обществу на земле [Mao Tse-tung 1968, II: 397]. Как видно, обе цели различны, но все-таки не противоречат и не исключают одна другую.

Перейдем к отдельным идеям тибетского буддизма и маоизма. На этапах пути как в одном, так и в другом учении существует огромное количество положений. В одной статье было бы невозможно проанализировать их все. Потому я буду обращать внимание только на главные, например, на *жизнь и смерть, закон деяния и плода, страдания и освобождение от них, мудрость и метод* и другие.

Первый вопрос, который надо подробнее рассмотреть – это отношение к человеческой жизни и смерти. В буддизме существует

шесть разных сфер перерождения, из которых человеческая жизнь – единственная, в течение которой можно услышать и практиковать учение Будды [Gampopa 2000: 31]. Одновременно тибетский буддизм порицает привязанность к суетности и подчеркивает значение смерти и последующего перерождения [Ibid.: 51]. Последнее в огромной мере зависит от бесстрашия[1], бесстрастия и степени готовности сознания к последующей жизни в момент смерти[2]. В ламриме Цонкапы сказано: «В смерти все, кроме Дхармы, бесполезно» [Цонкапа 1994, I: 177]. В смерть ничего нельзя взять с собой из суетной жизни – ни материальные вещи, ни имя, ни мысли, ни родственников. Поэтому все перечисленное не имеет для буддизма большого значения.. Конечную цель – полное освобождение – можно достичь только преодолев как жизнь, так и смерть, т. е. цикл сансары [Gampopa 2000: 57, 108, 227].

Коммунизм как материалистическое учение считает, что существует только земная, единственная жизнь и поэтому чрезвычайно важно, какими действиями ее наполнить и закончить. Мао Цзэдун говорил: «Каждого ожидает смерть, но у некоторых она величественная, как гора Тайшань, а у других – малозначительная как гусиное перо. Если умирать на благо других людей, то [такая смерть] еще величественнее, чем Тайшань» [Mao Zedong yulu 1995: 136]. После смерти человека в обществе остается или не остается память о нем, его действиях и идеях. Кроме того, он продолжает жить в своих детях, внуках и правнуках. Если человек был великой личностью, тогда его влияние в семье и в обществе не исчезает. Эту точку зрения Мао Цзэдун позаимствовал из традиционных представлений китайцев. Так, в Китае весьма распространен рассказ о старике Юй Гуне, который хотел скопать две огромные горы, заградившие вход в его дом. Он не обратил внимание на возражение оппонента, сказавшего, что он все равно скоро умрет, и передал эту работу своим детям и внукам, которые довели ее до конца уже после его смерти [Ibid.: 158].

Сравнивая эти два взгляда на жизнь и смерть, можно сделать вывод, что они отличаются в восприятии существования после смерти, но, по сути, они не исключают друг друга.

Рассказ о старике, который благодаря своей воле, убежденности и усердию скапывал горы около своего дома, приводит к следующему

[1] Страх появляется потому, что никто не может избежать смерти, и обычно люди не знают, что будет потом.

[2] Поэтому и в тибетской культуре очень распространена «Книга смерти» (Bar do thos grol).

положению буддизма – о силы кармы. Далай-лама говорит, что «будущее в наших руках» [Dalai Lama 2001: 198]. В ламриме теме о законе деяния и плода уделено особое место. Буддизм утверждает, что человеческие деяния и мысли влияют не только на эту жизнь, но и обусловливают последующее перерождение: «Деянья добрые и злые идут вослед за существами» [Цонкапа 1994, I: 273]. Карма – это значит «действие», или «деяние», и в ламриме Гампопы сказано, что все сферы бытия созданы действиями, все существа состоят из действий, и они отличаются друг от друга только благодаря действиям [Gampopa 2000: 82].

Это очень похоже на изречения Мао Цзэдуна в его трактате «Относительно противоречий»: «На свете нет ничего, кроме подвижной материи, и движение материи должно принимать определенную форму. <…> Все формы движения материи взаимозависимы и отличаются в своей сущности» [Chi Wen-shun 1968: 47]. Мао также подчеркивает, что необходимо исследовать конкретную ситуацию и причины, чтобы сделать правильные выводы. Также необходимо иметь знание о прошлом и иметь опыт причинной связи. В тибетском языке, в буддийских текстах и в переводах трудов Мао Цзэдуна обычно используется разная терминология. Но в этом случае обозначающий «причину и условие» тибетский термин (rgyu rkyen) совпадает [Ma'o kru'u zhi'i mtshan nyid dig pa'i gsung rtsom lnga 1970: 71].

Как буддисты, так и коммунисты исследовали истину и факты человеческой жизни и пришли к заключению, что люди страдают и поэтому требуются перемены [Gampopa 2000: 14; Dalai Lama 2001: 114–115; Mao Tse-tung 1968, II: 395–396]. Но на вопрос, почему люди страдают и как избавиться от такой ситуации, они отвечают по-разному. Будда Шакьямуни увидел больного, старого и мертвого человека и узнал, что есть страдания, от которых в этой жизни никто не может избавиться. Он также увидел аскета и решил искать путь освобождения вне суетного мира [Ngawang Dhargyey 1995: 7]. В то же время коммунисты заметили богатых, их слуг и бедных и решили, что причина страдания коренится в классовой системе общества и ее надо уничтожать классовой борьбой [Mao Zedong yulu 1995: 50]. Но не все так просто: в идее страданий существуют и некоторые другие аспекты.

Посмотрим подробнее, что значит страдание в буддизме. В ламриме названы три главных вида страдания: страдание изменчивости, мучения и обусловленности [Цонкапа 1994, II: 38]. Основными причинами страданий являются 10 клеш (страсть, гнев, гордыня, неведение, сомнение, эгоцентрическое воззрение, приверженность к крайностям,

ослепленность ложными воззрениями, одержимость моральными правилами и аскетизмом и ложное воззрение). Но главные из них – так называемые три «яда»: страсть, гнев и неведение [Там же: 16, 49–52]. Так как буддизм – это духовное учение, то вышеназванные недостатки и элементы психики и считаются самими злыми врагами человека. С ними надо бороться, практикуя восьмеричный путь, а главное – созерцание, нравственность и мудрость [Ngawang Dhargyey 1995: 215–216; Цонкапа 1994, II: 111]. Также очень важно понять, что все страдания, как и все феномены, иллюзорны, потому что они взаимозависимы и непостоянны [Gampopa 2000: 232; Dalai Lama 2001: 117].

Теперь посмотрим на страдания в интерпретации Мао Цзэдуна. Как уже упоминалось выше, страдание, с точки зрения коммунистов, происходит из-за системы классового общества, где меньшинство угнетает большинство, где существуют классовые воззрения и корыстные интересы. Поэтому первый, главный вопрос китайской революции состоял в определении, кто друг и кто враг [Mao Zedong yulu 1995: 10]. А главными врагами были:

1) богатые люди (так называемые «капиталисты»);

2) иностранцы, которые старались распространить свое влияние в Китае (т. е. империалисты);

3) реакционеры (те, кто работали и боролись против коммунизма, например, Чан Кайши);

4) феодалы (в эту группу в зависимости от конкретной обстановки включались все остальные, которые имели «старые» взгляды, «старые» идеи и которые защищали «старую» культуру) [Mao Tse-tung 1968, I: 9–16].

В борьбе с этими врагами Мао назвал три главных вида оружия: «единый фронт, вооруженная борьба и партийное строительство», а три важнейших компонента стиля работы партии состояли в соединении теории и практики, в тесной связи с народными массами и в самокритике [Китай: история в лицах и событиях 1991: 9–10].

Очень интересным мне показался психологический метод Мао Цзэдуна в борьбе с врагами, т. е. интерпретация врагов как «бумажных тигров» и «призраков», которые только кажутся сильными, а на самом деле они – такая же иллюзия, как суетные феномены в буддизме. Он говорил, что не стоит бояться врагов, одновременно с этим отмечая, что их надо подробно исследовать и бороться с «бумажными тиграми» как с настоящими. Это утверждение тоже очень близко к идеям буддизма [Китай: история в лицах и событиях 1991: 10; Cohen 1966: 61, 66]. В целом можно сказать, что концепции страдания в обеих теориях отличаются по содержанию, но не противоречат друг другу и в методах даже немного похожи друг на друга. Они обе относятся к разным уровням деятельности: материальной и духовной. И если бы каждая не настаивала исключительно на своей истинности и рассматривала также другие возможности, то они могли бы взаимосуществовать и даже усовершенствовать друг друга [Laird 2008: 420].

Одно из главных условий избавлении страданий – понять их сущность, т. е. познать истину и освоить правильные взгляды и мудрость. Сначала необходимо рассмотреть, как оба учения объясняют происхождение познания.

В буддизме эта тема разработана очень подробно; буддисты всегда различали суетное знание и истинную мудрость [Gampopa 2000: 216]. Суетное знание классифицируется как проекции разума [Ibid.: 131], а рассудок и концепции принадлежат к сфере неведения и формируются в результате 12-звенной формулы обусловленного происхождения (неведение – движущие силы – сознание – психофизическое – шесть органов чувств – контакт – ощущение – жажда – привязанность – становление – рождение – старение-и-смерть) [Цонкапа 1994, II: 75–80]. Мудрость, наоборот, исходит из прямого восприятия истины в согласии с практикой Дхармы [Dalai Lama 2001: 155].

Суетное знание в буддизме – это, например, лечение, логика, лингвистика и изобразительные искусства. А мудрость – это осознание отсутствия самобытия «я» и воззрения пустоты, которая характеризует все феномены и объединяет все существа [Gampopa 2000: 216]. Поэтому стремиться к улучшению и развитию в суетном мире и держаться за материальные ценности бессмысленно [Tsongkapa 2000: 69].

Коммунисты, напротив, полагают, что существует только одна, теперешняя жизнь, и их теория познания напрямую связана с этим предположением. Мао Цзэдун предполагал, что необходимо познать этот мир, чтобы можно было улучшить настоящую жизнь и будущее людей [Chi Wen-shun 1968: 40–41]. Истинные знания в коммунизме обычно ассоциируются с профильными дисциплинами, которые связаны с полевой практической работой [Ibid. 1968: 41]. Такие знания ни в коем случае не противоречат духовной практике буддизма, они даже представляют собой дополнительные, положительные аспекты познания мира, которые буддисты, может быть, зря игнорировали [Laird 2008: 432][1].

[1] Далай-лама говорит, что наука в старом Тибете была почти запрещена законом, но он сам восхвалял достижения науки и техники в Китае.

В связи с мудростью я хотела бы заметить еще одно положение тибетского буддизма, которое полностью совпадает с мнением Мао Цзэдуна. В буддизме махаяны человеческий идеал – *бодхисаттва*, который стремится не только к личному освобождению, но главной целью ставит спасение всех живых существ [Цонкапа 1994, I: XVIII, XIX]. Точно так же и коммунисты стремились к освобождению масс и даже всего человечества. Главной характеристикой бодхисаттвы являются два компонента – мудрость и метод [Цонкапа 1994, III: 118]. Это значит не только говорить, исследовать и мыслить об идеях буддизма, но и осуществлять безмятежность в своем духе и практиковать милосердие в отношениях к другим [Dalai Lama 2001: 190]. Мао Цзэдун тоже обратил особенное внимание на необходимость соединения теории с практикой. Один из его двух основных трудов называется «Относительно практики» [Mao Tse-tung 1968, I: 347–364]. И как уже было сказано выше, он считал, что только через практику можно постичь истинное знание.

Отсюда следует, что и в данном пункте точки зрения тибетского буддизма и коммунизма совпадают, и это показывает, что оба учения в своей сущности прагматичны и ориентированы на людей и общество. Учение Будды существует только в сознании человека, без человека не было бы и буддизма. Также концепт нирваны имеет смысл только в суетном мире, который обусловлен жизнью, смертью, а также критериями времени и пространства. Итак, я подхожу к последней теме моего доклада – противоречия.

В анализе этого положения я буду исходить из теории Мао Цзэдуна, потому что в тибетском буддизме подробное описания темы отсутствует, хотя аналогичных идей довольно много. А Мао Цзэдун уделил этому философскому вопросу целую статью под названием «Относительно противоречия», которая является его вторым основным трудом [Mao Tse-tung, I: 365–405; Chi Wen-shun 1968: 46–49]. Выше уже была упомянута идея Мао о том, что в мире все состоит только из движения материи, которая принимает разные формы. Все эти формы различны по своей специфике, но в то же время взаимозависимы. Они всегда находятся во внутренних и взаимных противоречиях, которые способствуют развитию. Все формы непостоянны, могут соединяться или превращаться в противоположность. Кроме того, они условны и релятивны, потому что они зависят от времени и пространства. Это Мао Цзэдун называет специфическим характером противоречий. Но с другой стороны, он описывает абсолютный

характер противоречий, который заключается том, что взаимодействие противоположностей присутствует в каждом феномене, в каждом действии, и без противоречий человеческого мира вообще бы не было. Поэтому противоречия по своей абсолютной характеристике вечны и соединены в одно целое [Chi Wen-shun 1968: 47].

В тибетском буддизме можно найти весьма похожие идеи. Как уже было упомянуто выше, здесь обусловленность классифицируется как третий вид страданий. Его очень часто разъясняют с помощью теории «четырех великих печатей», которые представляют собой нужную установку сознания не пути к совершенству.

«Четыре великие печати» состоят в следующем:

1. Все обусловленные феномены переменчивые и временные.
2. Все замутненные феномены по своему существу содержат страдания.
3. Все феномены пусты и не имеют независимой природы.
4. Нирвана – это истинная безмятежность [Dalai Lama 2001: 116–117].

Здесь видно, что первый и третий пункты аналогичны положению Мао Цзэдуна о специфической характеристике движения материи и противоречий. При этом буддизм говорит, что все обусловленное конечно, и поэтому феномены с такой характеристикой не могут представлять собой истинную сущность и совершенство. Поэтому все обусловленные элементы в буддизме называются относительной реальностью, и только пустота, которая все соединяет в одном и включает в себя все возможности – это абсолютная реальность [Dalai Lama 2001: 164–165]. Кажется, что и Мао был не далек от такого утверждения, только он вместо терминов «пустота» и «отрицание» бытия говорил о единстве и вечном развитии.

В заключение я бы хотела еще раз подчеркнуть, что многие положения тибетского буддизма и теории коммунизма Мао Цзэдуна относятся к разным аспектам жизни, например, духовному и материальному, и поэтому не исключают друг друга. Оба учения имеют некоторые методы и идеи, которые отличаются, может быть, только в терминологии. Но, даже если бы большинство положений буддизма и коммунизма оказались противоположными, то, по теории борьбы противоположностей Мао Цзэдуна, они все равно могли бы сосуществовать, дополняя друг друга и способствуя развитию общества.

Литература

Новейшая история Китая. М.: Мысль, 1972.

Китай: история в лицах и событиях. М.: Изд-во политической литературы, 1991.

Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам пути пробуждения: В 4 т. СПб.: Нартанг, 1994.

Chi Wen-shun. Readings in Chinese Communist Ideology. Berkeley: University of California Press, 1968.

China Aktuell. Hamburg: Institut für Ostasienkunde, Januar 1992.

Cohen A. A. The Communism of Mao Tse-Tung. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

Dalai Lama. Dzogchen: die Herz-Essenz der Grossen Vollkommenheit. Berlin: Theseus, 2001.

Dawa Norbu. Red Star over Tibet. London: Collins, 1974

Gampopa. Der kostbare Schmuck der Befreiung. Berlin: Theseus, 2000.

Laird T. Tibet: die Geschichte eines Landes. Der Dalai Lama im Gespräch mit Thomas Laird. Frankfurt am Main: Fischer, 2008.

Li An-che. History of Tibetan Religion: a Study in the Field. Beijing: New World Press, 1994.

Ma'o kru'u zhi'i mtshan nyid dig pai gsung rtsom lnga (Пять статей диалектики председателя Мао). Beijing: Minzu cbs, 1970.

Mao Tse-Tung. Ausgewählte Werke. Bd. I–IV. Beijing: Verlag für Fremdsprachige Literatur, 1968.

Mao Zedong yulu (Изречения Мао Цзэдуна). Hongkong: Hongxuetangshudian, 1995.

Ngawang Dhargyey. Tibetan Tradition of Mental Development. Dharamsala: LTWA, 1995.

Tsonkapa Pabonka Rinpoche. The Principal Teachings of Buddhism. New Delhi: Paljor Publications, 2000.

Über Tibet-Frage: Reden- und Dokumentesammlung. Beijing: Verlag für fremdsprachige Literatur, 1959.

Welch H. Buddhism under Mao. Cambridge: Haward University Press, 1972.

И. Грела

ИЗМЕНЕНИЯ В ИЕРАРХИИ ЦЕННОСТЕЙ ТИБЕТСКОГО ОБЩЕСТВА (на примере задач, стоящих перед искусством)

Искусство – как его «мэйнстрим», так и критические направления – является важным источником информации о том или ином обществе. Диахронический анализ произведений художественной литературы и изобразительного искусства позволяет проследить изменения в иерархии исповедуемых идеалов и ценностей, а также трансформацию общепризнанных мировоззренческих моделей. Французский культуролог Ролан Барт вводит в одной из своих первых работ, «Мифологии», новое понимание мифа. Согласно его интерпретации, миф – это не фундаментальное повествование, а новая смысловая единица, надстроенная над обычными значениями; миф может быть представлен не только при помощи текста, но и при помощи произведения изобразительного творчества [Barthes 1957: 216]. Искусство является весьма «успешным» средством воплощения мифа, использующим известные культурные коды и соотнесения. Оно позволяет намного эффективнее, чем обычные словесные коммуникаты, распространять и утверждать определенную идеологию и воззрения. Оно может также обнажать господствующую идеологию и подвергать ее критике.

Основываясь на анализе памятников художественного творчества Тибета, можно выделить четыре периода в истории тибетского искусства, каждый из которых характеризуется своеобразием с точки зрения исповедуемых в нем ценностей.

Этим четырем периодам предшествует самый ранний период, начинающийся малоизученной предысторией и заканчивающийся первыми веками Ярлунгской династии (127 г. до н. э. – VI в. н. э.). Этот период не будет нами рассмотрен, поскольку археологические данные, являющиеся материалом для его изучения, фрагментарны и скупы, а письменные источники в то время еще не создавались. Открытые до настоящего времени неолитические рисунки и наскальные рельефные изображения представляют собой главным образом конфигурации толстых линий, интерпретация которых на сегодняшний день остается неясной. Примерно с I в. н. э. появляются изображения с фигурными композициями, на которых запечатлены сцены, связанные со скотоводством, охотой, битвой, танцем. Мы можем распознать на них человеческие фигуры, растительные мотивы, различные виды

оружия, посуды, всевозможные символы, а также изображения животных (лошади, оленя, леопарда, верблюда), демонстрирующие сходство с так называемым искусством степей. В настоящее время считается, что сцены изображались не с целью добычи пищи при помощи охотничьей магии, как думали раньше, а скорее всего для того, чтобы передать и утвердить видения шаманов и анимистическое мировоззрение (см., например: [Sztuka naskalna i szamanizm Azji Środkowej 1999]). Но этот период до сих пор мало изучен.

Первый период, который рассматривается в данной работе, – это период от возникновения тибетской государственности при короле Сонгцене Гампо (тиб. *srong btsan sgam po*) и появления буддизма (VII в. н. э.) до эпохи укоренения этой религии (так называемого второго этапа внедрения буддизма в XI в.) включительно. Дошедшие до нас документы и артефакты свидетельствуют о том, что в те времена искусство служило укреплению и легитимизации власти, поддерживало веру в божественное происхождение королей. На некоторых рельефных изображениях запечатлена, например, архаическая вера в постоянную связь короля с небом при помощи сияющей нити-*дму*. В памятниках письменности[1] особое значение придается общинным ценностям, связанным с земной жизнью, – здоровью, плодородию, хорошей погоде, богатому урожаю. Мы находим многочисленные следы верований в местных духов. Одни духи были по своей природе добрыми, другие – злыми, а третьи вели себя изменчиво. В зависимости от обращения человека с природой и общиной, они могли быть благосклонны к нему и поддерживать его или мстить, посылая болезни, природные катаклизмы и другие несчастья. Духи эти часто были антропоморфны либо совмещали в себе признаки разных существ. Следует все же подчеркнуть, что, высказываясь относительно исповедуемых в то время ценностей, мы часто остаемся на уровне гипотез — вследствие нехватки данных, а также прогрессирующей ассимиляции и адаптации верований соседних народов.

Повторное введение и утверждение буддизма в XI в. сопровождается изменением образца культуры и иерархии ценностей. И хотя на уровне народного миропонимания все еще сохраняются прежние верования в духов, удачу и колдовство, искусство уже по-другому легитимизирует вождей, приписывая им статус воплощенных бодхисаттв; в искусстве этого периода подчеркиваются духовные ценности.

[1] См. результаты исследований дуньхуанских манускриптов, которые проводились независимо друг от друга разными учеными: Анной-Марией Блондо (см.: http://www2.ephe.sorbonne.fr/enseignants/5Blondeau.htm#publications); Арианы Мак-Доналд (см.: [Macdonald 1971]) и др.

Следует обратить внимание на то, что в тибетском языке не существует понятия, соответствующего термину «искусство»; тибетским соответствием этого термина является термин «ремесло» (тиб. *rtsom rig* – «умение изготавливать»)[1]. Понимание искусства как ремесла выражают и некоторые другие связанные с ним термины: слово «скульптура» дословно означает «производство форм» ('jim bzo), слово «живопись» – «писание божеств» (lha 'bri) и т.д. Основные эстетические ценности – это правильность линий, гармония композиции, чистота цветов, а прежде всего – соответствие канону. В художественных руководствах показано, как следует изображать цветочные бутоны, птиц (как правило, индийских, которые не были известны в Тибете), человеческие фигуры и фигуры божеств, используемые при медитации. На протяжении столетий художники точно следовали законам иконометрии[2] и иконографии; их произведения создавались на заказ и служили религиозной практике. Считалось, что творение и восприятие произведений искусства дает возможность приобретения духовных заслуг и накопления в потоке сознания положительных впечатлений. Искусство было способом записи и передачи буддийских положений. Произведения искусства должны были вдохновлять.

Картины и скульптуры не создавались для бесполезного любования: они должны были «работать», служить освобождению. Творческий процесс включал в себя освящение, благодаря которому артефакты становились «носителями силы», а также некоей материальной опорой, способствующей стабилизации сознания в религиозном созерцании, медитации [Молодцова 2005: 32–34]. В свойственной данному периоду мировоззренческой модели картина не рассматривалась как нечто самостоятельное, как предмет, она должна была воздействовать и «работать» – посредством своего сакрального смысла. То же касается литературы. Даже отдельный слог, его форма, считались священными.

Подавляющее большинство сохранившихся тибетских артефактов, создававшихся с конца I тыс. н. э. до середины XX в., связано с религиозной тематикой. Как мы упоминали выше, все изображаемые

[1] Нет также разделения на искусство изобразительное, народное и декоративное.

[2] Иконометрическая сеть (тиб. *thig klang*) состоит из горизонтальных, вертикальных и диагональных линий, в которые врисован тот или иной элемент; основные единицы измерения возникли при соотнесении с пропорциями человеческого тела: продолговатостью лица, шириной ладони и пальцев.

объекты подвергались стандартизации. Поскольку написано немало работ, посвященных символическим соотнесениям и тибетской иконографии, ограничимся только общим описанием. Согласно тантризму, энергия, которая проявляется в виде когнитивных и эмоциональных реакций, может быть превращена в атрибуты будды, такие, как сочувствие, мудрость, неустрашимость и т. п. В каждом изображении в закодированном виде присутствуют эти черты. Ключом к интерпретации являются не только стандартные позы, в которых представлены фигуры учителей и божеств, но и цвет изображаемого объекта, его одежда, реквизиты, а также количество голов, рук, ног и других элементов. Цвета соотносятся с эмоциями и темпераментом адепта, например, красный – с вожделением, зеленый – с завистью. Наряд, украшения и реквизиты символизируют конкретные признаки просветления. Количество определенных элементов изображения тоже имеет символическое значение. Единичный элемент (например, одно лицо) – это символ единой природы всех явлений. Два элемента (например, две ноги) – это два аспекта, необходимые для достижения просветления: методы и мудрость, либо два «накопления»: заслуг и мудрости. Три элемента (например, три глаза) – это три времени, три сферы существования. Четыре (например, четыре руки) – это четыре «безграничности» (санскр.: *brahmavihārā*; доброта, сочувствие, радость, беспристрастность) либо четыре вида активности. Комментаторы говорят также о пяти типах мудрости, шести освобождающих действиях, переправляющих на другой берег океана существования и т. д. Цветок лотоса – это символ чистоты, меч – уничтожения незнания. Адепт – посредством осознанного отождествления себя с образом и иных тантрических техник – должен интернализировать эти черты (см., например: [Tcheuky Sengué 2002]).

На протяжении более тысячи лет создавались совершенно схематические произведения, а их творцы, как правило, не подписывали своих работ: индивидуализм как проявление привязанности к собственному «я» в те времена не воспринимался положительно.

Третий из выделенных мной периодов – 1950-е – середина 1980-х гг. Это время аннексии Тибета Китаем и время «культурной революции», когда на художественную деятельность накладывались ограничения или даже запреты, если она отсылала к традиционной культуре и религиозным ценностям, если не подчинялась требованиям социалистического реализма, не воспевала коллективизм, общественный прогресс, веру в светлое будущее. Искусство в очередной раз стало в Тибете элементом целенаправленной воспитательной кампании: оно должно было служить идеологии. Перед литературой, в том числе научной, стояла, помимо всего прочего, задача оправдания китайских притязаний на Тибет [Zhao Qizheng 2000].

Что касается живописи, то в 1980 г. в Ганьцзы в Восточном Тибете был основан Союз молодых тибетских и китайских художников, а характерный для них стиль получил название «[школы] новой тибетской живописи Кардзе» (тиб. *dkar mdzes bod kyi ri mo gsar pa*). Художники этого направления представляли в своих работах сюжеты, которые были одобрены или рекомендованы Коммунистической партией Китая, уделяя при этом особое внимание притягательной традиционной тибетской форме показа и традиционным композиции и структуре образа, а также привнося стилистические заимствования из произведений китайских «орнаментальных» художников (кит. *zhuangshi huihua*) [Stevenson 2002: 213–214]. В результате анализа наиважнейших произведений можно выявить основные политические мифы, передаваемые посредством новой тибетской живописи.

На картине «Встреча Чжу Дэ и Гетага в 1936 г.», написанной в 1983 г. тибетским и китайским художниками, изображены Чжу Дэ, один из предводителей второго «великого похода» Народно-освободительной армии Китая, и Гетаг (1903–1950), тибетский лама, признанный китайскими властями образцовым духовным лицом – патриотом, поддерживающим китайские интересы. Картина, в соответствии с законами композиции, свойственными традиционной тибетской религиозной живописи, разделена на три горизонтальные части. Центральную часть занимают китайский военный и тибетский лама на фоне монастырского интерьера; в нижней ее части изображен монастырь с внешней стороны, с марширующей перед ним армией и приветствующими ее жителями Тибета; верхнюю часть картины заполняют красные знамена. Еще на картине видны парящие в небе голуби – западный символ мира, одобренный китайскими коммунистами и новой живописью. Как замечает Пьер Кваерне, присутствие голубей «подчеркивает дружеский характер встречи и мирные намерения Народно-освободительной армии» [Kvaerne 1996: 172]. Две центральные фигуры представлены в традиционных позах, хотя именно светское лицо, коммунистический предводитель, произносит речь и наставляет, а духовное лицо внимает и сидит несколько ниже. Послание, заключенное в картине, выражено ясно. Другой излюбленной темой новой тибетской живописи являются времена древних ко-

ролей, в особенности Сонгцена Гампо и одной из его жен – китаянки, принцессы Вэнь-чэн. Сакральная живопись и портреты святых, которые оказали огромное влияние на формирование тибетской культуры, встречаются значительно реже. Кроме мифа дружбы между народами, ключевыми «мифами» являются также образы счастья, благосостояния, верховенства мирского над религиозным [Ibid.: 177–184].

Окончание культурной революции в Тибете почувствовалось лишь в середине 80-х гг. и явилось началом последнего рассматриваемого нами периода в развитии тибетского искусства – современного. В этот период в тибетском искусстве можно выделить пять главных направлений. Два из них придерживаются уже известных образцов. Это направление консервативное, которое не допускает каких-либо инноваций, желая сохранить нетронутой тибетскую традиционную культуру[1], и направление прокитайское – уже упомянутая «новая тибетская живопись Кардзе». Третье направление – коммерческое, занимающееся изображением традиционных буддийских мотивов на продажу туристам. Остальные два направления можно назвать «освободившимся искусством»[2] – освободившимся как от религиозных, так и от политических правил, схем и стандартов. Пользуясь свободой творческого самовыражения и развивая новые техники, художники создают произведения на разнообразную тематику, экспериментируют с кубизмом, экспрессионизмом, абстрактным символизмом и т. п. Одни художники создают произведения, не ставя перед ними какой-либо цели и не вписывая их в определенное направление (к примеру, Кесанг Ламдарк; тиб. bskal bzang lam drag, род. в 1963 г.), что является в Тибете новым подходом; другие же стремятся критиковать новые ценности. В той степени, в какой школа новой тибетской живописи прибегала к традиционной форме для привлечения внимания и пропаганды официальной идеологии, «освободившееся искусство» использует религиозные мотивы и тибетские иконы, в частности, изображения будд и бодхисаттв, цветы лотоса, сияющие ореолы и т. д., чтобы поставить под сомнение материальные ценности либо высмеять потребительский образ жизни, низвергнуть веру в материалистический рай потребительских благ, а также показать изменчивость самоидентификации тибетцев. Это искусство распространилось на территории самого Тибета, в Китае, а также среди беженцев за границей, в диаспорах. Рассмотрим несколько подобных работ.

[1] Например, знаменитая группа «Живая традиция», возникшая в Дхарамсале (Индия) в 1995 г.

[2] Предвестником современного искусства, искусства свободного, принято считать бунтующего иконоборца монаха Гендуна Чопела (dge ‘dun chos phel, 1903–1951), жившего сто лет назад и ставшего кумиром молодого поколения тибетцев.

Один из наиболее известных художников этого направления – Гонкар Гьяцо (тиб. *gong dkar rgya mtsho*, род. в 1961 г.), в настоящее время работающий в Великобритании. В работе «Ангел» он следует эталону изображения бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары, популярного в Тибете божества, но вместо него на картине – заимствованная из поп-культуры фигура мага (или ангела), который заменил собой традиционный объект поклонения молодых поколений тибетцев. Работы портретного цикла «Tibetan Idol» изображают Будду, у которого вместо лица логотипы известных западных марок (например, Луи Виттон, Ив Сен-Лоран), рекламные слоганы на разных языках и т. п.

Цикл, представляющий Будду, склеенного из этикеток, принято интерпретировать как иллюстрацию того, что́ стало целью современного человека, а также идеалом, богом для тибетцев: Микки-Маус, диснеевские феи, Бэтмен и другие иконы поп-культуры, толкущиеся и заходящие друг на друга на картине, а кроме того, стимулирующие средства (такие, как присутствующий на картине символический лист индийской конопли), предметы роскоши и повседневного обихода (например, конфеты, автомобили, самолеты, бижутерия, джинсы, рекламные надписи, магазинные вывески, вырезки из газет, флаги, автобусы, солдаты, бомбардировщики, танки и т. п.).

Другим активно действующим художником, дающим при помощи инсталляции и живописи социальный комментарий, является Гаде (тиб. dga’ sde, род. в 1971 г.), живущий в столице Тибета Лхасе.

Сакральные тексты в Тибете часто были иллюстрированы. Художник обращается к этой традиции, однако вместо буддийских текстов вставляет в стандартный книжный формат тексты светские, записанные буквами разных алфавитов. На традиционных иллюстрациях к текстам изображались божества либо преподобные гуру. В работах из цикла «Новые письмена» их замещают: Спайдермен, наг (водное полузмеиное существо, фигурирующее в буддизме), полицейский с кинопроектором, блуждающие души, Будда, Микки-Маус. На картине «Food Ideology», которая тоже выполнена в формате традиционного тибетского религиозного текста, вместо текста появляются символы разных религий (буддизма, религии бон, иудаизма, ислама), а также алхимические символы, знак доллара, серп и молот, вопросительный знак. Поля, предназначенные в тексте для иллюстраций, занимают

поочередно палочки для приема пищи, гамбургер, мешок для муки и чайная чашка, т. е. кулинарные символы, ассоциирующиеся с Китаем, Западом и Тибетом. Традиционные по своей форме работы Гаде, на которых центральное место занимают такие фигуры, как Микки-Маус или Человек-Паук, явно свидетельствуют об изменении иерархии ценностей, произошедшем в последние десятилетия. Религиозные ценности, некогда имевшие главенствующее значение, вытеснила поп-культура.

Другая работа, настенная инсталляция, объединяет три картины: «Precious Items» (слева), «Made in China» с обрамляющей ее с двух сторон (в виде двух полос) «Black Scripture» (в центре) и «Mickey Mural» (справа). На двух картинах – «Made in China» и «Precious Items» – изображено более трехсот вещей, преимущественно повседневного обихода: сигареты, губные помады, модная обувь, кисти, краски, молотки, гаечные ключи, телевизоры, термосы и т. п. Большинство этих вещей связано с образом жизни, сосредоточенным на приеме пищи, питье и развлечениях. Эти предметы активно используются сегодня, но еще 25 лет назад они были неизвестны, не нужны. Создается впечатление, что символический мешок для муки, некогда такой важный, а также деревянная чашка для чая, уступили свое место лапше быстрого приготовления (подобной «instant noodles») и бокалам для вина.

Все становится *made in China.* В «Precious Items» каждый новый сверкающий продукт расположен на лотосе, т. е. так, как традиционно изображали Будду, и имеет вокруг себя светящийся нимб. Вокруг «Made in China» появляется черное обрамление, схожее на окаймляющую традиционные тибетские свитки (*тхангка*) вышивку из парчи, но при этом с запрещающими знаками. В том же духе выполнены еще две картины. Первая из них – это «Black Scripture» с китайскими и тибетскими словами, запрещающими парковку, курение, хождение по газонам и т. д. В этой работе художник осуществляет деконструкцию мифа. При помощи запрещающих знаков и слов он выражает мысль, что пользование новыми благами имеет для человека свою цену, поскольку накладывает на него многочисленные ограничения и запреты.

Картина, являющаяся правой частью инсталляции, «Mickey Mural», издалека выглядит как старая, поврежденная фреска, изображающая будд. Центральное пространство занимает пустой нимб, в котором традиционно следовало бы ожидать фигуру Будды. Нимб этот окружен рядами идентичных фигур, каждая из которых сидит на троне из лотоса. Вблизи эти фигуры, принимаемые издалека за будд, оказываются улыбающимися Микки-Маусами в монашеском облачении [Gade 2005: 10–20].

Кроме пересмотра ценностей, идущего в направлении признания верховенства материальных благ, другим существенным моментом творчества современных тибетских художников является постановка вопроса о собственной идентичности. Они часто играют фигурой Будды как символом своей культуры, чтобы заставить поразмыслить о месте буддизма сегодня, и тем самым о самом Тибете, традиционно ассоциируемом с буддизмом. Буддийские мотивы в творчестве этих художников призваны не только напоминать о тибетской идентичности, но и отсылать к действительности и событиям современного мира: возле елки с подарками стоит дерево Бодхи, под которым Будда обрел просветление; лама медитирует перед грудой китайских газет с заголовками о войне в Ираке.

Тензин Рингдол (тиб. bstan ‘dzin ring sgrol, род. в 1982 г.), как и многие другие, смешивает буддийскую иконографию с миром Микки-Мауса и иных персонажей популярных мультфильмов [Tenzing Rigdol 2009: 12–19]. Возможно, таким образом он дает художественный комментарий «диснеефикации» современного мира. Его работы, выполненные живыми цветами, несут на себе печать поп-культуры. Вместо включения элементов этого мира в мир сакральный и их сакрализации, как сделало бы еще поколение его отца, Тензин использует сакральные мотивы (такие как мандала) единственно в качестве фона для объектов мира повседневности, которые теперь становятся центральными.

Упомянутый выше Гонкар Гьяцо также пишет картины, затрагивающие проблемы перестраивающейся, переосмысляемой самоидентификации тибетцев. В работе «Паззл Будда» голова Будды поделена на части, которые представляют собой части несобранной головоломки. Художник посредством данного портрета старается передать, кроме всего прочего, неоднозначное чувство молодых поколений тибетцев, которое вызывает у них вопрос связи национальной самоидентификации с буддизмом. Еще на одной картине, под названием «Троица», изображены контуры фигур трех наиболее популярных бодхисаттв, заполненные фразами из тибетских буддийских канонических произведений, работ Мао Цзэдуна по-китайски, а также англоязычных таблоидов.

Какие задачи стоят в наши дни перед тибетским искусством? Как однозначно высказываются по этому поводу сами художники во вре-

мя своих выставок, от них ожидают служения тибетскому обществу, обществу, находящемуся не только в Китае, но и в диаспорах. При этом они должны обращаться к традиции, так как в противном случае власти объявят их неблагонадежными. В ситуации отсутствия государственной независимости Тибета художники чувствуют себя призванными служить делу создания тибетской идентичности, используя для этого буддийские мотивы. Но в то же время они ощущают потребность в придании своему творчеству современного облика и вхождении в мировую культуру.

Такое понимание задач, ставимых перед искусством, хорошо согласуется с мыслью Аржуна Аппадураи, современного культуролога, считающего, что главной проблемой современного мира, которая отражается и на искусстве, является напряжение между культурной гомогенизацией и культурной гетерогенизацией [Appadurai 1996: 31–32]. Современные тибетские художники – это поколение, ставшее свидетелем двух различных миров: традиционного – локального и консервативного, и современного – глобального и быстро изменяющегося. Новейшее искусство запечатлело это столкновение, а также старания, предпринимаемые, чтобы примирить эти два мира друг с другом, не позволить новым идеалам и ценностям полностью поглотить старые.

Литература

Молодцова Е. Н. Тибет. Сияние пустоты. М., 2005.

Appadurai A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. London, 1996.

Barthes R. Mythologies. Paris: Seuil, 1957.

Gade. Modern Art in Tibet and the Gedun Choephel Artists' Guild // Visions from Tibet. A Brief Survey of Contemporary Painting. London 2005. P. 10–20.

Kvaerne P. The Ideological Impact on Tibetan Art // Resistance and Reform in Tibet / Ed. by R. Barnett, Sh. Akiner. London, 1996. P. 166–185.

Macdonald A. Une Lecture des Pelliot Tibetain 1286, 1287, 1036, 1047, et 1290 // Études Tibetaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou. Paris, 1971. P. 190–391.

Stevenson M. Art and Life in a Mdo Reb Gong since 1978 // Amdo Tibetans in Transition: Society and Culture in the Post-Mao Era// Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association of Tibetan Studies / Ed. by T. Huber. Leiden. 2002. P. 197–219.

Sztuka naskalna i szamanizm Azji Środkowej (Rock Art and Central Asia Shamanism) / Ed. by A. Rozwadowski, M. M. Kośko, Th. A. Dowson. Warszawa, 1999.

Tcheuky Sengué. Petite encyclopédie des divinités et symboles du bouddhisme tibétain. Saint-Cannat, 2002.

Tenzing Rigdol. Experiment with Forms. London, 2009.

Zhao Qizheng. Tybet a propaganda zagraniczna i zadania tybetologii w nowej epoce (Tibet-Related External Propaganda and Tibetology Work in the New Era). 12.06.2000 // [URL]: http://www.studentsforafreetibet.org/article.php?id=423/

К. А. Демичев

МАХАРАДЖА РАНДЖИТ СИНГХ КАК ИДЕАЛ ПРАВИТЕЛЯ И ЧЕЛОВЕКА В СИКХСКОЙ ТРАДИЦИИ

Образование единой централизованной сикхской державы в Панджабе в начале XIX в. по праву связывают с деятельностью сардара мисаля Суккарчакья Ранджита Сингха, который сумел в достаточно короткий срок объединить большую часть сикхских земель. Традиции политической культуры Северной Индии, определенный упадок демократических институтов хальсы, а также непосредственная роль самого Ранджита Сингха в процессе объединения страны обусловили форму правления сикхской державы, представлявшую по своей сути абсолютную монархию. В достаточно короткий срок Ранджит Сингх приобрел всю совокупность властных полномочий, замкнув на себе решение основных вопросов внутренней и внешней политики.

Отправной точкой в развитии единой сикхской державы стало установление контроля Ранджита Сингха над бывшим административным центром могольского Панджаба – Лахором и религиозной столицей сикхов – Амритсаром, а также принятие им титула махараджи [Gordon 1904: 86]. Дальнейшая эволюция сикхской государственности была связана с двумя тенденциями. Первая заключалась в последовательном укреплении вертикали власти в стране. Вторая тенденция была связана с расширением границ Лахорской державы и превращением ее в мощную региональную империю в результате экспансионистской политики Ранджита Сингха, присоединившего к Панджабу юго-восточные провинции Афганистана, на севере – значительную часть пригималайских районов, на юге – земли вплоть до Синда [The Imperial Gazetteer 1886: 264].

В сикхской традиции период правления Ранджита Сингха (1799–1839) закономерно связывают с расцветом сикхской государственности и даже называют «золотым веком» сикхской общины. Тем более что после его смерти сикхская держава вступила в период системного кризиса, обусловленного в первую очередь слабостью центральной власти и ожесточенной борьбой придворных политических группировок [Muir 1923: 332]. Итогом кризиса стали две англо-сикхские войны, которые привели к аннексии страны и присоединению Панджаба к владениям Ост-Индской Компании на положении провинции в составе Британской Индии. Таким образом, развитию Лахорского государства был положен конец, а сикхской общине вновь пришлось приспосабливаться к своему подчиненному положению и бороться за сохранение религиозной самоидентичности.

В сложившихся условиях сикхская традиция вполне закономерно обратилась к героическому прошлому хальсы и, в том числе, осмыслению деятельности и личности махараджи Ранджита Сингха, который на протяжении уже двух веков считается «любимым национальным героем» [Успенская, Котин 2007: 217].

Подобный подход, как правило, связан со значительной идеализацией прошлого и формированием устойчивых канонов исторического описания. По этой причине представляется актуальным проанализировать образ махараджи Ранджита Сингха с точки зрения его соответствия идеалу правителя и человека в восприятии сикхской традиции и современного ему общества. Хронологически работа ограничена периодом правления Ранджита Сингха (1799–1839), поскольку изучение его образа в отражении всей последующей традиции может составить предмет отдельного большого исследования.

К началу XIX в. сикхская община обладала развитыми представлениями об идеальном обществе и идеальном человеке, которые нашли отражение в священном писании – «Ади Грантхе», а также в кодексе «Премсумараг» («Путь любви»), который представлял собой не только кодекс поведения члена хальсы, но и сборник правил по устройству всей сикхской общины [Adi Granth 1877].

Показательно, что в «Премсумараге», записанном не позже чем через десять лет после смерти последнего, десятого, сикхского гуру Гобинда Сингха (1666–1708), содержится достаточно разработанная модель идеального сикхского государства [Prem Sumaarag 1953]. При этом необходимо отметить, что на тот период лучшей формой существования сикхской общины мыслилась именно государственная

форма. Такая форма должна была стать закономерным результатом многолетней кровопролитной борьбы сикхов с мусульманскими правителями Дели.

Гуру Гобинд Сингх, чье имя связано с милитаризацией сикхской общины и превращением ее в хальсу – воинское бескастовое братство сикхов, оставил после себя завет завоевания [Adi Granth 1877: XCII]. Результатом этого завоевания было государство, власть в котором принадлежала всей сикхской общине, тем более, что именно хальсе Гобинд Сингх завещал реализовывать мирской, а, следовательно, и государственный, аспект власти гуру [Ibid.: XCV]. Последний сикхский гуру как никто осознавал, что выживание сикхов как религиозного братства напрямую зависит от того, имеется ли у них собственная территория, на которой они могли бы установить свою власть [Ibid.: XCII].

Согласно «Премсумарагу», идеальное сикхское государство представляет собой абсолютную монархию, власть в которой принадлежит махарадже, который управляет с помощью министра и придворного совета. Главная задача махараджи как верховного правителя – обеспечение справедливого суда, под которым понимается то, что он «…не должен присваивать себе то, что не принадлежит ему по праву и не должен позволять это другим. Он не должен безучастно взирать на страдания своих подданных» (цит. по: [Хохлова 2006: 4]).

В административно-территориальном отношении сикхское государство должно было быть разделено на округа – *тахсилы*, состоящие, в свою очередь, из 21 района – *паргана*. Во главе округа должен был стоять губернатор и министры. Выполнение полицейских функций возлагалось на начальников городской полиции и деревенские старосты – *котвалы* [Там же: 4].

Анализ приведенной модели показывает, что идеальной формой существования сикхской общины считалось относительно небольшое государство во главе с верховным правителем – махараджей. Компактность государства и производное от нее административно-территориальное устройство были обусловлены насущными военно-политическими задачами. Эти задачи заключались, прежде всего, в обеспечении защиты земель, которые в рамках религиозной традиции считались исконно сикхскими территориями. Закономерно, что в условиях постоянной угрозы, как с северо-запада (дурранийский Афганистан), так и с юго-востока (Могольская империя), сикхи не помышляли о проведении широкомасштабной военной экспансии за пределами Панджаба. Походы на Дели в последней четверти XVIII в. являлись

в этом отношении исключением, хотя в целом они носили превентивный или грабительский характер [Cunningham 1849: 124, 125].

В начале своей политической карьеры Ранджит Сингх руководствовался уже сложившимися в сикхской традиции идеологическими установками. Объединение страны проводилось под лозунгом освобождения Панджаба от власти Моголов и афганцев [The Imperial Gazetteer 1885: 257]. При этом объединение самостоятельных мисалей под властью Ранджит Сингха сопровождалось складыванием единой системы власти и управления, а также установлением нового административно-территориального деления.

Образование единой сикхской державы не означало того, что в ней были воспроизведены идеальные схемы государственного устройства, зафиксированные в предшествующей сикхской традиции. Это было обусловлено тем, что, с одной стороны, Ранджит Сингх пошел на упразднение некоторых традиционных политических институтов хальсы, например, таких как общее ежегодное собрание сикхов – *гурумата* [Prinsep 1834: 182]. С другой стороны, после объединения сикхских земель Ранджит Сингх приступил к расширению своего государства за счет соседних мусульманских и индусских земель, которые были присоединены к Панджабу в результате завоевания. Таким образом, со временем сикхская держава превратилась в региональную империю, полиэтничную и поликонфессиональную по своему составу. Причем сикхи перестали быть преобладающей религиозной группой в масштабе страны, поскольку теперь уступали по численности как мусульманам, так и индусам [Burnes 1834: 286].

Превращение страны в региональную империю повлекло за собой изменение в системе власти и управления. Ранджит Сингх, отличавшийся высокой степенью веротерпимости, ввел в состав своего дарбара и мусульман, и индусов [Cunningham 1849: 187–191]. При комплектовании аппарата гражданского управления он отдавал предпочтение мусульманам и индусам, исходя из их уровня грамотности, опыта и личных заслуг. Впрочем, необходимо отметить, что для многих мусульман и брахманов, которые привлекались махараджей к государственной службе, этот вид занятий был наследственным. Предки этих чиновников служили еще в те времена, когда Панджаб был одной из провинций Могольской империи [Griffin 1905: 115]. Показательно, что большая часть личных секретарей высших чиновников и сардаров была представлена мусульманами, так как именно они в совершенстве владели персидским языком, на котором велась официальная и частная переписка [Prinsep 1834: 191].

Вся территория Панджаба была разделена на несколько крупных провинций – *суб*. Всего было создано четыре субы: Лахорская, Мултанская, Кашмирская и Пешаварская. Каждая из четырех суб Лахорского государства состояла из нескольких областей – *паргана*, которые, в свою очередь, подразделялись на несколько округов – *талуков*. Общее количество округов при Ранджите Сингхе достигало 45 [Ibid.: 184]. В состав округов – талуков входил целый ряд *manna*, охватывавших несколько десятков деревень. Низшей административно-территориальной единицей в составе таппа была отдельная деревня – *мауза*.

Несмотря на достаточно серьезные отличия государственной системы Ранджита Сингха от идеальной модели, современники, за исключением представителей ордена Акали, не воспринимали махараджу как нарушителя сикхских традиций. В их восприятии Ранджит Сингх вывел хальсу на качественно новый уровень, обеспечив ее власть на огромной территории Северо-Западной Индии. Кроме того, формально Ранджит Сингх правил от имени всей сикхской общины – хальсы, а его правительство носило название Саркар-и хальса – правительство хальсы. На государственной печати была надпись «Шри Акал сахаи» («под защитой вечного Бога»), а монеты чеканились от имени основателя сикхизма – гуру Нанака и Гобинда Сингха – последнего, десятого гуру [Успенская, Котин 2007: 227].

При абсолютном характере своей власти махараджа никогда не стремился этого подчеркнуть и тем более противопоставить себя всей сикхской общине. Объединение страны и последующая завоевательная политика рассматривались Ранджитом Сингхом как дело, завещанное сикхскими гуру на благо хальсы. При этом себя Ранджит Сингх представлял только как верного ученика гуру и слугу всей сикхской общины, чье процветание определялось им как его единственная забота, что, в свою очередь, способствовало как сакрализации верховной власти, так и обоснованию завоеваний.

Сакрализованный образ махараджи Ранджита Сингха как слуги хальсы был прост и понятен для всех членов сикхской общины, в результате чего институциональные изменения в системе власти и управления страны были восприняты относительно безболезненно, а завоевательная политика активно поддержана большей частью общества. Авторитет сикхских гуру и добровольный выбор хальсы легитимизировал власть Ранджита Сингха во всех ее проявлениях, поэтому любое покушение на эту власть, равно как и противодействие

завоевательной политике, превращалось в преступление против государства, общества и религии, а, следовательно, влекло за собой не только санкции со стороны государства, но и широкое общественное осуждение.

В глазах своих современников сикхов Ранджит Сингх олицетворял правителя, который был весьма близок к идеалу сикхской традиции. Не случайно после своей смерти Ранджит Сингх стал восприниматься как лучший правитель со времен десяти сикхских гуру.

Анализируя образ Ранджита Сингха в глазах его современников, необходимо отметить, что восприятие махараджи как правителя и восприятие его как человека имело определенные отличия. Если образ Ранджита Сингха как правителя носил сакрализованный характер, его восприятие как человека и сикха было далеко не столь однозначным.

Представители ордена Акали имели к Ранджиту Сингху многочисленные претензии, связанные с частыми нарушениями сикхских предписаний, которые допускал махараджа, а также с тем, что махараджа предпринимал меры по ослаблению и сокращению численности этого ордена [Osborne 1840: 144–145]. Ранджит Сингх имел несколько жен, чрезмерно увлекался алкогольными напитками, постоянно руководствовался в своих действиях указаниями астрологов и совершал многие другие действия, прямо запрещенные в сикхской традиции [Prinsep 1834: 181]. Однако при этом махараджа всегда следовал правилу ежедневного чтения «Ади Грантха», чему он посвящал до нескольких часов в день, а также жертвовал значительные средства на нужды гурдвар.

В целом, несмотря на неодинаковое восприятие Ранджита Сингха в качестве идеального правителя и человека, можно говорить о том, что для современников гораздо большее значение имело восприятие махараджи в первом образе. Заслуги Ранджита Сингха как правителя, который сумел объединить сикхов и покорить новые земли, способствовали определенной идеализации его образа и соотнесении с образом идеального правителя, который был разработан в рамках сикхской традиции. Несовершенство махараджи как человека и сикха в целом прощалось ему современниками, так как он сумел вывести хальсу на качественно новый уровень своего существования, выполнив завет гуру о создании единого сикхского государства.

Литература

Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. СПб, 2007.

Хохлова Л. В. Премсумараг – кодекс поведения сикха // Сборник тезисов докладов профессоров, преподавателей и научных сотрудников ИСАА при МГУ, подготовленных для конференции «Ломоносовские чтения 2006». М., 2006. С. 365–369

The Adi Granth, the Holy Scriptures of the Sikhs, translated from the original Gurmukhi, with introductory essays by E. Trumpp. London, 1877.

Burnes A. Travels into Bokhara; being the Account of a Journey from India to Cabool, Tartary, and Persia; also, Narrative of a Voyage on the Indus, from the Sea to Lahore, with Presents from the King of Great Britain; Performed under the Orders of the Supreme Government of India, in the years 1831, 1832, and 1833. In III Vols. Vol. II. L., 1834.

Cunningham J. D. A History of the Sikhs. From the Origin of the Nation to the Battles of the Sutlej. London, 1849.

Gordon J. J. The Sikhs. Edinburgh; London, 1904.

Griffin L. H. Ranjit Singh and the Sikh Barrier between our Growing Empire and Central Asia. Oxford, 1905.

The Imperial Gazetteer of India. 1881 / Ed. by W. W. Hunter. Vol. I. Abar to Balasinor. London, 1885.

The Imperial Gazetteer of India. 1881 / Ed. by W. W. Hunter. Vol. XI. Pali to Ratia. London, 1886.

Muir R. The Making of British India. 1756–1858. (Described in a Series of Dispatches, Treaties, and other Documents, selected and edited with introductions and notes). Manchester; London; New York, 1923.

Osborne W. G. The Court and Camp of Runjeet Sing, with an introductory Sketch of the Origin and Rise of Sikh State. London, 1840.

Prem Sumaarag / Ed. by B. R. Singh. Amritsar, 1953.

Prinsep H. T. Origin of the Sikh Power in the Punjab and Political of Maharaja Ranjeet Singh. With an account of the Religion, Laws and Customs of the Sikh. Calcutta, 1834.

Е. А. Десницкая

О ПРОБЛЕМЕ АВТОРСТВА В САНСКРИТСКИХ КЛАССИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ

Существование различий в нормативных представлениях о категории авторства в разных культурах более чем очевидно. Однако при изучении текстов, созданных в рамках чужой культуры, мы не всегда акцентируем внимание на подобных различиях и непроизвольно апеллируем к концепции авторства, сложившейся в современной культуре. Все это в полной мере относится к письменному наследию древнеиндийской культуры, при интерпретации которого «проблема авторства» оказывается весьма актуальной. Исследователи нередко сталкиваются с ситуациями, когда под именем одного автора фигурируют несколько разноплановых произведений, вероятнее всего созданных в разные эпохи. Отдельную проблему представляют цитаты из других текстов, проследить происхождение которых нередко весьма затруднительно. С другой стороны, правомерно задаться вопросом, в какой мере разрешение проблем такого рода углубит наше понимание индийской культуры, и не свидетельствует ли повышенное внимание к подобным проблемам о неадекватности используемых нами герменевтических средств?

Концепция авторства, сложившаяся в современной культуре, делает акцент на личности автора, рассматривая тексты как ее порождение. В индийской культуре, напротив, центральное место занимает текст. Имя автора является своеобразным «украшением» текста. Именно этим объясняется частое приписывание известным авторам большого числа произведений, в том числе и заведомо поздних. Например, буддийского логика Нагарджуну традиция считает автором более полутора сотен трудов: от комментариев на буддийские сутры до руководств по алхимии, металлургии и врачеванию [Андросов 2000: 10, 35]. Скорее всего, именами известных авторов подписывали свои произведения их последователи. Схожую роль повышения статуса текста, обычно основополагающего текста традиции, выполняет и приписывание автору полубожественного происхождения, как это, например, произошло в случае с автором «Миманса-сутр» риши Джаймини, автором «Ньяя-сутр» риши Гаутамой Акшападой и т. д.

Следует отметить, что критический подход к традиционной атрибуции текстов не всегда оправдан. Например, Бхартрихари традиция считает одновременно грамматистом-философом (автором трактата «Вакьяпадия» и комментария на «Махабхашью» Патанджали) и поэтом (автором сборника «Субхашитатришати»). Разрешение вопроса о личности Бхартрихари никак не влияет на понимание содержания этих произведений. Тем не менее, рядом исследователей приложено немало усилий для обоснования нетождественности Бхартрихари-философа и Бхартрихари-поэта, хотя, как остроумно заметил Ян Хубен, использование подобных методов текстового анализа в отношении трудов Витгенштейна неизбежно приведет к заключению, что «Логико-философский трактат», «Словарь для народных школ» и «Философские исследования» были написаны тремя разными авторами [Houben 1995: 4].

Другим аспектом той же проблемы служит нормативное для классической индийской культуры представление о биографии автора текста. В соответствии с современными «авторoцентричными» концепциями изучение биографии автора призвано прояснить наше понимание текста и установить истоки возникновения тех или иных тем или мотивов его произведения. Индийские же «биографии» до такой степени изобилуют фантастическими подробностями, что, как правило, рассматривать вопрос об их историчности не имеет смысла. Содержание этих биографий нередко обусловлено характером текстов, приписываемых авторам. Так, можно предположить, что известная легенда о том, что сначала у Бхартрихари было триста жен, а затем он отрекся от мира и стал отшельником, отражает структуру сборника «Субхашитатришати», где в одной сотне стихов воспеваются чувственные удовольствия, тогда как другая сотня призывает к отречению от мира. Еще один распространенный тип анекдотов про великих людей представляет собой своеобразную «этимологию», объясняющую возникновение имени. Так, прославленный поэт Калидаса, имя которого переводится как «раб Кали», якобы был от рождения глуп, и позже получил ум в награду за неустанные мольбы этой богине. А имя «Нагарджуна» интерпретируется с помощью легенды об обретении сутр праджняпарамиты в царстве подводных змей – нагов.

Следствием подобного отношения к проблеме авторства является и обращение с цитатами. Указание имени автора цитаты появляется в санскритских текстах достаточно поздно, что, впрочем, легко объяснить, если помнить, что все важные тексты заучивались наизусть, так что многие цитаты были легко узнаваемы. Именно поэтому некоторые утерянные произведения дошли до нас только в цитатах, обычно сти-

хотворных. Еще одной проблемой, если судить с позиций современных нормативных представлений, является вольное обращение с цитатами, использование их в полном отрыве от исходного контекста. Подробно рассмотреть эти черты можно на примере «Паспашахники» (ПА) – вводного раздела в «Махабхашью» Патанджали (II в. до н. э.).

Этот сравнительно небольшой по объему раздел изобилует цитатами. Часть из них, например, цитаты из вед, были самоочевидны для читателей и в атрибуции не нуждались. Опосредованной ссылкой на Панини предваряются сутры из «Аштадхьяи», однако это делается скорее для эмфазы, поскольку распознать панииевские сутры был в состоянии всякий образованный человек. С другой стороны, авторитетность одной из приведенных в трактате цитат вызывала сомнения даже у собеседников Патанджали («Махабхашья» составлена в виде диалога автора с несколькими не идентифицированными собеседниками).

Значительная часть ПА посвящена обоснованию необходимости изучения грамматики. Наряду с такими практическими доводами, как, например, невозможность без знания грамматики правильно изменять слова из вед в ходе осуществления ритуала, Патанджали приводит полтора десятка цитат из авторитетных произведений. Происхождение некоторых цитат установить не удается, а те, источник которых нам известен, в оригинальном контексте далеко не всегда бывают связаны с грамматикой.

Так, например, Патанджали приводит строфу из гимна «Ригведы» (РВ IV. 58. 3):

> «Четыре рога, три ноги у него, две головы, семь рук у него //
> Трижды привязанный бык ревет. Великий бог пришел к смертным»[1].

В ПА предложена следующая интерпретация строфы:

> «Четыре рога – это четыре класса слов: имя, глагол, приставка/предлог и частица. Три ноги – три времени: прошедшее, будущее и настоящее. Две головы – две природы слова: постоянная и порождаемая. Семь рук – семь [падежных] окончаний. Трижды привязанный – образованный в трех местах: груди, шее и голове… Великий бог – речь. Смертные – подверженные умиранию люди. К ним он пришел. И чтобы нам стать подобными великому богу, будем же изучать грамматику» [*Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* 1880, I: 3].

[1] *catvāri śṛṅgā trayo asya pādā dve śīrṣe sapta hastāso asya |*
tridhā baddho vṛṣabho roravīti maho devo martyāṃ ā viveśa ||

Однако в оригинале строфа прославляет жертвенное топленое масло (*ghu*), сперва отождествляемое с Сомой, которого описывают как быка, а затем с речью. С грамматикой гимн изначально связан не был. Ритуалисты трактуют четыре рога как четыре веды, три ноги как три выжимки сомы и т. д. [*Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Paspaśāhnika* 1986: 52].

Разумеется, причины подобной «вольности» в обращении с цитатами кроются не в незнании первоисточников, а в самом жанре текста, представлявшего собой фиксацию достаточно неформальной дискуссии на определенную тему. Кроме того, возможность одновременного истолкования одного произведения в разных смыслах скорее всего рассматривалась в качестве его достоинства.

Иное отношение к «проблеме авторства» содержится в «Вакьяпадии» Бхартрихари (V в. н. э.). В трактате рассматривается большое количество воззрений на природу языка, принадлежавших разным школам индийской мысли, но при этом нет ни единой ссылки на происхождение этих воззрений. Объясняется это несколькими причинами. Во-первых, сам жанр трактата, состоящего из стихотворных строф-карик, требует краткости. Во-вторых, потенциальные читатели трактата скорее всего были в состоянии опознать происхождение приведенных положений. Но главная причина заключается в том, что Бхартрихари в свете своего перспективистского подхода проявлял интерес не к «конфессиональной принадлежности» рассматриваемых положений, а скорее к их типологическому исчислению.

Впрочем, для поздней стадии развития индийской философии, даже для современников самого Бхартрихари, такой подход в целом был уже нетипичен. В поздних текстах введение цитаты сопровождается указанием если не на произведение и автора, то хотя бы на философскую традицию, к которой относится цитата. Возможно, это было связано с упадком мнемонических техник, да и с усложнением самих текстов: ведь если ведийские гимны и сутры создавались специально для заучивания, прозаические философские тексты, содержащие систематическое изложение различных вопросов, наизусть выучить невозможно. Весьма вероятно, что систематизация индийских философских учений и возникновение пространных трактатов стали возможны именно благодаря широкому распространению письменности, хотя определить, когда это случилось, не представляется возможным [Bronkhorst 2002].

Таким образом, характер индийских нормативных представлений об авторстве, обусловленный внеисторичностью индийской культуры, приводит к тому, что для понимания содержания санскритских текстов разрешение вопроса об их авторстве в его современном понимании, как правило, не имеет принципиального значения. В рамках культуры транслировался исключительно текст в отвлечении от исторической личности автора и нередко также от исторического контекста его интерпретации.

С другой стороны, и в европейской культуре автор, предстающий перед читателем как создатель произведения, появляется только в эпоху Возрождения [Соколова 2003: 254]. Латинское слово «autor» обозначает субъект действия от глагола augeo (приумножать, содействовать), однако это действие, как подчеркивает Аверинцев, не имеет характера «неповторимого» или «индивидуального» [Аверинцев 1994: 105–106]. Впрочем, подробное сопоставление индийских концепций авторства с античными и средневековыми европейскими заслуживает особого исследования.

Литература

Аверинцев С. С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 105–125.

Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны. М., 2000.

Соколова Н. А. Возможно ли творчество в постсовременную эпоху? // Стратегии взаимодействия философии, культурологии и общественных коммуникаций. СПб., 2003. С. 250–257.

Bronkhorst J. Literacy and Rationality in Ancient India // Asiatische Studien (2002). 56 (4). P. 797–831.

Houben J. E. M. The Saṃbandha-samuddeśa (chapter on relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language. Groningen, 1995.

Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya / Ed. by F. Kielhorn (in 3 vols). Bombay, 1880–1885.

Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Paspaśāhnika / Introduction. Text. Translation and Notes by S. D. Joshi and *J. A. F.* Roodbergen. Pune, 1986.

Б. И. Загумённов

КАРМА В БУДДИЗМЕ: ЛОЖНОЕ, ВЕРНОЕ, ПАРАДОКСАЛЬНОЕ

Многообразие миров порождено кармой.
Васубандху

Мы легко бросаем слова: «виной всему накопленная мной негативная карма». Что я могу поделать? Это совершенно неправильное понимание кармы.
Далай-лама

1. «Каждый принимает конец своего кругозора за край света» (Шопенгауэр). Эта ложная установка весьма распространена. Незнаемое – для нас *не существует*. Мы действуем и мыслим так, как будто его нет. Так, возможно, развитая терминология в сферах психологии, религии и философии присутствует в русской духовной культуре, но мы, не зная этого, перетаскиваем термины (в свои переводы и исследования) напрямую из англоязычных текстов, что нередко выглядит не только комично («Лорд Будда», «Мастер Миларепа»), но и ведет к ошибочному пониманию (например, к переводу «клеш» как «аффектов»).

Нередко также можно услышать: «А, да это уже давно известно!» (а, значит, и недостойно обсуждения). Это выражение, как и всякие общие фразы – ошибочное (точнее, неопределенное), и с самого начала блокирует понимание. Кому известно? Младенцам, пятилетним детям? Или тем, кто этим не занимался? – «Аудитория известности» обычно весьма малочисленна. Кроме того, «известное не означает, что оно *познано*» (Гегель) и *понято*. А без этого «хорошо известное» излагают (если попросить об этом) путано и противоречиво, тем самым опровергая собственное заявление об известности.

Мы привычно пользуемся словами, не задумываясь об их смысле. Когда же мы спрашиваем, что именно значит то или иное слово или выражение, то оказывается, значение его не так-то просто определить. Красноречивый пример – известное кредо Декарта: *я мыслю, следовательно, существую.* Но что такое *я, существовать* и *мыслить*? Нет ничего менее определенного. Однако на протяжении веков изречение Декарта считалось образцом ясности и очевидности. Все словно прозрели и осознали, что они «говорят прозой». Ясность – замечательное качество мысли и речи, но, к сожалению, не является безусловным

критерием истины. Более того, мнимая ясность нередко вводит в заблуждение; «обыкновенно это все самое ясное и служит источником всяческих софизмов, так как мысль людей мало задумывается над такими вопросами по их кажущейся ясности…» [Страницы автобиографии В. И. Вернадского 1981: 142].

2. Попробуем уяснить, например, что такое *карма*. Понятие, вроде бы, «всем известное». Но, посмотрев всяческие словари и пособия, останемся в недоумении, потому что не получим четкого представления этом понятии.

В статьях буддологов, индологов, религиоведов нередко – смесь верного и неверного[1].

Самое корректное изложение темы кармы – не у наших современных авторов, а у известного российского буддолога О. О. Розенберга [Розенберг 1991: 169–172]. Посему – не лучше ли просто публиковать то, что было написано им сто лет назад, вместо того, чтобы мешать правильное с выдумками? Удовлетворительное *описание* кармы мы найдем в книжечке Хаммалавы Саддхатиссы «Введение в буддизм» (см.: [Saddhātissa 2529 (1987)]). Подробнейшее изложение этой темы – в «Ламриме» Цонкапы [Цонкапа 207: 260–329]. А корректное «рабочее» *определение*, пожалуй, таково: карма – это действия, совершенные в прошлой или этой жизнях, и влияющие на обстоятельства этой или будущей жизни.

Небесполезно вспомнить: для уяснения религиозно-философских терминов необходимо прежде всего опираться на *первоисточники* и на исследования, удовлетворяющие требованиям научности, а также, по возможности, на собственный опыт и самонаблюдение, ведь, например, «карма» – это то, что *происходит с нами* ежедневно и в каждое мгновенье.

В отечественных изданиях встречается немало ляпов, касающихся кармы. 1) Якобы последствия наших поступков испытываются *только в будущей жизни*. Нет, они проявляются также и в *этой*. Или же говорится о прошлых жизнях и этой, но не упоминается о будущей. 2) Карма как *воздаяние*. 3) Якобы следствия поступков со «слабой» кармой проявляются в первую очередь [Андросов 2005: 133]. Здесь

[1] Здесь нелишне вспомнить любопытную мысль Федора Михайловича о том, что простые и верные идеи приходят не сразу, а напоследок, когда уже *перепробовано* все нелепое и несуразное. Отсюда, предположительно, следует, что ущербные статьи появляются в результате не столько неспособности или отсутствия знаний, а сколько в результате недостаточной работы над ними.

верно обратное: «Те деяния, которые весомее, созревают раньше» [Цонкапа 2007: 306]. 4) Интерпретация концепции кармы в духе учений, возникших вне Индии. «В настоящее время само слово карма широко употребляется в западной, в том числе российской, литературе – эзотерической, паранаучной и даже психологической. Однако здесь понимание этого учения зачастую весьма далеко отклоняется от своего индийского прототипа, а сама концепция кармы произвольно сочетается с совершенно разнородными понятиями и представлениями» [Религии мира 2009: 215]. Один из красноречивых примеров этого – изложение темы «карма» в христианской терминологии, в контексте «смертных грехов» [Введение в буддизм 1999: 222–252].

3. Но вернемся к нашей теме. На вопрос «что такое карма?» мы получим, как минимум, четыре ответа:

1) карма – это *судьба* («такова его карма»); это самое распространенное понимание;

2) это *воздаяние* (т. е. награда или наказание), или даже *возмездие*;

3) это *закон причины и следствия*;

4) «пути кармы» (т. е. механизм причинно-следственных связей) чрезвычайно сложны, неисследимы, постичь их может только Будда.

4. О чем речь в первом варианте? О том, что наши ситуации или жизненный путь в целом жестко детерминированы некой *внешней* силой («судьба повсюду тобою управляет»). Судьба (рок, фатум) – некая *безличная сила*, определяющая нашу жизнь. Но это неправильное понимание: ведь «карма» связана *с нашими собственными поступками*, с «потоком дхарм», которым мы являемся; она не действует извне. К тому же, что это за сила? Откуда взялась? Неясно.

Кроме того, в Древней Индии существовали учения, принимавшие жесткий детерминизм (адживика) или вообще отрицавшие его. Так что уже тогда концепцию кармы отличали от представления о «судьбе» и от индетерминизма.

4а. Если же наша участь предопределяется не безличной силой, а *волей всемогущего Бога-личности*, то это тоже не подходит, ведь в системе буддизма такого объяснения нет: существование Бога-творца отрицается. Итак, первый вариант несостоятелен.

Почему же обыденное понимание цепляется за слово «судьба»? Просто потому, что с этим словом связывается идея неотвратимости, жесткого детерминизма, которая чувствуется в слове «карма». Сходное часто отождествляют. И нередко зря.

5. Второй вариант наиболее примитивен. Добрые наши дела вознаграждаются. А злодеев ждет наказание, возмездие, кара – здесь или

после смерти. Но если речь идет не о земном суде, то наказывать или награждать может либо некая безличная сила, либо божество (суд Озириса). Ясно, что это не имеет отношения к учению о карме, которое ведь понимается как «причина-следствие»; понятно, что следствие есть только следствие, а «награда» или «наказание» – это уже интерпретация, исходящая из мировоззрения интерпретатора.

6. Наиболее правильное понимание кармы – уразумение ее как *закона причинности*, т. е. как закономерной, неизбежной связи наших действий и их «плодов» («что посеешь, то и пожнешь»).

«Все наши действия совершаются нами посредством либо нашего тела, либо речи, либо ума. То есть любое наше действие есть либо совершенный нами поступок, либо сказанное слово, либо продуманная мысль. В буддизме совершенные таким образом действия называют *карма***,** что на санскрите и означает просто “действие”. Все действия имеют свои последствия; этот закон в буддизме называется *законом кармы* или *законом причин и следствий***»** [Далай-лама XIV 2008: 34].

«Все имеет причину» – эта идея глубоко укоренена в сознании человека, вошла в пословицы («просто так и ворона не каркает»). «Осознание связи между действием как причиной и результатом как следствием жизненно важно для организации будущего эффективного действия.

Этимологические изыскания по многим языкам… дают интересную картину: причинная лексика этимологически восходит к значениям, так или иначе связанным *с действием*… из 25 обследованных языков в 14 причинная лексика произошла от слов со значением конкретного вида действия, в девяти – со значением действия вообще, в одном – орудия труда и в одном – предмета труда» [Якушин 1985: 131].

Действительно, в санскрите слово причина (*карана*), как и слово «карма», напрямую происходит от глагольного корня «кар» – делать, действовать. В русском слове «при-чин-а» корень «чин» связан с глаголом «чинить» (учинить), т. е. *совершать* (что-либо негативное – создавать препятствия и т. п.).

При этом кармические следствия имеют не все наши действия, а только те, которые являются *поступками*, т. е. обладают нравственной (положительной или негативной) ценностью. Поступкам всегда предшествует определенное психологическое состояние. На санскрите оно называется *четана.* Четана **–** направленное активное сознание. Назовем его *помыслом*, или, точнее, *помыслом-побуждением* **(**поскольку помысел, как показывает уже само слово, относится к сфере

мысли-представления, а не эмоций или воли). Согласно «Ламриму» Цонкапы, помысел включает: 1) представление об объекте действия; 2) одну из трех клеш (омрачение, страсть, ненависть); 3) намерение-желание совершить поступок, например, украсть вещь. Таким образом, мы видим здесь мотивацию, движущую силу поступка, которая охватывает все три основные сферы проявления психики: познавательную, эмоциональную и волевую [Чже Цонкапа 2007: 270–271].

6а. Вообще, по сути, речь здесь – об известном постулате: «*клеши и карма – причина сансары*», т. е. о второй благородной истине – о происхождении страдания.

6б. «Камма (карма) в наиболее общем смысле означает все благие и неблагие действия. Камма – это не фатализм и не учение о предопределении. Прошлое влияет на настоящее, ибо камма есть как прошлое, так и настоящее. Прошлое и настоящее влияют на будущее – в этой жизни или в жизни будущей. Вначале существует причина, а потом следствие. Мы сами ответственны за наше счастье или лишения. Мы сами создаем свой рай или ад. Мы творцы нашей собственной судьбы. Короче, мы суть наша собственная камма… существует поступок и результат поступка. Поэтому Будда говорит: “Каждое существо имеет свою собственную камму, свое наследие, свое родство, свое прибежище. Камма – это то, что распределяет всех существ по низшим и высшим сферам”. Буквальное значение слова камма – действие. Буддизм вкратце определяет добродетельные или недобродетельные намерения-желания как камму. Будда сказал: “Намерение (четана) я называю каммой. Обладая намерением, действуют посредством тела, речи и ума”» [Saddhātissa 2529 (1987): 18].

6в. «Теорию кармы не следует путать с так называемой “нравственной справедливостью” или “наградой и наказанием”. Идея нравственной справедливости или награды и наказания возникает из ложного представления о верховном существе, Боге, который есть законодатель, вершащий правосудие и решающий, что правильно, а что нет. Термин “справедливость” двусмыслен и опасен, и во имя него человечеству вреда было принесено более чем добра. Теория кармы – это теория причины и следствия, действия и противодействия; это естественный закон, не имеющий ничего общего с идеей награды и наказания. Каждое намеренное действие имеет свои последствия и свой исход» [Валпола Рахула 1995: 27].

7. Сущность действия (карма) – не само действие, а психическое состояние, которое само уже является внутренним действием и по-

буждает к другим (внешним) действиям. *Карма – это четана и ее производные*. На первом (по «Ламриму» Цонкапы) уровне духовной практики речь идет прежде всего о десяти известных «путях кармы», десяти негативных деяниях. Они делятся на три группы, поскольку совершаются телом, речью и умом.

Итак, «карма» – это:

1) умственные, вербальные и физические *действия*;

2) *психические следы (санскары)* этих действий, хранящиеся в психике;

3) *тенденции* (*васаны*) к совершению аналогичных действий, присущие этим следам. То есть эти следы («семена») потенциально активны и становятся движущей силой наших поступков и деятельности, когда появляются благоприятные для этого условия.

Только действия, связанные с клешами, имеют отрицательные следствия. Совершаемые без клеш, они нейтральны или имеют положительные результаты следствия.

В веданте мы встречаем троякое деление кармы. 1) *Санчита-карма* – накопленная карма, весь запас следов прошлых рождений («кармический потенциал»). Это, видимо, то, что в буддизме называют «алая-виджняна». 2) *Прарабдха-карма* – та часть санчита-кармы, которая определила основные параметры данной жизни. Именно прарабдха-карма имеет характер судьбы. Ведь наших родителей, окружение, задатки мы сами не выбирали и ничего уже с этим поделать не можем: происшедшее невозможно отменить. Но мы можем относиться по-разному к тому, что произошло с нами помимо нашей воли: нейтрально, с пониманием или раздражением; и это будет иметь разные результаты в будущем, положительные или отрицательные. 3) Третий аспект кармы – *крията́на* (*вартамана*) – это то, что мы создаем себе «на будущее» своими поступками, ежедневно и ежечасно.

Далай-лама говорит: «Мы творим карму постоянно. Когда говорят с добрыми намерениями, то непосредственно создают дружескую атмосферу; одновременно этим создаются следы в нашем уме и тем самым предпосылка для переживания радости в будущем. При негативной мотивации непосредственно возникает враждебная атмосфера, и тем самым говорящий засевает семена своего будущего страдания» [Dalai Lama 1989: 54]. Как гласит Дхаммапада (строфа 220), «добрые дела встречают добродетельного человека, ушедшего из этого мира в другой, как родственники – своего близкого при его возвращении». А также: «Ни на небе, ни среди океана, ни в горной расселине, если в нее проникнуть, не найдется такого места на земле, где бы живущий избавился от последствий своих дел» (строфа 127) [Дхаммапада 1960: 96, 80].

8. Последствия кармы (совершенных действий) переживаются: 1) уже в этой жизни; 2) в следующей жизни; 3) в двух и более существованиях в будущем.

9. «Вес» кармы определяется: 1) силой мотивации, «помысла» (см. выше); 2) повторностью действий, привычкой совершать данные действия; 3) значимостью объекта действия (например, вред, причиненный бодхисатве, кармически более тяжек, чем вред насекомому); 4) применением или неприменением «противоядий», т. е. «четырех противодействующих сил» (описываются в ламримах). «Кто добрым делом искупает сделанное зло, тот освещает этот мир, как луна, освобожденная от облаков» (строфа 173) [Дхаммапада 1960: 89]. Если ничего не предпринимать для ослабления негативных тенденций, последствия кармы разрастаются; маленькая причина вызывает большое следствие.

10. Распространенный христианский миф о карме отождествляет ее с фатализмом: «Зло увековечивается учением о карме» – утверждает один известный православный журналист-апологет [Кураев 2006: 429]. Откуда взято это мнение, неизвестно. И почему же увековечивается только зло? Ведь и добро тоже! Утверждение элементарно нелогично.

10а. Здесь возникает вопрос о свободе воли. Это один из основных вопросов философии и религии. Так, христиане считают, что теория кармы исключает свободу воли. Непонятно, на чем основано это суждение. Дискуссии на тему о свободе воли (и о существовании Бога), как показала вся история христианства, оказались бесплодными. Было потрачено немало времени и энергии, но ничего, кроме упражнения ума, не получили. Ясно, что обыкновенный вменяемый человек, находясь в обычных условиях, благодаря осознанию своей ситуации и способности к действию, обладает определенной свободой действий. Эта свобода – родовое свойство человека, независимое от его конфессии. Но степень ее весьма изменчива. Реализация абсолютной свободы – высший идеал.

10б. Христиане считают, что закон кармы препятствует духовной практике. Ведь, полагаясь на карму и на представление о цепи перерождений, человек может не практиковать, а полагаться на то, что в ходе перерождений он постепенно усовершенствуется. Откуда взята подобная «концепция»? Напрасно мы стали бы искать первоисточник в буддийских текстах.

«Учение о карме, – пишет православный психолог, – полностью противоречит христианству, ибо прощение грехов возможно не через “отработку кармы” (тем более в “последующих воплощениях”), а только через искупительную смерть Иисуса Христа» [Зенько 2007: 538]. В ответ можно было бы возразить, что как раз в христианстве нет побуждения к практике: любой грешник по милости Божией, покаявшись, может обрести рай. Ведь Бог, как известно, не справедлив, а милостив.

11. И о карме как «неисследимом» и таинственном (четвертый вариант понимания – см. выше, п. 3). Карма – это причина и следствие. Что же здесь загадочного? Но это на первый взгляд. Ведь разобраться в бесконечном переплетении условий, причин и следствий, как в природе, так и в обществе, необычайно трудно. Возьмем, к примеру, сложности с причинностью в квантовой механике. Или современный, постнеклассический этап в осмыслении взаимосвязей и детерминации явлений в сверхсложных системах (концепции синергетики). Спонтанность, случайность, самоорганизация, неожиданный переход к более высокому уровню функционирования после состояния неопределенности, как выясняется, играют гораздо более значительную роль, чем считалось ранее. И соответственно прямая, линейная зависимость между причиной и следствием проявляется, скорее всего, в ограниченной области.

Так что *в полном объеме* кармические связи, причины и следствия (в бесконечной череде смертей и рождений) невозможно проследить с помощью обычного ума. И потому вызывает сомнение достоверность педантичных списков причин и следствий, в которых указываются однозначно и конкретно все параметры и условия будущего перерождения как следствия нашего поведения в этой жизни (см., например: [Цонкапа 2007: 297–299]). По-видимому, эти списки можно рассматривать как идеальные случаи, т. е. когда присутствуют только причины и следствия без вмешательства «посторонних» условий. Но общеизвестно, что любое явление связано со множеством других, влияющих на него, тем более что все дхармы находятся в постоянном движении по оси времени.

Парадоксальным образом как раз «большой порядок» привел бы к «большому беспорядку». «Нисколько не умаляя… личную ответственность каждого человека, мы должны отметить, что строгий детерминизм, однозначная зависимость результата от всех подробностей пути процесса парадоксально приводит к тому, что основным законом природы становится «игра в кости». Ведь в реализации каждой точки процесса малая ошибка неизбежна, а детерминизм увеличивает ее последствия многократно. <…> в природе нет однозначной предопределенности. Для процессов живой и неживой природы существуют характерные точки, в которых малое возмущение способно принципиально и необратимо изменить последующий путь и все его результаты» [Хазен 1988: 148, 154].

13. И, наконец о том, что в работах о карме почти никогда не упоминается. Согласно учению о *двух истинах*, или двух уровнях реальности, принимаемому в махаяне и адвайта-веданте, сансара, существенным элементом которой является причинность (карма), с высшей точки зрения нереальна, подобна иллюзии, сновидению. И, следовательно, само понимание кармы как реальной связи причины и следствия также иллюзорно. Понимание этого – одно из условий достижения освобождения. Или, словами Нагарджуны:

«Хотя будды с мирской точки зрения говорят пребывании (*стхити*), возникновении и уничтожении, бытии и небытии, о низшем, равном и высшем, с точки зрения истинной реальности всего этого не существует <…> Двенадцать звеньев взаимозависимого возникновенья, имеющие следствием страдание – не возникают <…> Кармические силы (*санскара*) подобны граду гандхарвов, иллюзии, миражу…» [Tola 2002: 72–76].

15. Итак, можно выделить несколько уровней понимания кармы: как внешних действий и их следствий; как психических процессов и их активных следов; как сверхсложных связей и как относительно нереального явления.

Литература

Андросов В. П. Словарь индо-тибетского и российского буддизма. М., 2000.

Валпола Рахула. Чему учил Будда. Донецк, 1995.

Введение в буддизм. СПб: Лань, 1999.

Далай-лама XIV. Сутра сердца. Элиста, 2008.

Дхаммапада / Пер. с пали В. Н. Топорова. М., 1960.

Зенько Ю. М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб.: Речь, 2007.

Кураев Андрей, диакон. Сатанизм для интеллигенции. Т. I. М., 2006.

Религии мира6 Словарь-справочник / Под ред. А. Ю. Григоренко. М.; СПб.: Питер, 2009.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.
Страницы автобиографии В. И. Вернадского. М., 1981.
Хазен А. М. О возможном и невозможном в науке. М.: Наука, 1988.
Чже Цонкапа. Ламрим ченмо (Большое руководство к этапам пути Пробуждения) / Пер. с тиб. А. Кугявичуса. Т. I. СПб., 2007.
Якушин Б. В. Гипотезы о происхождении языка. М.: Наука, 1985.
Der XIV. Dalai Lama. Logik der Liebe. München, 1989.
Saddhātissa H. An Introduction to Buddhism. Bangkok, 2529 (1987).
ola F. On Voidness. Delhi, 2002.

А. С. Иванова

ШРИ РАДЖНИШ О ТРАДИЦИИ КЛАССИЧЕСКОГО ДАОСИЗМА

Шри Раджниш – один из наиболее ярких представителей контркультурного неоориентализма XX века. Его многочисленные публичные выступления, обращенные к самой различной аудитории, опубликованы на десятках различных языков. Эти беседы по большей части являются комментариями на основные тексты практически всех основных религиозно-философских традиций. Однако, обращаясь к образам и понятиям индуизма, буддизма, суфизма, даосизма, христианства Раджниш прежде всего стремился сделать более ясным для аудитории именно свое собственное понимание жизни. Сам он считал свой эксперимент по такому «техническому» использованию религий и философий уникальным и сравнивал его с составлением букета: «Вот что я пытаюсь сделать – свести воедино все цветы тантры, йоги, Дао, суфизма, дзэна, хасидизма, иудаизма, мусульманства, индуизма, буддизма, джайнизма» [Ошо 2004: 230].

Но все же, исследуя творчество Раджниша, можно обнаружить одну традицию, в отношении которой он всегда выказывает особую, пусть и ироническую, симпатию. Это традиция классического даосизма, которую он понимает прежде всего как особый способ жизни. Для Раджниша даосизм – это особая культура, которая рождает и поддерживает в человеке состояние непосредственности, «глубочайшего принятия того, что есть» [Ошо 2000, I: 66]. Раджниш считает, что «никто... не достиг такой вершины понимания, как даосы. Рядом с ними другие религии кажутся еще зелеными, незрелыми. Даосская зрелость столь огромна, блещет таким великолепием, такой глубиной и высотой, что прочие религии проигрывают в сравнении с ней: они выглядят школами для маленьких» [Там же: 103].

В выступлениях, посвященных даосизму, Раджниш говорит о существовании трех стадий развития религии как таковой. Первая стадия – рождение религии, ее детство; тогда жив учитель, и все, связанное с ним, также живо и свежо, бесконечная энергия течет от источника. Эта стадия по своей сути индивидуальна, революционна, жизненна; здесь нет какой-либо дисциплины, каких-либо священных писаний; истина воспринимается такой, какая она есть. На этой стадии сам учитель – истина. Здесь учитель не учит, он просто есть.

Затем вокруг учителя начинают собираться люди. Наступает вторая стадия – стадия органической религии. Здесь еще существует непосредственная связь между учениками и учителем. Сохраняется живое общение с учителем, однако ученики, зачастую не понимая или не принимая многого из сказанного или сделанного учителем, стараются перевести все это в приемлемые для них образы, интерпретации, практики, создавая, таким образом, учение. Третья стадия – стадия организованной религии, когда учитель уходит, объективный жизненный центр исчезает, и система уже пытается существовать самостоятельно, для чего ей и необходимы церковь, догмы и теология. На этой стадии, говорит Раджниш, ссылаясь на Вольтера, шарлатаны встречают глупцов. Как известно, «без живого Учителя ни один метод, как бы прекрасен он ни был, не работает. В действительности, именно Учитель, его духовная сила – настоящая вещь, а не методы. При живом Учителе все работает; при мертвом ничто не работает» [Ошо 1996: 63].

Раджниш считает даосизм естественной религией, потому что в нем нет никаких последователей и никакой церкви. В нем сам человек является учителем самого себя и сохраняет с собой эту живую связь.

В даосской традиции говорится о существовании пути, ведущего человека к обретению своего подлинного бытия. Но такое Дао – это путь, заранее неизвестный, искать его надо самому. Точно известно лишь одно – никакой чужой и тем более книжный «путь» не подойдет. Важен путь только своих ошибок. Раджниш называет его «путь без пути». Именно такое название было дано серии его бесед, посвященных «притчам Ле-цзы». [Ошо 2000]. В этих беседах Раджниш утверждает: «Христианство, индуизм, ислам – столбовые дороги: никакого риска, вы просто идете за другими, идете вместе с толпой. В Дао приходится идти одному, приходится быть одному. Дао уважает индивидуальность, но не общество. Дао уважает уникальное, но не толпу.

Дао уважает свободу, но не конформизм. У Дао нет традиций. Дао – это бунт, величайший бунт из всех возможных» [Ошо 2000, I: 7].

По словам Раджниша, к самому себе человек может приблизиться двумя путями. Первый путь – «via affirmativa», или путь воли, утверждения, дисциплины. Здесь человеку необходимо сделать огромное усилие концентрации, чтобы приблизиться к Богу. На этом пути используются рационально ориентированные методы, изнурительные практики работы с телом и сознанием, сложные настолько, что для их осуществления необходимо время, и ждать результата приходится иногда не одну жизнь.

Такой путь, по мнению Раджниша, предлагают пройти человеку христианство, индуизм, ислам и иудаизм. Главная проблема этого пути – не его трудность, а изначальная направленность на достижение цели. Это – «путь вверх».

Второй путь – «via negativa», путь отрицания или отказа от такого достижения, путь ожидания. Он заключается в том, чтобы быть просто восприимчивым, находиться в состоянии расслабленности и попустительства – «не воля, но отречение» [Там же: 104]. На этом пути просветление может быть совершенно неожиданным, оно может случиться в любое мгновение и в любой ситуации. На этом пути – такие традиции, как буддизм и даосизм. Но это не просто путь вниз, это бросок в пропасть существования без цели. Это путь восстановления доверия к миру или Существованию.

Раджниш считает, что оба пути «работают», они могут, в конце концов, привести к одной и той же цели: «Либо вы станете таким огромным, что окажетесь всем существованием, либо станете настолько ничтожным, что превратитесь в ноль <…> В одном случае “ты” растворяется в “я”; в другом случае “я” растворяется в “ты” [Там же: 285]. Каждый сам для себя должен решить, какой путь ему подходит, хотя самому Раджнишу, несомненно, импонирует второй – путь мистики и Дао. Даосский подход основан на раскрытии того, что уже и всегда есть, на этом пути нет агрессии, здесь нужно просто разобраться в себе, просто забыть о самом себе и вернуться к природному, естественному состоянию: «Быть, как ветер; быть, как река, которая не знает, куда она течет, не заботясь, чем все это кончится» [Там же: 28].

Кроме того, на первом пути существует серьезная опасность – это остающееся, подавленное эго, как некая точка, не утратившая своей энергии. Поэтому здесь необходимо следить за тем, чтобы оно не смогло найти возможности утверждать себя ни на одном из трех

уровней существования человека, таких как тело, разум и собственно «я». Эго может утвердить себя, во-первых, на уровне тела, когда человек, например, начинает возводить в культ красивое или сильное тело. Во-вторых, на уровне разума. Здесь эго стремится к познанию, к накоплению знания. Человек начинает интересоваться вещами, не принадлежащими его непосредственному жизненному опыту. Он становится тем, кого можно назвать «культурным человеком». По мнению Раджниша, появление цивилизации зависит именно от вытеснения эго с физического уровня и его утверждения на уровне ума. В-третьих, в результате вытеснения эго на втором уровне начинается его утверждение на следующем, т. е. на уровне «я», «самости», в результате чего возникают, например, различные религии [Ошо 2000, I].

По мнению Раджниша, даосизм, в отличие от всех остальных религиозно-философских традиций, утверждает, что эго должно исчезнуть абсолютно на всех уровнях. В результате человек больше не отождествляет себя с телом, он просто как гость пребывает в теле, но не является им. Человек больше не отождествляет себя с умом, он просто пользуется им как инструментом. Человек наблюдает ум, и ум успокаивается. Человек больше не отождествляет себя с личностью: «Его больше нет – в том смысле, что он есть, но впервые в новом качестве» [Там же: 290].

Достигая такого состояния, человек Дао пребывает «за пределами просветления». Здесь к человеку приходит глубочайшее осознание того, что в мире все едино. Раджниш говорит: «Все так глубоко связано, что невозможно не коснуться звезд, дотронувшись до листа» [Там же: 18]. Осознанное переживание этого «взаимоединства», по мнению Раджниша, очень важно, поскольку именно оно позволяет человеку открывать для себя все тайны природы, не насилуя и не уничтожая ее. Он открывается природе, а она – ему.

Такой подход Шри Раджниша тесно связан с традицией даосизма. Для него, также как и для даосизма, путь человека – это путь постоянного творческого поиска, исследования и обнаружения истины. Этот путь нетруден, прост, но для того, чтобы ступить на него, необходимо большое мужество, нужно отбросить тотальную инерцию существования себя как эго. Раджниш предлагает каждому человеку избавиться от «наполненности» прошлым, которое мешает видеть истину, то есть то, что есть.

В частности, необходимо избавиться от власти религий-институтов, которые давно и необратимо утратили первоначальную

энергию жизненности. Они просто мертвы. Раджниш считал, что подлинная религия не должна быть мертвой организацией. Если в мире и есть место религиозности, то только той, которая основана на любви и осознанности, а для этого никакие священные писания не нужны, поскольку «подлинная религиозность не нуждается ни в пророках, ни в спасителях, ни в церквах, ни в Римских Папах, ни в священниках, потому что такая религиозность происходит из сути человека. Это цветение человеческого сердца» [Ошо 2004: 53].

Шри Раджниш также пытается сформулировать пути освобождения человека, которые, как он считает, соответствуют сути философии даосизма.

1. Никогда не слушать ничьих указаний и не верить до тех пор, пока не узнаете и не почувствуете это сами. Жить без инструкций. Без Библий. Просто жить. «Ваши Веды, Кораны, Библии, Гиты – все это призраки», – отмечает он в серии бесед, посвященных Чжуан-цзы, – Теперь они уже не реальность, они давно уже мертвы <...> Поэтому сначала попытайтесь понять, почему мертвое прошлое столь привлекательно для вас <…> Зачем вы их носите с собой? Зачем вы их слушаете? Вы живы, вы свежи, зачем вам смотреть в прошлое, на авторитеты и знатоков?» [Ошо 1993: 154].

2. Следовать (как тень, отзвук, эхо), но никогда не имитировать. Раджниш говорил, что, живя в обществе, человек постоянно выстраивает себя согласно определенному образу, навязанному извне. И самое страшное заключается в том, что с таким «навязанным» человек начинает себя отождествлять. Христианин пытается быть похожим на Христа, мусульманин – на Мухаммеда, буддист – на Будду и т. д. Однако такое навязывание бессмысленно, поскольку Вселенная создает уникальные индивидуальности, и становиться таким, как Будда или Христос – значит просто убивать себя. «Природы достаточно, вы ничего не можете добавить к ней, – говорит Раджниш в той же серии дискурсов, – но эго говорит: нет, вы можете улучшить природу. Вот таким образом существуют все культуры. Любая попытка улучшить природу – это культура, а все культуры подобны болезням: чем более человек культурен, тем более он опасен» [Там же: 6].

3. Остерегаться знания. Раджниш говорил здесь о том, что любое количество прочитанных книг не может ничего дать человеку в его поиске истины. Истину можно пережить, ощутить. Любые знания в итоге должны быть отброшены. Знание полезно лишь как средство воспитания понимания. Оно, замечает Раджниш, «оставляет вас тем же самым, исключая то, что вы лишь накапливаете больше. Вы знаете больше, но остаетесь тем же самым» [Ошо 2000, II: 293].

4. Любить. Не бояться любви, верить в любовь. Именно через любовь человек может реализовать его природный потенциал, так как любовь – намного выше молитвы. Раджниш говорит, что «любви не нужна система веры. Любит даже атеист. Любит даже коммунист. Любит даже материалист» [Ошо 1994: 101]. Любовь – одно из средств преодоления эго.

5. Жить от мгновения к мгновению – в каждый момент умирать для прошлого. Раджниш говорил о важности жить в «здесь-и-сейчас», «забывая о прошлом и не думая о будущем, поскольку ни того, ни другого не существует» [Там же: 108]. По его мысли, существование знает только одно время – настоящее, а человек, акцентирующий внимание на других временных измерениях, просто упускает жизнь. «Посмотрите на лилии в поле: они не собирают, они не думают, они не заботятся о будущем, они цветут здесь и сейчас, – говорит он, комментируя притчи Чжуан-цзы, – таков и настоящий мудрец, тот, кто живет в этот миг, для кого этого мига достаточно» [Ошо 1993: 158].

6. Воспринимать с великой радостью то, что вы человек. Но относиться к этому факту с иронией и не утешать себя им.

7. Не бороться со своим телом. Раджниш говорил, что, пребывая в гармонии со своим телом, человек будет жить в гармонии с существованием. Для нормального человека нет никакой необходимости в том, чтобы идти против своей естественности. Человек рожден для того, чтобы быть именно человеком. Такой подход предполагает уважение к своей жизни. Исходя из этого уважения, мы начинаем уважать жизнь других.

9. Быть творческими. Раджниш говорил, что только творческие люди знают, что есть блаженство. Можно рисовать, музицировать, сочинять поэзию, но делать это надо не ради какой-то цели, а просто ради радости. Такое творчество – не создание нового, а проявление в нас переполняющего себя мира.

10. Быть обыкновенным, никаким [Ошо 1994: 281–283]. Раджниш говорит: «Сейчас вы подобны стене; и стеною в вас является этот самый “кто-то”. Становясь дверью, вы становитесь никем. Дверь – это именно пустота, любой может пройти насквозь, совершенно не испытывая сопротивления, никакого препятствия нет» [Ошо 1995: 6].

Следует отметить, что Раджниш вовсе не абсолютизирует культуру классического даосизма, которая, несомненно, сама иронична в от-

ношении себя [Тугарева 2005]. Он всегда говорил о том, что только его собственное понимание мира является раскрытием действительной сути всех известных религий, философий и традиций. В своем творчестве, используя, упоминая, цитируя и комментируя упанишады, Библию, Коран, религиозные традиции буддизма, даосизма, дзэн и т. д., он выделяет в них «правильное», то, что действительно важно для духовного поиска современного человека. Но всегда при этом он основывается не на этих традициях, а на опыте собственного существования, а точнее, на реальном опыте собственного «просветления».

Литература

Ошо. Библия Раджниша: В 4 т. Т. I. Ч. 2. М.: Либрис, 1994.

Ошо. Дао: золотые ворота: В 2 т. Т. I. М.: Либрис, 1996.

Ошо. Дао: путь без пути: В 2 т. М.: Моск. мед. центр Ошо «Нирвана», 2000.

Ошо. Когда туфли не жмут. Беседы об историях Чжуан-цзы. М.: Либрис, 1993.

Ошо. Психология эзотерического. М.: Моск. мед. центр Ошо «Нирвана», 2004.

Ошо. Пустая лодка. Беседы о высказываниях Чжуан-цзы. М.: Либрис, 1995.

Тугарева М. В. Ирония как смысловая стратегия даосского канона «Чжуан-цзы»: Дисс. канд. филос. наук. М., 2005 // [Электронный ресурс]: http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/156775.html/

С. П. Кеменева

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ НОВОГО ВРЕМЕНИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ Р. ТАГОРА

Девятнадцатый век открывает новую страницу в истории индийского общества. Начинается поиск новых культурных смыслов и ценностных ориентиров, который приводит к критическому переосмыслению, а затем и трансформации привычных форм социальной, культурной и религиозной практики и в конечном итоге – к становлению национального самосознания. Инновационный процесс берет свое начало в деятельности Р. М. Рая (1772–1833); в дальнейшем его развитии принимают участие многие выдающиеся личности: достаточно вспомнить Даянанду Сарасвати (1824–1883), Вивекананду (1863–1902), Р. Тагора и других. К началу XX в. система взглядов «обновленного» индуизма уже имеет достаточно прочное теоретическое основание.

В центре внимания новоиндийской мысли оказывается человек в его активной, деятельностной ипостаси, человек как субъект социальных отношений; он принимает активное участие в жизни мира, преобразуя его в соответствии с нравственными идеалами и эстетическими канонами. Однако смещение акцентов в новой картине мира не приводит к утверждению антропоцентризма на манер Ренессанса, поскольку человек, будучи «микрокосмом», остается также и «микротеосом» (М. Шелер), сохраняя свою сопричастность божественному бытию.

Онтологическим основанием новой ценностной парадигмы становится признание реальности феноменального мира, что влечет за собой изменение аксиологического статуса бытия человека в мире во всех его измерениях. Формируется новый тип мироотношения, который, пользуясь выражением А. Швейцера, можно было бы назвать «миро- и жизнеутверждающим»[1]: в его основе лежит признание ценности существования самого по себе. Именно установка на мир и жизнеутверждение побуждает человека всемерно содействовать сохранению и развитию жизни в целом и порождает идеал социального служения, т. е. любви деятельной, осуществляющей себя в различных формах социальной активности. Биографии «духовных лидеров» реформации индуизма позволяют выявить указанные мировоззренческие особенности эпохи и заключить, что «гуманистический идеал» (назовем так новое понимание человека и общества) не относится к разряду умозрительных проектов-утопий: он не только присутствует в мировоззрении на уровне концептуальных схем, но и зримо воплощается, становясь предпосылкой социальных преобразований.

Проблема человека в индийской мысли рассматривалась в ракурсе соотношения индивидуального бытия человека (Атмана) и абсолютной духовной реальности, лежащей в основании мира (Брахмана). Тагор, оставаясь в рамках этой предзаданной упанишадами концептуальной парадигмы, переосмысливает проблему человека через призму идей традиции *баулов* и *бхакти*, гуманистическая направленность которых отвечала его собственному мироощущению. Разрозненные интуиции и размышления Тагора о человеке в конечном итоге находят

[1] См.: [Швейцер 1973, 2002].

выражение в концепции *универсального человека*, которая и определила направленность его мысли в целом.

Концепция универсального человека, известная в разных религиозных традициях[1], выражает идею тождества микро- и макрокосма. В более узком смысле понятие универсального человека может обозначать собственно человечество, рассматриваемое с позиции его специфической природы либо социальной организации; взятое более широко, оно может подразумевать весь проявленный универсум. В еще более широком, предельном, смысле оно может быть соотнесено с реальностью непроявленной и наподобие «идеального архетипа» заключать в себе полноту возможностей сущего[2]. В иудеохристианской традиции универсальный человек – это Адам; апостол Павел говорит о двух его состояниях, двух Адамах (1 Кор 15), поэтому универсальный человек представлен здесь как бы в двух ипостасях: в первой ипостаси он первочеловек – Адам до своего «падения», во второй – преображенное в духе идеальное человечество, второй Адам и воплощенный божественный Логос.

Принцип соответствия микро- и макрокосма имеет свое выражение и в религиозно-философской традиции Индии, для которой, как мы упоминали выше, в целом характерно сопряжение антропологической и онтологической проблематики. Мысль о том, что в предельном своем измерении бытие человека соразмерно универсальному бытию, выраженная в философских интуициях упанишад, становится для Тагора в некотором роде отправной. Для описания высшей реальности он использует различные понятия, которые, однако, образуют единый семантический ряд: Человек (Man), вечный человек (Man the Eternal, Eternal Man), универсальный человек (Universal Man), высшее существо (Supreme Man, Supreme Person) и т. п. При переводе на русский язык был найден удачный эквивалент, сводящий целый ряд понятий к одному и тем не менее сохраняющий смысловую полисемию в этом одном понятии – *всечеловек*. Неологизм удачен тем, что, во-первых, указывает на сверхиндивидуальный характер человеческой природы, а во-вторых, дистанцирует концепцию Тагора от трактовок различных религиозных традиций, маркируя ее как специфическую авторскую вариацию известной темы.

[1] Р. Генон, рассматривая эту концепцию, приводит примеры из эзотерических учений ислама (*ал-Инсан ал-Камил*), иудаизма (*Адам Кадмон*), дальневосточной традиции (*Ван*, «Царь»). См.: [Генон 2008: 147].

[2] Более подробно см.: [Генон 2008: 51–54].

Как видим, абсолютное духовное начало мира в трактовке Тагора некоторым образом «очеловечивается». Означает ли это возврат к ведическому антропоморфизму, наглядно представленному в образе «тысячеглавого, тысячеглазого, тысяченогого», «со всех сторон покрывшего землю» *Пуруши* «Ригведы»? Очевидно, что нет: «очеловечение» Тагором божественного начала, во-первых, подчеркивает присутствие в его мировоззрении элементов теизма и, во-вторых, делает акцент на диалогической модели отношений человека с Богом, показывая, что потребность человека в личностном контакте с Богом есть исходная, сущностная мотивация во всех видах активности.

Постараемся схематично отобразить основной круг значений, которые принимает понятие универсального человека в представлениях Тагора.

1) Универсальный человек как «идея», *сущность* человека. В этом значении оно совпадает с классическим пониманием человека в платонизме[1]. Конкретному, историческому человеку предшествует вневременный, нематериальный «первообраз», в абстрактной форме фиксирующий наиболее существенные черты человека как родового существа: «Когда я говорю, что я человек, это означает, что существует нечто вроде всеобщей идеи Человека, которая постоянно проявляет себя в каждом человеческом индивиде» [Tagore 1953: 103].

2) Универсальный человек как *предел совершенства* человеческого существа, *идеал* человека, определяющий вектор исторического процесса. «Это не имеющий пределов идеал Человека, к которому устремляется человечество в своем развитии, в нем каждый отдельный человек ищет единства в любви и находит идеальный образ отца, друга, возлюбленного» [Tagore 1953: 165]. Вторая часть приведенной цитаты позволяет перейти к следующему значению

3) Универсальный человек как *Бог в человеке*, глубинная, подлинная часть человеческого существа. На протяжении всей истории человечества она не устает искать самовыражения в разнообразных формах: наука, философия, искусство, социальная этика и все, что заключает безусловную ценность в самом себе, суть проявления ее активности. Все многообразие знаний, накопленных человечеством, Тагор считает воплощением сознания универсального человека [Tagore 1953: 60].

Это сущностное ядро личности находится не только вне сферы чувственных восприятий, но для большинства людей и вне сферы сознательного опыта: с рождения и до смерти «наша внутренняя сущность погружена в глубокий сон» [Тагор 1965: 64].

[1] Подробное исследование вопроса см.: [Chakraborty 1985].

Однако, несмотря на то, что содержание подлинной формы собственного бытия в повседневном опыте человеку не дано, он словно догадывается о сверхприродности своего существа. Такого рода интуитивные догадки выражают мифологемы рая, золотого века, земли обетованной: человек «инстинктивно чувствовал, что этот мир не был для него конечным, и что, не будь другого мира, душа была бы для него бессмысленным мучением» [Tagore 1917: 114].

По мысли Тагора, человек непрестанно ощущает притяжение со стороны своего высшего Я, «зов запредельного» [Tagore 1917: 84], причем это стремление врождено ему и присуще более глубоко, чем потребности его биологической или социальной природы [Tagore 1916: 77]. Человек страдает не от сознания своего несовершенства, а от сознания собственной неполноты [Tagore 1953: 59]. Отсюда все его попытки обрести полноту в вещах внешних, – стремление к социальному статусу и властному превосходству, поиски богатства и славы, – попытки заведомо тщетные, поскольку они уводят человека лишь в «дурную» бесконечность, не принося удовлетворения. Исходной мотивацией, побуждающей человека к деятельности по приобретению различного рода благ, выступает завуалированное желание бесконечного. «Наше желание быть богатым не есть желание точной суммы денег: оно неопределенно, и самые мимолетные из наших наслаждений – не что иное, как мгновенные касания вечности…» [Tagore 1916: 249].

Человек не есть нечто законченное, завершенное, он пребывает в становлении, в постоянном стремлении выйти за границы своей темпоральности, чтобы обрести непреходящее содержание. Подлинный человек еще не родился, ему лишь *предстоит* родиться в мире духа – «мире, где у него есть свобода творчества, где он состоит в сотрудничестве с бесконечным, где творчество человека и творчество Бога достигнут единства в гармонии» [Tagore 1917: 117]. Следовательно, стать человеком – значит стать в полной мере причастным идее *всечеловека*. *Подлинная* индивидуальность проявляет себя лишь тогда, когда человек становится «всечеловеком» в нравственном отношении, когда ценности и цели его деятельности приобретают общечеловеческое содержание. Здесь мы подходим вплотную к еще одному значению понятия «универсальный человек».

4) Универсальный человек как наиболее полное выражение *принципа единства* бытия, присущего различным уровням его организации. Воплощение принципа единства подразумевает такое состояние

бытия, при котором все части целого взаимопроникают друг в друга и вместе с тем сохраняют раздельность; условно его можно обозначить формулой «единство во множестве».

Стремление к синтезу, последовательная реализация «принципа единства» есть движущая сила эволюции мира. С появлением человека начинается качественно иной этап эволюции, открывающий возможность наиболее совершенному воплощению единства. «В течение столетий эволюция человека представляла собой эволюцию его сознания, стремящегося обрести свободу от индивидуальной обособленности и осознать ту целостность во всех ее взаимосвязях, которую можно именовать Человеком» [Tagore 1953: 47].

В некотором смысле человек есть вершина эволюции, поскольку в нем синтез достигает предела совершенства на всех уровнях. Его телесность – это целостность биологического порядка, образуемая соединением множества клеток и согласованием их разнородных функций; его духовная природа представляет собой единство множества личностей [Там же: 15]. Осознавая себя частью универсальной личности и преодолевая свою эгоистическую волю, человек обретает подлинную свободу. При этом сознание личности словно расширяется до сознания целого. Руководящим принципом в поведении человека становится благо целого, а доминантой в его отношениях с миром и другими людьми – любовь.

Интерес к проблеме человека побуждает Тагора обратиться к педагогике, которая, как и антропология, в своих основаниях исходит из предельных вопросов о человеческом бытии. Педагогика становится сферой практической реализации его идей, сферой творчества ценностей и смыслов, на основе которых может быть создан образ нового человека и общества... И здесь Тагор следует пути «первопроходца», создавая свой, «неклассический» вариант педагогики. В качестве альтернативы существующей системе обучения Тагор решает основать собственный образовательный проект: в 1901 г. он открывает экспериментальную школу в Шантиникетоне, а позднее, в 1921 г. на базе школы возникает национальный университет Вишва-Бхарати.

В той исторической ситуации, в которой оказалась Индия на рубеже XIX–XX вв., в условиях становления национального самосознания и создания предпосылок для обретения политической автономии, значение института образования многократно возрастает. Неслучайно поэтому Тагор и другие лидеры реформации индуизма рассматривают образование как важнейший фактор развития общества и стратегиче-

ский ресурс, поскольку состояние системы образования имеет проекцию в долгосрочной перспективе общества, оказывая воздействие системного характера. Цель реформаторов – синтез традиционных ценностей индийской культуры и достижений европейской цивилизации – может быть достигнута при посредничестве образования. С одной стороны, институт образования нацелен на воспроизведение базовой «матрицы культуры», сохранение культурной преемственности и связи с национальным прошлым. С другой – он способен инициировать прогрессивные тенденции (в данном случае берущие исток на Западе), ведущие к оживлению интеллектуального пространства и модернизации общества. Освоение опыта европейского рационализма дает основание для критической переоценки догматических установок, наличествующих в индийском сознании. «Прогрессивность» западного влияния заключается в устранении последних, что ведет к большей степени свободы человека в обществе. Тагор не является сторонником европоцентризма, тем не менее он подчеркивает, что индийскому сознанию недостает индивидуалистической ориентации – ценностей свободы, инициативности, индивидуальной ответственности, стремления к политическому самоуправлению и развитию научного разума. Изменение уровня и качества жизни простого человека Тагор, подобно европейским просветителям, связывает с распространением научных знаний, видя в них средство решения широкого спектра социальных проблем (таких как нищета, голод, проблемы здравоохранения, безграмотность) [Тагор 1965: 205]. Однако простое заимствование ценностей европейского либерализма Индии ничего не даст, понимает Тагор; этот опыт необходимо усвоить, творчески переработав, находя параллели и соответствия в национальной культуре.

Институт образования любой страны органически тесно связан с ее культурным опытом, определяющим систему ценностей, цели и методы, принятые в образовании. Подчеркивая эту связность и сопоставляя европейский и индийский подходы к обучению, Тагор говорит: «Образование в Европе не оторвано от жизни. Развиваясь и распространяясь в обществе, оно проявляется во всем, что люди говорят, думают и совершают в своей повседневной жизни. Школа там есть средство для овладения культурой, которая родилась в процессе длительного развития общества, благодаря разносторонней деятельности людей» [Тагор 1965: 115]. В Индии в силу установления британского политического господства произошел разрыв этой связи. Поэтому унаследованная Индией британская система образования так и осталась замкнутым в себе и чужеродным для национальной культуры элементом. Кроме того, созданная по типу британской, индийская школа была ориентирована на выполнение социального заказа британского общества, а не индийского, обучение велось на чуждом для индийцев языке и вынуждало обращаться к достоянию чужой культуры. Образование носило формальный характер, совершенно не затрагивая человека на уровне сущности, и было механистичным по своему существу, обнаруживая острую нехватку духа творчества, созидания и свободы. Вместо возрастания сознания в степени свободы, оно закрепляло колониальное сознание зависимости, интеллектуальную несамостоятельность и тягу к заимствованию чужих культурных стандартов. Отставание Индии в социальном, культурном и экономическом планах Тагор связывает именно с преобладанием британских стандартов в образовании, не учитывающих потребности индийского общества и его социокультурную специфику.

Тагор стремится построить модель образования на основе синтеза Востока и Запада, синтеза как на аксиологическом, так и на методологическом уровне [Kumar 2000: 100]. Он обращается к идеалам древнеиндийской системы обучения, воплощенным в образе школы-ашрама, которые, однако, не могут быть восстановлены в чистом виде, без соотнесения с изменившейся действительностью. Ретроспектива в данном случае необходима Тагору для обоснования собственных взглядов. Сущность образования он понимает иначе, чем это принято в позитивистской парадигме: образование служит становлению и развитию личности, полному развертыванию ее сущностного содержания, которое ведет к установлению внутренней гармонии человека с самим собой и гармонии внешней – с универсумом в целом. Цель образования, таким образом, заключается не в получении знаний, а в становлении гармоничной личности. При позитивистском, «знаниевом» подходе к образовательному процессу обучение сводится к механической передаче информации, ее заучиванию и воспроизведению. Вопрос о формировании личностного начала, самостоятельности и творческого характера мышления не ставится. Заметим, что категория личности приобретает для Тагора особую значимость: личностное начало не только онтологично, но рассматривается в эстетическом и социально-политическом ракурсе – как условие творческого самовыражения и как условие национального самоуправления, политической свободы.

«Получить истинное образование – значит обрести мудрость, а это достижимо лишь путем сосредоточенных размышлений» [Тагор

1965: 129]. В основе образования должны лежать «живые знания», побуждающие ум к самостоятельному поиску истины, установлению закономерностей, экспериментированию – знания, способные к приросту и самообновлению. «Детей следует научить действовать самостоятельно, изгнав, по возможности, все готовые рецепты, чтобы они могли постоянно проверять свои способности в столкновении с неожиданным» [Тагор 1965: 272]. С этой целью в свой творческий проект Тагор вовлекал людей, готовых к открытому диалогу с ребенком, умеющих ставить вопросы и побуждать учеников к поиску самостоятельных решений.

Другим важным фактором образования Тагор считал «вдохновляющую атмосферу творческой деятельности». В школе Тагора поощрялось самовыражение в любой форме, будь то литература, музыка, театр, изобразительное искусство. Многие пьесы были написаны Тагором в Шантиникетоне, там же и поставлены совместными усилиями учеников и их учителя. Тагор сознавал ценность искусства в развитии чуткости к Прекрасному, эмпатии, отзывчивости души, поэтому формированию эстетического чувства и интеллектуальному развитию человека в его школе уделялось равное внимание.

Огромное значение в воспитании цельной личности Тагор придавал общению с природой. Ее красота напоминает о божественном совершенном мире, обостряет восприятие и пробуждает творческую активность сознания. Принципиальным новаторством Тагора, вызывавшим неоднозначные отклики, были занятия на открытом воздухе. Это делалось для того, чтобы ребенок мог активно познавать мир, воспринимая многообразие форм, красок, звуков, движения жизни; чтобы, изучая науки о природе, он мог наблюдать естественное поведение животных, жизнь растений или природные явления. Поощряя таким образом природную любознательность ума и давая возможность ребенку свободно двигаться во время занятий, Тагор старался построить обучение по-новому, нестандартно, чтобы приобретение знания превратилось в увлекательный процесс открытия нового и неведомого, чем оно по своей сути и является. И в поиске новых методов обучения Тагор руководствовался простым принципом: обучение должно быть в радость.

Естественным продолжением школы в Шантиникетоне стал основанный Тагором университет Вишва-Бхарати, который задумывался как интернациональное учебное заведение, место встречи различных культур, свободно сообщающихся друг с другом в пространстве плодотворного культурного обмена. Вишва-Бхарати предназначалось

стать культурным центром Индии, который бы содействовал ее духовному возрождению и экономическому процветанию, формируя облик нового человека. И в какой-то мере новый университет действительно воплотил замысел своего основателя.

Как видим, учение о человеке становится основанием педагогической концепции Тагора и той мировоззренческой парадигмой, которая определила ценностный вектор всех его общественных начинаний.

Литература

Генон Р. Символика креста. М., 2008.
Тагор Р. Собр. соч.: В 12 т. Т. XI. М., 1965.
Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.
Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. М., 2002.
Chakraborty B. Platonic Bearings in Rabindranath. Calcutta, 1985.
Kumar S. Educational Philosophy in Modern India. New Delhi, 2000.
Tagore R. Personality. London, 1917.
Tagore R. The Religion of Man. London, 1953.
Tagore R. Sadhana. The Realisation of Life. New York, 1916.

М. Н. Кожевникова

ВЕРА И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В БУДДИЗМЕ

Особенная религия – буддизм

Известно, что разные исследователи называли буддизм не религией, но иначе: учением жизни (С. Ф. Ольденбург), философским учением (Ф. И. Щербатской), феноменологией (Г. Гюнтер), традицией культивации и рационализации «трансперсонального опыта» (Е. А. Торчинов), психотерапией (Дж. Веллвуд), психоанализом и т. д. Возможно, причиной этому служит особенная диспозиция веры и рациональности в буддизме. Например, Далай-лама XIV Тэнзин Гьяцо заявил: «Великие индийские учителя ясно показали, что буддийский подход должен всецело основываться на фактах и исследованиях. Если в учении Будды мы обнаружили нечто, не согласующееся с реальностью, мы имеем право отклонить это и не принимать буквально. Если единственным критерием для буддиста была бы вера в существо-

вание горы Меру, я не был бы буддистом» [Чже Цонкапа 2007: 1320. Прим. 210]. А вот другая, широко воспроизводимая цитата со ссылкой на слово Будды, в учениях тибетских учителей:

«Как золото при покупке купцы
Рубили, раскатывали, расплавляли,
Так вы мною сказанные слова
В анализе подвергайте проверке
Не принимайте лишь из почтенья».

И последний пример: в классификации способностей учеников буддизма выделяются два типа: тупые и острые; при этом под тупыми подразумеваются «последователи по вере» (*шраддха-анусарин*, тиб. dad pa'i rjes su 'brang ba).

Эти примеры указывают на явные отличия в подходе к проблеме веры по сравнению с религиозными традициями ближневосточного корня. Вера в христианстве связывается с «нерассуждением» («нерассуждающая надежда», по Иоанну Дамаскину) и благодатью (по Кириллу Иерусалимскому) и составляет самый фундамент и условие бытия христианином. Современные авторы о христианской вере говорят как об «интуитивном суждении», согласно которому, помимо окружающего нас мира, «существует еще что-то» [Гинзбург 1999].

В буддизме, напротив, рациональность выходит на первый план, как можно судить по приведенным примерам. Терминологически рациональность должна пониматься, по-видимому, как *витарка*, rtog pa – дискурсивность, и *вичара*, dpyod pa – анализ.

А что же такое тогда вера в буддизме, и какое место она занимает?

Вера

Терминологически «вера» – это *шраддха*, dad pa. Какое значение придается вере в буддизме, можно судить по следующим цитатам [Чже Цонкапа 2007: 67]. В «Ратналока-нама-дхарани» о вере говорится:

«Она из потоков страданий спасает,
в "Град Счастья" ведет, словно знак путевой.
Она – прямодушие, чистосердечье,
спасенье от гордости, корень почтенья,
богатство, сокровищница и клад,
ведущие к Освобождению "ноги"
и "руки", – орудье собранья заслуг».

В «Дашадхармака-сутре» сказано:

«Вера – высшая из колесниц,
что привозит к состоянью Будды.
Потому, коль человек разумен,
верой руководствуется он».

Итак, вера трактуется как движущая сила на духовном пути, как ориентация, чистота, квинтэссенция добродетелей и их инструмент. Также подчеркивается связь веры с разумом, ее опора на разум.

Определение веры можно найти в текстах Абхидхармы. Вера – это первый элемент из группы добродетельных производных факторов сознания. Согласно тексту Асанги «Абхидхармасамуччая», с комментариями Еше Гьелцэна, вера – «это глубокая убежденность, ясность-прозрачность (ума) и устремленность (yid ches pa'i dad pa, dang ba'i dad pa, mngon par 'dod pa'i dad pa) к тем вещам, которые реальны, имеют ценность и которые возможны. Она функционирует как базис для устойчивого интереса». Ясность объясняется так: «Это ясный, прозрачный ум. Этот подход появляется, когда человек прозревает значение таких ценностей, как Три Драгоценности. Когда человек кладет очищающий воду драгоценный камень в мутную воду, она тотчас становится ясной. И так же, когда зарождается вера этого вида, замутнения ума становятся прозрачными, и в человеке могут возрасти все ценности реального понимания». Вера-устремленность определяется как «мышление, которое при обдумывании четырех истин пришло к тому, что они должны быть постигнуты» [Mind in Buddhist Psychology 1975: 38].

Иными словами, содержание понятия веры включает ценностно-мотивационную направленность (относительно объектов благоговения, почитания и объектов устремления). Вместе с тем отмечается способность ясной веры прояснять «замутнения ума». И, наконец, «вера убежденности – это убежденность, которая возникает из размышления о связи, которая существует между действием и его результатом, как учил Будда» [Ibid.: 38]. Как можно заметить по тексту, вера возникает с использованием рациональности.

Имеет значение также, *во что* это вера. Нельзя сказать, что это вера в предание, поскольку истории о Будде, события его жизни не столь важны для содержания буддийского учения. Более того, говорится: «Появляется Татхагата или нет, сокровище остается – эта надежность Учения, эта правильность Учения: "все процессы непосто-

янны”» (Anguttara Nikaya III. 134)[1]. Так подчеркивается самоценное значение Дхармы – законов реальности, или природы вещей, и учения о них. Также это не вера в священное писание, в отличие от почитания вед как священного слова в индийской культуре. Писание в буддизме входит основным компонентом в «учения в текстах и постижениях» (lung rtogs), а иерархию того и другого можно рассмотреть по известному принципу «четырех опор» – rton pa bzhi: следует искать опору скорее на учение, нежели на личность учителя; скорее на смысл учения, нежели на слова; скорее на прямой смысл, нежели на интерпретируемый; скорее на «исконнознание» (*джняна*), нежели на грубое сознание.

Если спросить, «во что» это вера в буддизме, то ответить можно так: в Три Драгоценности, учителя и т. д. При этом очевидно, что под верой подразумевается не принятие существования Трех Драгоценностей или Учителя на веру, а ценностная ориентация на них. В пользу такой трактовки веры говорит также замечание Чже Цонкапы: «Выражение “обретается твердая *убежденность*” переведено в новом переводе «Собрания практик» как “обретается *вера*”, а в некоторых старых переводах переведено как “обретается *рвение*”» [Чже Цонкапа 2007: 44].

Для зарождения ценностной ориентации (веры) используется рациональность. Лама Цонкапа пишет: «Неколебимая вера, рвение и усердие в устремленности к Пробуждению <...> – все это зависит исключительно от аналитического созерцания (dpyad sgom)», а также: «Культивируйте размышление о <...> замеченных вами его (учителя. – *М. К*) достоинствах до тех пор, пока не зародится самая искренняя вера»; «при помощи аналитической проницательности <...> многократно созерцают достоинства сих [предметов], это “омывает” ум, пробуждает в нем веру» [Там же: 115–116, 117]. Если вера – ценностная ориентация, тогда причинная связь между осознанием достоинств объекта и принятием его как ценности очевидна. В «омывании ума» при пробуждении веры, или, иначе, «очищении души» при «увеличении веры», говоря словами Потобы [Там же: 228], выражается важное качество верующего ума – цельность (чистота).

[1] Здесь и далее в аналогичных случаях цитаты из никай приводятся по электронному изданию: Tipitaka. Insight edition / Tr. by Thanissaro Bhikkhu. – Электронный ресурс: http://www.accesstoinsight.org/canon/sutta/

Рациональность

В буддийской традиции, полагающей неведение, заблуждение (*авидья*, *моха* – ma rig pa, gti mug) за корень всех страданий в сансаре, исходят из правильного познания (*прамана*, tshad ma), и все то, что не является правильным познанием, ценности не представляет.

Когнитивные элементы психики рассматриваются в парадигме двух видов правильного познания: непосредственного восприятия и умозаключения. Буддийская философия связывает эти виды познания соответственно с различными типами познаваемых феноменов: «явное» (*пратьякша*, mngon gyur) и «скрытое» (*парикша*, lkog gyur). «Скрытое» еще подразделяется на «слегка скрытое» (cung zad lkog gyur), познаваемое «умозаключением в силу очевидного», и на «чрезвычайно скрытое» (shin tu lkog gyur), познаваемое «умозаключением по убеждению-доверию» (yid ches rjes dpag), что подразумевает выходящее за рамки возможного опыта этой жизни – перерождения, «пути кармы» между жизнями, доступное только познанию просветленных (или святых). Поэтому в этих случаях умозаключения опираются на свидетельства Будды. Однако в традиции объясняется, что доверие может возникнуть, если человек сначала удостоверится, применяя самостоятельный критический анализ, что имеющиеся свидетельства Будды относительно тех феноменов, которые доступны непосредственному восприятию и умозаключению, достоверны.

Так обосновывается необходимость веры в определенной сфере познания, но сама форма «вывода по вере» признается, рефлексируется.

Другой пример отрефлексированного в буддизме эпистемологического феномена веры – это когнитивный элемент психики, называемый «допущение» (*манапарикша*, yid spyod pa). Это «недоразвитая» форма «правильного познания», и большая часть имеющихся у людей представлений попадает в эту категорию, поскольку о многих вещах люди знают не по непосредственному восприятию и не по лично произведенному умозаключению. Допущение бывает с видимостью причины, без причины и с неопределенной причиной.

Чтобы некоторое суждение (истинное или ложное), не представлявшее «правильного познания», развилось в «правильное познание» (достоверное новое самостоятельное знание), потребуется, согласно буддийской теории, сомнение (или нерешительность) the tshom – как стадия перехода (подобно переходу на другой берег). Например, подчеркивается, что для постижения *пустоты* важно, чтобы вначале за-

родилось хотя бы сомнение: «действительно ли феномены существуют по своей природе? Не пусты ли они от собственного бытия?».

Соотнесение

Сопоставление веры и рациональности зачастую затрагивает соотнесение дискурсивного и недискурсивного типов психической деятельности. В западной (христианской) понятийной парадигме вера репрезентирует недискурсивные психические акты (наряду с любовью, надеждой), а рациональность – дискурсивные. В буддийской парадигме недискурсивные психические акты представлены непосредственным восприятием и сходными с ним элементами. К непосредственному восприятию здесь относятся, помимо чувственного, еще ментальное восприятие (внутреннего, ментального объекта), восприятие само-познания и йогическое восприятие. Возможно, последнее соотносимо с состояниями «веры, даруемой по благодати» в христианстве. Но в буддизме йогическое восприятие – это случай опыта (nyams myong ba) достоверного познания.

В буддизме вера трактуется в основном с ценностно-мотивационных позиций. Тем самым она, будучи выведена за рамки проблематики познания, легко оказывается в отношениях не противоречия, но взаимодополнения с рациональностью. Причем в буддийской мысли, исходящей из опыта, достоверное познание реальности достигает тонкого концептуального постижения, и затем, как описывается философскими школами махаяны, постижение выходит на неконцептуальный уровень, в котором опыт есть, а рациональное соответствие опыта отсутствует.

Дополнительные соображения

Рассмотрение веры и рациональности в буддизме наводит на некоторые соображения о феноменах веры и рациональности в целом.

1) *Простота картины.*

По-видимому, акт веры, когда он направлен на замещение познания, имеет функцию построения посильной для человеческой психики «простой» картины. Существует предел для психики обычного человека, за которым введение дополнительных и противоречивых аспектов ведет к непереносимому напряжению. Ради «сброса» напряжения психика «освобождается» от мелких деталей в картине, пренебрегает затаенными противоречиями и воспринимает упрощенный образ, базирующийся на нескольких ключевых точках.

Простота сопровождается интегрированностью. Норма обычной психики – цельность. И ведь вера дает именно этот эффект. Вера «несет утешение», уменьшая уровень сложности и противоречивости для сознания. В картине мира верой выстраивается единая иерархия, а все сложности противоречий упорядочиваются, сводятся к ключевым точкам борющихся начал.

В буддизме вера как ценностная ориентация дает эффект упорядочивающего структурирования чувствующей личности, помогает выстраивать желания в единую мотивационную иерархию.

2) *Энергия.*

«Единая мотивационная иерархия» – так следует описывать волю. И воля в западной философии обычно рассматривалась в рамках проблематики борьбы разума с чувствами и подчинения частных человеческих желаний общечеловеческой рациональности. Однако рациональность ограничена, более того, рациональность скучна. В ней нет мечты, нет полета. В рациональности как таковой отсутствует энергия. Знание, определенное и фиксированное соотнесение человека (познающего) с наличной ситуацией (познаваемым), будучи статичным, противоположно вере как динамичной сущности: вера включает фактор неопределенности, дающей место росту. Человек может устремленно верить в то, чего еще не знает по опыту. Человек верит, что изменится и, благодаря тому, что верит, человек, преобразившись, сможет знать. Вера дает энергию.

Особенности буддийского понимания веры

Представляется, что буддизм (как система базовых идей и принципов) сопротивляется вере в сфере познания. Простота онтологической картины подразумевает недостоверность, поскольку реальность сложна, детализирована, противоречива. Буддизм настаивает на достоверности; фантазирование – небуддийский подход: человеку требуется для продвижения отталкиваться от реального опыта (страдания, непостоянства, и т. д.).

Но есть сила «простой картины» веры. Возможно, по этим методологическим соображениям Будда отказывался отвечать на «усложняющие» онтологические вопросы. В «Симсапа-сутте» сказано: «Тех листьев симсапы, которые содержатся в руке Блаженного, намного меньше, чем в лесу симсапы. Те вещи, которые я знаю прямым постижением, но которым не обучал, намного более многочисленны,

чем те, которым я обучал. <…> И чему я обучал? Вот страдание…» (Samyutta Nikaya LVI. 31). В «Лока-сутте»: «Каково происхождение мира? – В зависимости от глаза и форм происходит сознание глаза. Встреча этих трех – контакт. Из контакта как предпосылочное условие возникает ощущение…» (Samyutta Nikaya XII. 44). Будда преодолевает онтологизацию, и описание мира сводится у него к анализу субъектной стороны.

Так выстраивается «простая картина», не в онтологическом, а в опытном измерении человека (познания, ценностей, эмоций, мотивации). И таким же путем происходит преодоление ограниченной рациональности – не через допущение-веру и онтологическую фантазию, а через веру-устремление, через установление ценностей, идеала, через мечту.

Литература

Гинзбург В. Разум и Вера // Вестник Российской Академии Наук. 1999. Т. 69. No 6. – Электронный ресурс: http://lib.ru/HRISTIAN/ATH/ginzburg1.txt/

Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути к Пробуждению. 2-е изд. СПб., 2007.

Mind in Buddhist Psychology / A Translation of Ye-shes rgyal-mtshan's «The Necklace of Clear Understanding» by H. V. Guenther, L. S. Kewamura. Emeryville: Dharma Publishing, 1975.

А. А. Нейвирт

ИДЕАЛЬНАЯ ЖЕНА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЮЖНОЙ ИНДИИ (на материале фольклора телугу)

Южная Индия представляет собой особый культурный регион – как географически, ограничиваясь с севера горами Виндхья и Сатпура, так и этнографически. Эту культурную область составляют четыре штата, образованных по лингвистическому принципу: Тамил Наду, Керала, Карнатака и Андхра Прадеш. Изучая традиционное южноиндийское общество, невозможно обойти вниманием фольклор, так как он является органической частью любой культуры, одним из ее лиц. В Индии же, в отличие от других регионов мира, фольклор и сегодня есть воплощение живой традиции и средство передачи этой традиции

во времени. Обратившись к индийскому фольклорному материалу[1], мы видим ряд особенностей:

1) чрезвычайно большой объем и жанровое разнообразие материала, который не всегда удается классифицировать в терминах европейской фольклористики;

2) существование параллельно нескольких эпических традиций, условно «большой» (кавья и итихаса), и «малой» (катха, гана, паддана, вори);

3) соответствие определенных нарративных жанров, и даже конкретных произведений, определенным кастам / социальным группам. Последнее играет особую роль в социальной организации общины, так как поддерживает баланс взаимоотношений более высокой касты – патрона и более низкой касты (иногда это неприкасаемые) – исполнителей.

Малый нарративный жанр – небольшие сказания в прозе, которые традиционно называются катха, имеют в фольклоре Индии, как представляется, не меньшее значение, чем эпические повествования. Исполнение эпического произведения – это трансляция традиции на уровне касты, исполнение сказания, легенды, сказки – это уровень семьи, одной, или нескольких, живущих по соседству. В последнем случае это еще и передача мировоззрения, определенных моделей поведения, в том числе гендерных вообще и брачных в частности. В фольклоре многих народов тема поиска брачного партнера, ритуальных испытаний (к которым сводится большинство сказочных «трудных задач»), счастливого брака, как правило, с царевной (царевичем) занимает важное место. [Мелетинский 1998]. Брак вообще является ключевым элементом в системе ценностей индийского традиционного общества [Альбедиль 1991: 105]. Он, можно сказать, выполняет программирующую функцию, формирует микросоциум: в этом смысле можно говорить об общеиндийской парадигме. Однако для более адекватного понимания парадигмы будет полезно обратиться к южноиндийскому фольклорному материалу, как к одному из первоисточников.

Возьмем для примера «Komatipilla Raju Katha», т. е. «Сказание о девушке [из касты] комати и царевиче»[2] – прозаическое повествование, записанное в Андхра Прадеш в 2008 г. [Indian Folklife Serial 2008:

[1] Подразумевается именно словесное творчество, так как термин «фольклор» включает много аспектов.

[2] *Комати* – каста торговцев, принадлежит к варне вайшьев по традиционной классификации.

12–14]. Несомненно, это произведение «женского фольклора», так как и исполнитель, и главный герой, и адресат исполнения – женщины.

Завязка сюжета такова. Во время голода ворон бросает свою супругу и птенца на произвол судьбы и улетает в чужие края. Вернувшись через несколько лет, он хочет забрать птенца себе, и царь (как судья) решает дело в его пользу. Забрав своего отпрыска, ворон улетает, а его жена от горя умирает, рядом с домом бездетных супругов из касты комати.

Здесь начинается само сказание. У последних рождается дочь, ее воспитывают в строгости и благочестии до брачного возраста. Однажды она, увидев рядом со своим домом покинутое воронье гнездо, вдруг просит отца купить ей теленка[1]. Девушка ухаживает за теленком, пока тот не вырастает, и приводит его к стаду коров, которое принадлежит царю. Через положенное время у ста царских коров появляется сто телят, которых девушка уводит к себе. Коровы поднимают рев, и царь посылает к ней слуг со словами: «Телята принадлежат коровам – верни их», но девушка смело отвечает: «Приходи на судную площадь (*мадхьястхам*), там и рассудим», и на площади показывает царю его же письменное решение, относительно вороньей семьи, которое гласит, что ребенок должен принадлежать отцу. Царю ответить нечего, и телята остаются у девушки. У царя есть сын, и он просит отца женить его на этой девушке, чтобы отомстить ей за унижение. Царь посылает сватов к родителям, но комати отказывается, и тогда является сам царевич. Девушка наконец соглашается на этот брак, однако, поняв его подоплеку, уговаривает своего отца тайно выкопать подземный ход от их дома до царского дворца. После свадьбы она оказывается запертой во дворце, где царевич не только игнорирует ее, но и вовсе забывает о ее существовании. Она же честно исполняет все обязанности невестки и через подземный ход незаметно навещает своих родителей.

Однажды, узнав, что царевич собрался надолго уехать, она является перед ним, и на вопрос, кто она такая, отвечает: «Я – твоя жена, а ты – мой муж». На это царевич со смехом говорит: «Тот, кто будет жевать бетель, который ты выплюнешь, тот, кто будет нести позади тебя твои сандалии, тот, кто пройдет за тобой двенадцать *кунта*[2] по земле, усыпанной колючками – он твой муж, а не я. Иди и ищи его». Царевич

[1] Теленок нужен как орудие будущей мести; взгляд на гнездо «напоминает» трагедию умершей вороны. У слушателя возникает связь между смертью вороны и рождением главной героини.

[2] *Кунта* – мера площади, равная 0,3 акра.

отправляется путешествовать, и через довольно долгое время приходит в селение, где видит множество мужчин, носящих в корзинах землю. Он останавливается и выясняет, что там живет куртизанка сказочной красоты, которая ставит всем претендентам условие: обыграть ее в кости. Проигравший же попадает к ней в рабство. Царевич изъявляет желание попытать счастья, проигрывает и пополняет ряды носильщиков земли.

А комати, после долгого ожидания, решает пуститься на поиски мужа. Она переодевается мужчиной, садится на коня и тайно, через подземный ход покидает дворец. Пропутешествовав несколько месяцев, она находит его в жалком состоянии, но сама остается неузнанной. Она выясняет, что куртизанка играет в кости при свете лампы, которую ставит на голову своей кошки, и если кошка пошевелится, ее хозяйке суждено проиграть. Девушка возвращается домой, покупает двух крыс, прячет их в одежде, и просит отца рассыпать колючие плоды паллеру на двенадцать кунта перед городом. После этого она возвращается и договаривается сыграть в кости с куртизанкой, при условии, что, если выиграет, все попавшие в рабство мужчины получат свободу. И вот, в разгар игры, комати выпускает крыс, кошка бросается за ними и куртизанка проигрывает.

Комати освобождает своего мужа и всех остальных. Все расходятся по домам, только царевич стоит в нерешительности. Продолжая оставаться неузнанной, она спрашивает, куда ему ехать, и предлагает сесть на своего коня, говоря, что им по пути. По дороге домой, во время привала, она ест первая, оставшееся отдает царевичу. Потом она жует бетель и выплевывает его на камень. Сев первой на коня, она говорит, что забыла под деревом сандалии и просит принести их. Царевич несет ей сандалии, и увидев на камне бетелевый орех, подбирает его чтобы дожевать. Когда они доехали до города, девушка просит царевича спешиться и уезжает прежде, чем он успевает что-то сказать. И царевичу ничего не остается, как идти восвояси по колючкам. На следующий день она вызывает его на площадь, и в присутствии старейшин рассказывает свою историю.

В конце комати вопрошает: «Ел ли ты бетель, который я выплюнула?». «Да» – отвечает царевич. «Нес ли ты за мной мои сандалии?». «Да» – отвечает тот. «Шел ли ты за мной двенадцать кунта по земле, усыпанной колючками?». «Да», и царевич признает при всех: «Я твой законный муж». Они отправились во дворец и зажили счастливо. Итак, главный герой сказания – именно девушка, у которой даже нет имени, а только название касты. Она побеждает царя в суде, выигрывает пар-

тию игры в кости, выполняет ряд заведомо невыполнимых условий, поставленных ей царевичем, она в конце концов доказывает легитимность своего, надо сказать, неравного брака не только старейшинам, но и самому царевичу.

Если, не ставя цель подробного анализа, упомянуть имена персонажей из мифологии и литературы, которые считаются в индийской традиции образцами женской добродетели: Сати, которая принесла себя в жертву ради супруга, Драупади, последовавшая в последний путь в горы за Пандавами, Сита, образец верности, Яшода, пример материнской любви, а на Юге – Валлиамма, дочь вождя кураваров, жена Муругана, Каннахи, ревнительница дхармы, супруга Ковалана, – то ничего похожего на наш сюжет мы, пожалуй, не увидим. Зато имеются типологически сходные мотивы в тамильском, европейском и даже славянском фольклоре, (например, былина о Ставре Годиновиче и Василисе Микулишне). Согласно указателю по системе Аарне, это сюжет 884A и 880A [Сравнительный указатель сюжетов 1979], о покинутой жене, которая, переодевшись в мужскую одежду, отправляется на поиски мужа, подвергается испытаниям (или выполняет трудные задачи) и спасает его, будучи неузнанной. Однако сходство очень общее. Наиболее же важные индийские особенности – следующие:

1) исполнитель сказания: женщина из касты балиджа (торговцы), адресат – девочки и девушки из той же касты, главный персонаж – тоже вайшья (эта привязка функционально сближает произведение с кастовыми мифами, описывающими гипотетическую историю касты и оправдывающими ее существование);

2) мотив суда как связующее звено между эпизодом с воронами и собственно сказанием: характерный сюжетный прием параллели мира животных и мира людей;

3) неравный брак: более высокое социальное положение мужа, и, соответственно, брак как способ отомстить. Маловероятно, что здесь через фольклор отражается современная этносоциальная действительность: возможно, слышны отголоски прежних реалий. Пафос сказания, как представляется, в том, что героиня дважды поворачивает ситуацию в «нормальное» русло, действуя при этом строго в системе ценностей традиционного общества и его средствами. И что очевидно, так это востребованность такого сюжета и общественное одобрение, санкционированность подобной модели поведения женщины, когда она своими усилиями, своим умом и даже хитростью превращает в дхарму все, что считается адхармой в ее ближайшем окружении.

Литература

Альбедиль М. Ф. Модель брачного поведения в южноиндийской мифологии // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. К. Байбурин. СПб, 1991. С. 92–108.

Мелетинский Е. М. Женитьба в волшебной сказке (ее функция и место в сюжетной структуре). М., 1998. – Электронный ресурс: http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky13.htm/

Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979. – Электронный ресурс: http://www.ruthenia.ru/folklore/sus/index.htm// Indian Folklife Serial. Chennai, 2008 (June). No. 29. P. 4–14.

К. Н. Павлюц

ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ ПРЕНАТАЛЬНЫХ АСПЕКТОВ КОСМОГОНИИ (на основе текстов «Ригведы»)

Наличие врожденного характера некоторых базовых способов ориентации человека позволяет нам заострить вопрос о биологических основаниях многих социо-культурных феноменов и ценностей. Одним из таких универсальных феноменов является пространство, которое, наряду со временем, представляет собой яркий пример взаимодействия «космических», социально-ценностных и биофизиологических параметров бытия человека, что возможно зафиксировать уже в древних мифологических текстах.

Примером здесь могут стать ряд данных, полученных в результате некоторых экстремальных ситуаций человеческой жизни, например, в так называемой «пренатальный», до-родовой, зародышевый период [Топоров 1983: 246]. Во второй половине XX в. ряд психологов и психиатров выдвинули оригинальную гипотезу существования «пренатального» сознания (памяти), согласно которой, возможно представить особое пренатальное несенсорное восприятие, которое регистрируется зародышем и сохраняется в постнатальном существовании в виде сновидений и космогонического мифотворчества архаических культур [Кейпер 1986: 126–128]. При этом, в отличие от обычных научных представлений о формировании сознания, данная гипотеза расширяет его значение, отталкиваясь не от деятельности органов чувств, а от начального момента взаимодействия яйца и сперматозоида при овуляции.

В космогонических мифах различных традиций, в том числе и вариантах космогонии из текстов «Ригведы», можно вычленить содержание и образность, отсылающие нас к родовому акту с центральным моментом рождения, разграничивающим два бытийных состояния. Рассмотрим несколько базовых космогонических сюжетов, непосредственно связанных с «пренатальной» тематикой и отраженных в ритуальной деятельности. Это прежде всего представление о мировом яйце как естественном корреляте зародыша. В «Ригведе» (РВ) встречается упоминание мифа о золотом зародыше (*hiraṇyagarbha*), что «возник в начале» (X. 121. 1), обозначаемом также как «зародыш вод» (X. 121. 7; X. 82. 6) [Ригведа 1999: 278–279, 218]. Важной чертой является положение мирового яйца в водах, аналогичное зародышу в околоплодной жидкости, что создает особые океанические ощущения, указывающие на состояние яйца между овуляцией и оплодотворением [Кейпер 1986: 131].

Следует также выделить и образы пупа / пуповины, лона, зачатия, закодированные в мифологических образах изначальной горы/холма и мирового древа. Вритра, сопротивляющийся божественному космогоническому акту Индры, часто упоминается в связи с местонахождением на некой горе (*parvata*, *adri, giri*) (РВ I. 32. 2; V. 32. 1–2; II. 12. 2; VI. 30. 3; X. 44. 8), существовавшей до возникновения организованного мироздания. «Он убил змея, покоившегося на горе» (I. 32. 2) [Ригведа 1989: 40], тем самым укрепив опору бытия, из которой затем проистекает все сущее. Представляется возможным, что его разрушительный по своей сути акт повторяет оплодотворяющую агрессивную деятельность сперматозоида по отношению к яйцу, что соотносится с шоковым переживанием зачатия [Кейпер 1986: 132]. В свою очередь, образ древа, возникающего при разбиении первоначального холма, и связующего все части мироздания (РВ VII. 99. 2 и многие сукты V–VI мандал), позволяет в русле предложенного подхода рассматривать его как своеобразный аналог пуповины, связующей два состояния бытия, или как формирующийся спинной мозг **(**основа для появления регистрирующего центра головного мозга**)**.

В такой «пренатальной» трактовке ведийской космогонии вполне отчетливо выявляются материально-пространственные аспекты центра и периферии, ограниченности пространства, движений зародыша. Процесс рождения как *выход плода из замкнутого состояния в разомкнутое, из внутреннего во внешнее* мог быть зафиксирован в виде кодировки двух разновидностей пространства благодаря переживанию самого перехода, что отражалось в последующем дуализме «макро- и микрокосма», где тело служило своеобразной границей в конструировании пространственной картины мира. Семантическое поле космогонического мифа, который занимает центральное место в ведийской традиции, может быть расширено за счет интерпретации возникновения внешнего вселенского пространства из «зародышевого» внутреннего пространства через изоморфный ему акт человеческого рождения. Аналогичным образом можно интерпретировать и обратный изоморфный процесс сжимания пространства в результате разрушения мироздания и смерти человека, что также получило выражение в развитии древнеиндийской мифологии и религии [Топоров 1983: 249; Gonda 1957].

Изучение «пренатальной» версии происхождения космогонии, на наш взгляд, может способствовать не только пониманию ценностного значения мифа, но и помочь в раскрытии одной из фундаментальных философских проблем – соотношения пространства и бытия человека. В этом случае значение космогонического ведийского мифа, транслирующего некоторые результаты регистрации дородового состояния, связывается с формированием базовых ценностей архаических культур. На основе макрокосмической проекции своего пренатального состояния в ритуалах, воспроизводящих космогонический процесс, вероятно, достигалась реинтеграция человека и социума, что имело огромную ценность. Результатом этого положения вещей стало формирование циклической картины мира, развитие медитативных практик и, в конечном счете, расширение сферы человеческого знания.

Литература

Кейпер Ф. Б. Я. Космогония и зачатие: к постановке вопроса // *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 112–146.

Ригведа. Мандалы I–X. В 3 т. // Пер. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989–1999.

Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227–284

Gonda J. The Vedic Concept of Amhas // Indo-Iranian Journal (1957). Vol. I. P. 33–60.

Ч. А. Санджиев, Б. В. Меняев

ПОНЯТИЕ ДЕСЯТИ БЛАГИХ ДЕЯНИЙ В ШАСТРЕ ДЖЕ ГАМПОПЫ «УКРАШЕНИЕ ОСВОБОЖДЕНИЯ»[1]

Бурный всплеск интереса к буддизму в последнее десятилетие прошлого и первое десятилетие нынешнего века в Калмыкии сопровождался активным строительством храмов и других культовых сооружений, изданием религиозных сочинений. Перевод на русский язык буддийских текстов потребовал соответствующего знания философско-религиозной терминологии. Как известно, с момента создания в 1648 г. Зая-пандитой «ясного письма» (*тодо бачиг*) началась активная деятельность национальной монашеской общины по переводу буддийских сочинений. На ойратский (калмыцкий) язык был переведен основной корпус канонических сочинений буддизма махаяны. Рукописи переводов, сохранившиеся в научных архивах России, Монголии и Китая, свидетельствуют о том, что была выработана определенная система перевода буддийских сочинений.

Буддийский канон принято делить на сутры и шастры. Если сутра считается словом самого Будды Шакьямуни, то шастра представляет собой комментарий на ту или иную сутру. По сути, шастра – это буддийский философский трактат, в котором изложены наиболее важные в теоретическом отношении положения буддийского учения. Произведения класса *ламрим* (*тиб.* «этапы пути») были жестко структурированы и, как правило, в основе своей состояли из положений, заимствованных из махаянских сутр и шастр [Бичеев 2004]. Появление сочинений такого класса в свое время было вызвано необходимостью систематизации основ учения и распространения его в более широких слоях народных масс. Принято считать, что тексты класса ламрим берут свое начало с «Письма другу» и «Свода всех сутр» Нагарджуны (I–II вв.). Среди классических произведений называют «Путь бодхисаттвы» Шантидевы (VII в.), «Светильник на пути к пробуждению» Атиши и, конечно же, «Большое руководство к этапам пути пробуждения» Цзонкапы (XV в.)

Одним из классических образцов такого рода сочинений является шастра «Украшение освобождения» Дже Гампопы. Сочинение это известно в двух вариантах. Первый вариант представляет собой развернутый по содержанию философский трактат. На основе этого варианта позже был составлен краткий обобщающий вариант шастры.

[1] Статья написана при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Тибетские рукописи в научных фондах Республики Калмыкия», проект 10-04 36401 а/Ю.

Сочинение Дже Гампопы давно известно отечественным и зарубежным исследователям. Существует несколько переводов шастры на европейские языки. Первый английский перевод был осуществлен Гербертом Гюнтером в 1959 г., последний – в 1995 г. Кеном и Катой Холмс. Известно, что первый русский перевод текста памятника принадлежит выпускнику Казанской духовной академии К. В. Данилевскому, который в 1888 г. защищал курсовое сочинение на тему «Изложение религиозно-нравственной системы буддизма по “Тонилхуин чимэк”, с приложением русского перевода». Однако рукопись этого перевода, видимо, не сохранилась. Другой русский перевод данного сочинения с монгольского языка был выполнен иеромонахом Гурием и опубликован в 1902 г. в его работе «Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его». В наше время русский перевод полной версии сочинения Дже Гампопы, выполненный Б. Ерохиным, был опубликован в 2001 г.

Монгольский перевод сочинения Дже Гампопы на старомонгольской письменности неоднократно публиковался исследователями. Краткий вариант шастры был опубликован в 1837 г. О. М. Ковалевским во втором томе «Монгольской хрестоматии». В 1877 г. профессор А. М. Позднеев приобрел в Монголии полный вариант монгольского перевода данного сочинения, состоявшего из 400 листов рукописного текста, который он опубликовал в 1900 г. в своей «Монгольской хрестоматии для первоначального преподавания». Калмыцкий перевод краткого варианта шастры Дже Гампопы был опубликован на «ясном письме» в 1907 г. профессором А. М. Позднеевым в «Калмыцкой хрестоматии» [Позднеев 1991].

Еще один калмыцкий перевод трактата «Украшение освобождения» был осуществлен группой монахов во главе с ламой М. Борманжиновым. При этом калмыцкий перевод трактата свидетельствует не только о сохранности традиций национальной переводческой школы, но и о возможностях самого калмыцкого языка, позволявшего адекватно излагать сложные философские понятия и положения буддийского учения. Важнейшим показателем наличия традиции является преемственность философских учений в рамках национальной монашеской общины, преемственность, которая выражалась в проблематике, понятийно-категориальном наполнении, формах выражения философского знания, жанровых особенностях и языке изложения философских произведений.

Содержание трактата «Украшение освобождения» Дже Гампопы состоит из описания логичной последовательности шести этапов, ведущих к достижению просветления. Краткая вводная часть шастры, в которой дана лаконичная характеристика основных концептуальных понятий буддизма, сансары и нирваны, предваряет основную содержательную часть шастры. Концептуальное содержание шастры заключено в четвертом разделе, повествующем о методе теоретического усвоения и практической реализации учения о достижении состояния буддовости. Три раздела, предваряющих эту основную часть сочинения, представляют собой логически последовательное изложение важнейших положений буддийского учения.

Доходчивость содержания шастры во многом объясняется доступностью изложения сложных философских понятий буддийского учения. В качестве примера рассмотрим разъяснения десяти благих и десяти неблагих деяний в содержании шастры.

Десять благих деяний (калм. arban cayān buyan; тиб. དགེ་བ་བཅུ་ dge ba bcu) и десять неблагих деяний (калм. arban xara nöül; тиб. མི་དགེ་བ་བཅུ་ mi dge ba bcu) аккумулируются тремя видами деятельности (yurban öüden) человека: физической, вербальной и умственной.

beyeyin öüden - ēce:

- спасение жизни других, གཞན་ཀྱི་སྲོག་འདོན་པ་ gzhen gyi srog ‘don pa.
- великая щедрость в подношении, སྦྱིན་པ་གཏོང་བ་ sbyin pa gtong ba.
- пребывание в чистом поведении, ཚངས་པར་སྤྱོད་པ་ tshangs par spyod pa.

Keleni öüden - ēce:

- говорить правду, བདེན་པ་སྨྲ་བ་ bden pa smra ba.
- примирять враждующих, མི་འཛའ་བ་སྡུམ་པ་ mi ‘dza’ ba sdum pa.
- неизменно мирная и искренняя речь, ཞི་དེས་གསོང་པོར་སྨྲ་བ་ zhi des gsong por smra ba.
- произносить исполненные смыслом слова, དོན་དང་ལྡན་པའི་ཚིག་སྨྲ་བ་ don dang ldan p’i tshig smra ba.

Sedkiliyin öüden - ēce:

- уменьшать привязанность и быть умеренным, ཆོག་ཤེས་པ་ chog shes pa.
- медитировать на любовь и со-страдание, བྱམས་སོགས་སྒོམ་པ་ byams sogs sgom pa.
- проникать в подлинную суть, ཡང་དག་པའི་དོན་ལ་འཇུག་པ་ yang dag p’i don la ‘jug pa.

Десять недобродетельных действий, མི་དགེ་བ་བཅུ་ mi dge ba bcu.

С точки зрения тела, ལུས་ཀྱི་སྒོ་ནས་ lus kyi sgo nas:

- лишение жизни, སྲོག་གཅོད་པ་ srog gcod pa.
- брать то, что не дано, མ་བྱིན་པ་ལེན་པ་ ma byin pa len pa.
- прелюбодеяние, ལོག་གཡེམ་ log gyems.

С точки зрения речи, ངག་གི་སྒོ་ནས་ ngag gi sgo nas:

- ложь, བརྫུན་ rdzun.
- клевета, ཕྲ་མ་ phra ma.
- злословие, ཚིག་རྩུབ་ tshig rtsub.
- суесловие, ངག་ཁྱལ་ ngag khyal.

С точки зрения ума, ཡིད་ཀྱི་སྒོ་ནས་ yid kyi sgo nas:

- алчность, བརྣབ་སེམས་ brnab sems.
- злоба, གནོད་སེམས་ gnod sems.
- ошибочные воззрения, ལོག་ལྟ་ log lta.

Таким образом, каждый делится на три, དེ་ལྟར་རེ་རེ་ལ་ཡང་དོན་གསུམ་གསུམ་ཡོད་ de ltar re re la yang don gsum gsum yod.

- подразделения, དབྱེ་བ་ dbye ba.
- воздаяние, འབྲས་བུ་ ‘bras bu.
- исключительность содеянного, ཁྱད་པར་ khyad par.

Ллишение жизни, སྲོག་གཅོད་པ་ srog gcod pa:

- лишение жизни из страстной привязанности, འདོད་ཆགས་ཀྱི་སྒོ་ནས་སྲོག་གཅོད་པ་ adod chags kyi sgo nas srog gcod pa.
- лишение жизни из-за ненависти, ཞེ་སྡང་གི་སྒོ་ནས་སྲོག་གཅོད་པ་ zhe sdang gi sgo nas srog gcod pa.
- лишение жизни из-за невежества, གཏི་མུག་གི་སྒོ་ནས་སྲོག་གཅོད་པ་ gti mug gi sgo nas srog gcod pa.

Три деления брать то, что не дано, མ་བྱིན་པར་ལེན་པ་རྣམ་པ་གསུམ་ ma byin par len pa rnam pa gsum:

- брать силой то, что тебе не дано, མཐུས་མ་བྱིན་པར་ལེན་པ་ mthus ma byin par len pa.
- брать то, что тебе не дано воровством, འཇབ་བུས་མ་བྱིན་པར་ལེན་པ་ ‘jab bua ma byin par len pa.
- брать то, что тебе не принадлежит обманом, གཡོ་སྒྱུས་མ་བྱིན་པར་ལེན་པ་ gyo sgyus ma byin par len pa.

Прелюбодеяние, ལོག་དཡེམ་ log gyem:

- прелюбодеяние, в силу вожделения с охраняемой семьей, རིགས་ཀྱིས་བསྲུང་བ་ rigs kyis bsrung ba.
- прелюбодеяние, в силу вожделения с охраняемой хозяином, བདག་པོས་བསྲུང་བ་ bdag pos bsrung ba.
- прелюбодеяние, в силу вожделения с охраняемой Учением, ཆོས་ཀྱིས་བསྲུང་བ་ chos kyis bsrung ba.

Ложь, བརྫུན་དུ་སྨྲ་བ་ brdzaun du amra ba:

- унижающая ложь, ཐམ་པའི་བརྫུན་ pham p'i brdzun.
- великая ложь, བརྫུན་ཆེན་པོ་ brdzun chen po.
- малая ложь, བརྫུན་ཕྲ་མོ་ brdzun phra mo.

Клевета, ཕྲ་མ་ phra ma:
- открытая клевета, བཙན་ཕྲ་ btsan phra.
- односторонняя клевета, གཞོག་ཕྲ་ gzhogs phra.
- скрытая клевета, ལྐོག་ཕྲ་ lkog phra.

Злословие, ཚིག་རྩུབ་ tshig rtsub:
- открытая грубость, དོར་རྩུབ་པ་ dor rtsub pa.
- непрямая грубость, གཞོགས་ཏེ་རྩུབ་པ་ gzhogs te rtsub pa.
- распространяемая грубость, བཏུད་དེ་རྩུབ་པ་ begyud de rtsub pa.

Суесловие, ངག་ཀྱལ་ ngag kyal:
- извращенное суесловие, ལོག་པའི་ངག་ཀྱལ་ log p'i ngag kyal.
- суесловие о мирском, འཇིག་རྟེན་པའི་ངག་ཀྱལ་'jig rten p'i ngag kyal.
- суесловие об истинном, བདེན་པའི་ངག་ཀྱལ་ bden p'I ngag kyal.

Алчность, བརྣབ་སེམས་ brnab sems:
- алчность к себе, བདག་གི་ལ་ བརྣབ་སེམས་ bdag gi la brnab sems.
- алчность к другим, གཞན་གྱི་ལ་བརྣབ་སེམས་ gzhan gyi la brnab sems.
- алчность не к тому и не к другому, གཉིས་ཀ་མ་ཡིན་པ་ལ་བརྣབ་སེམས་ gnyis ka ma yin pa la brnab sems.

Злоба, གནོད་སེམས་ gnod sems:
- злоба, вызванная ненавистью, ཞེ་སྡང་གི་ཆ་ལས་བྱུང་བའི་གནོད་སེམས་ zhe sdang gi cha las byung b'i gnod sems.
- злоба, вызванная завистью, ཕྲག་དོག་གི་ཆ་ལས་བྱུང་བའི་གནོད་སེམས་ phrag dog gi cha las byung b'i gnod sems.
- злоба, вызванная враждой, འཁོན་འཛིན་གྱི་ཆ་ལས་བྱུང་བའི་གནོད་སེམས་ 'khon 'dzin gyi cha las byung b'i gnod sems.

Ошибочные воззрения, ལོག་ལྟ་ log lta:
- превратные воззрения о действии и результате, ལས་འབྲས་ལ་ལོག་པར་ལྟ་བ་ las 'bras la log par lta ba.
- превратные воззрения на истину, བདེན་པ་ལ་ལོག་པར་ལྟ་བ་ bden pa la log par lta ba.
- превратные воззрение на Три Драгоценности, དཀོན་མཆོག་ལ་ལོག་པར་ལྟ་བ་ dkon mchog la log par lta ba.

Таким образом, изложение десяти благих деяний ограничивается лишь их перечислением. В противоположность этому понятие десяти неблагих деяний раскрывается с максимальной глубиной. Смысл этого дисбаланса объясняется автором в заключительном выводе главы о благих и неблагих деяниях. «Если будешь избегать эти десять неблагих (черных) деяний, то породишь десять благих (белых) деяний». Деление десяти неблагодеяний производится с точки зрения трех «дверей» (སྒོ་གསུམ་ sgo gsum): физической, вербальной и ментальной. Структура десяти благих деяний основывается на идее трех коренных ядов (гнев, неведение, привязанность). В результате мы имеем тридцать один аспект отрицательных действий, приводящих к накоплению неблагой кармы. С помощью такого нарративного объяснения, изложенного родным, понятным для слушающего языком, достигалось максимальное усвоение основных категориальных понятий и постулатов буддизма.

Литература

Бичеев Б. А. Дети неба — синие волки. Элиста: Джангар, 2004.

Гампопа. Драгоценное украшение Освобождения – исполняющая желания драгоценность истинного Учения / Пер. с тиб. СПб.: Карма Йеше Палдрон, 2005 (2-е изд.).

Т. Г. Скороходова

ПОНИМАНИЕ ДРУГОГО И ДИАЛОГ В БЕНГАЛЬСКОМ ВОЗРОЖДЕНИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ

Исследование проблем понимания Другого и диалога культур в период процессов модернизации традиционных восточных обществ требует построения методологической модели, учитывающей остроту, сложность и многогранность этих процессов. Мы предприняли попытку построить и обосновать такую модель в общем контексте культурного единства, в котором неизменно присутствует Другой [Левинас 1998: 167], и показать ее действенность на материале Бенгальского Возрождения XIX – первой трети XX вв.

В традиционном обществе *проблема понимания Другого возникает, когда происходит «событие-встреча»* (М. Бубер) – появление Другого, который взывает к ответу и проблематизирует сознание, требуя преодоления замкнутости на себе и принятия ответственности и – одновременно – подтверждения неповторимости Я [Там же: 170–171]. Это своеобразный кризис, определяющий дальнейшую судьбу культу-

ры через восприятие различия между «своим» и «другим». Для Индии это встреча с европейской цивилизацией и культурой после британского завоевания. Первой в непосредственное отношение с ней вступает Бенгалия.

В. Н. Топоров подчеркивает, что «встреча – это всегда эксперимент – вольный или невольный, и всегда проверка на человечность, на предрасположенность и предназначенность к ней, на единство человека в самом главном для него». Ученый говорит о трех вариантах восприятия Другого: 1) как чужого, нежелательного или врага (тупиковый вариант); 2) как приемлемого чужого (приспособительный вариант) и 3) принятие Другого таким, каков он есть, когда открывается иная перспектива, и он становится «зеркалом, в котором можно было увидеть не только другое, но через него и себя, по крайней мере ощутить свое различие, свою специфику, свою характерность – и в достоинствах, и в недостатках» [Топоров 1989: 10–11]. В Бенгалии возможность последнего варианта восприятия сформировалась в сознании новых, индуистских по социорелигиозному происхождению элит, связанных с британской колониальной системой в экономической, социальной и культурно-просветительской сферах. Вопрос о понимании Другого возникает в сознании людей, оказавшихся на пересечении традиционного и модернизированного миров с несходными ценностями и институтами, и это несходство обнажает картину социальных зол и страдания людей в традиционном обществе. Появляются «проблематичные мыслители» (выражение М. Бубера), способные воспринять Другого во всей полноте – как Другого-дальнего, так и Другого-ближнего в собственном окружении.

Осознавая ситуацию как кризис, бенгальцы начинают выстраивать своеобразную «философию кризиса» (М. Бубера) и в поисках опоры обращаются к сфере духа. Поэтому первоначально вопрос предстает как потребность в Боге как «Вечном Ты» и создает религиозную основу для понимания и диалога с Другим. Так, первые труды Бенгальского Ренессанса – это религиозно-философские трактаты Раммохана Рая, где обосновывается строгий монотеизм и восстанавливается этическое содержание отношения человека с Богом-Творцом. Переход к миру отношения «Я – Ты», которое М. Бубер трактует как взаимность и подтверждение сущности тех, кто пребывает в нем, связан с жесткой критикой индуистской традиции, заключившей человека в мир «Я – Оно» [Бубер 1999: 25–39], лишающий свободы и дегуманизирующий жизнь.

Религиозное отношение «Я – Ты», спроецированное в сферу социальных отношений, порождает потребность в Другом, небезразличие к другому существу, к ближнему, осознание своей ответственности за него [Левинас 1998: 165, 239] и, как следствие, деятельное сострадание. Об этом неизменно говорит Вивекананда, призывающий видеть Бога в каждом человеке и откликаться на его нужды и требования, как на собственные: «Этика всегда говорит: “Не я, но ты”… Вы должны ставить себя последним, а других – перед собой… Совершенное освобождение от эгоизма – идеал этики» [Vivekananda 1998, II: 62–63].

Главными *субъектами* понимания Другого, являющими обществу методы и результаты этого процесса, становятся «проблематичные мыслители», выдержавшие «проверку на человечность» (выражение В. Н. Топорова). В силу особенностей своей личности, объединяющей воспринятое из традиции и усвоенное из европейской культуры, в силу особого социального (особенно кастового) положения, религиозных предпочтений и независимости мышления, эти мыслители оказываются *Другими* в своем собственном окружении. Так, Р. Тагор говорит, что Раммохан Рай и Ишшорчондро Биддешагор были индийцами, имевшими в характере черты, присущие европейцам, и «черты эти не были заимствованы» [Тагор 1965: 64].

Предпосылкой возникновения *метода* понимания служит «потребность обращения к проблеме «подобного» и «неподобного», различного, и идее сопоставления, сравнения [Топоров 1989: 9]. Появление Другого стало для бенгальцев импульсом к сравнению актуального состояния индийского и европейского социумов – далеко не всегда в пользу Индии. Им потребовалось найти в прошлом достойные образцы для сравнения и одновременно начать интеллектуальную и практическую работу по возрождению общества, дабы в будущем достойно выдерживать любое сравнение. Отсюда возникает и развивается национально-культурное возрождение – один из «творческих периодов в развитии культуры», которые «чуждаются мелких счетов и склонны широко трактовать границы между “чужим” и “своим”» [Там же: 7]. Бенгальское Возрождение – это *контекст*, в котором действует метод и идет процесс понимания.

В этом контексте развиваются *условия*, в которых возможно отношение «Я – Ты» и понимание Другого:

1. «*Преодоление опыта ограниченности*» (М. Бубер), когда участники диалога приходят к союзу, не отменяющему их убеждений [Гадамер 1991: 14]. По мысли Вивекананды, трудно (но *не* невозможно),

посмотреть на все глазами Другого: в этой трудности коренится основание ненависти, зависти, ссор, борьбы, стремление подогнать все под собственные типичные стандарты поведения [Vivekananda 1998, III: 218]. Преодоление привычной точки зрения, расширение горизонта мышления способствуют диалогу, не имеющему целью разбить доводы противника.

2. *Открытость восприятию* идей, образов и «человеческих смыслов» (Е. Б. Рашковский) Другого. Самым очевидным проявлением этого состояния можно назвать феномен интеллектуального и физического «паломничества» индийцев на Запад, вызвавший ответное «паломничество в страну Востока» (Г. Гессе), свидетельствующее, что диалог состоялся.

3. *Возможность инакомыслия*, противостоящего как ортодоксально-традиционному типу мышления, так и любым притязаниям на абсолютную истинность своих идей со стороны европейцев. Право на инакомыслие бенгальцы завоевывают «явочным порядком», признавая это право и за Другим.

Диалектическое отношение «Я – Ты» в Бенгальском Ренессансе осуществляется через собеседование в сознании и реальной практике с идеями, смыслами и образами Другого, из чего рождается *метод – понимание-в-диалоге*, основанный на следующих принципах.

Первый принцип обозначим как «желание понять». Без него не состоялись бы ни диалог Раммохана Рая, Кешобчондро Сена и других с христианством, ни размышления Вивекананды о Западе, ни усилия реформаторов «Брахмо самаджа» по модернизации общества. Несмотря на трудность восприятия инокультурных идей, само желание их понять стимулировало диалог.

Второй принцип – «способность к разговору» (Х.-Г. Гадамер), включающая умение слушать и слышать Другого, находить общий язык с ним [Гадамер 1991: 90–91]. Опираясь на опыт диалога, присутствующий в собственной традиции, и осваивая диалогический опыт философии и культуры Запада, бенгальские мыслители преодолевают духовное и интеллектуальное безразличие к другому / иностранному, бытовавшее в индуистском сообществе, и стремятся понять мысли и интересы Другого, не отказываясь от своей самости. «<…> Мы должны многому научиться у других наций, – говорит Свами Вивекананда. <…> Но здесь же отметим, что когда мы что-либо заимствуем у других, мы должны это приспособить по собственному вкусу. Мы должны добавить к нашему наследию то, чему нас могут научить

другие, но должны всегда тщательно сберегать то, что действительно наше» [Vivekananda 1998, V: 463].

Третий принцип диалога – свобода сторон-субъектов, обоснованная «полем внутренней свободы и внутреннего человеческого самостояния в жестко регулируемом обществе» [Рашковский 2008: 67], и западным (иудео-христианским по происхождению) представлением о свободе как онтологической данности человеческой жизни и истории. Мыслители Бенгалии не приемлют принудительного взаимодействия с Другим, и осознанной подоплекой их позиции является колониальное господство. Даже признавая позитивность британской власти для Индии в политическом, правовом и культурном отношениях, они отстаивают свою свободу в диалоге, коль скоро они сами свободно избрали эту форму взаимодействия с Другим-дальним. Р. Тагор в 1941 г. писал: «Мы многим обязаны английской мысли, воплощающей в себе лучшие традиции западного просвещения, но позвольте мне заметить, что если оно принесло пользу некоторым моим соотечественникам, то лишь вопреки попыткам ваших чиновников навязать нам никуда не годное образование» [Тагор 1965: 382]. Добровольное интеллектуальное действие в диалоге нельзя навязать, оно происходит из внутренней потребности понимать, брать и отдавать.

Четвертым принципом метода является способность преодолевать «барьеры понимания» (Г. Гессе), обедняющие диалог. Соответственно, принцип свободы сторон диалога реализуется только при условии преодоления этих препятствий. В ситуации национально-культурного возрождения это: 1) *традиционализм мышления*, выражающийся в разнообразных попытках консервации устойчивых представлений и в обосновании превосходства собственной традиции, культуры и образа жизни над другими; 2) *этноцентризм*, проявляющийся в восприятии других народов, религий и культур по стандартам собственной культуры, искажающей картину идей и смыслов Другого; 3) *внешняя имитация Другого*, его образа жизни, стереотипов поведения и мнений, т. е. установление *зависимости* от Другого [Скороходова 2010].

Преодоление барьеров понимания происходит двумя путями. Первый – *способность к критике себя самого* – стал возможен как следствие интеллектуальной революции в Индии XIX в.: знакомство с западной культурой позволило бенгальцам увидеть свою страну, культуру, народ и традиции как индийцам, но словно со стороны. Острая критика индийской социальной ситуации, особенностей национального характера и общественных проблем, обращенная к ин-

дийской аудитории – важная содержательная характеристика текстов Бенгальского Возрождения. Второй путь – «*осознание собственной предвзятости*», возможное на путях детального, вдумчивого исследования собственной традиции, культуры, религии, на путях самоанализа собственных предмнений и предсуждений [Гадамер 1991: 77]. Исследование культурной традиции было неотъемлемой частью ренессансных процессов в Бенгалии, и на базе этого строится сравнение с идеями и человеческими смыслами Другого. Осознание предвзятости в большей или меньшей мере удается всем, но наибольших успехов достигают те, кто дистанцируется от традиции индуизма.

Метод понимания-в-диалоге мы представим следующим образом. За любым высказыванием в диалоге стоит вопрос, его мотивирующий [Гадамер 1991: 66]. Условно первым шагом в диалоге оказывается *вопрошание* к Другому о важнейших идеях, ценностях, темах. Последовавший *ответ*, разъясняющий содержание предмета диалога, поощряет *сравнение*, исходящее из признания сторонами равенства и позитивности друг друга, после чего происходит *оценка* сходства и различий. Цель метода (может присутствовать и как осознанный ориентир, и как интуитивное стремление) – достижение такого взаимопонимания между субъектами, которое, основываясь на признании глубинной онтологической и человеческой общности сторон диалога, признает также их уникальность, неповторимость и *значимость* в истории и современности. Результат понимания-в-диалоге можно вслед за В. Н. Топоровым назвать «положительно приемлющим» («У вас – как и у нас»), так как здесь есть «удовлетворение, даже радость подтверждения правильности, истинности, положительности того, что лежит за этой констатацией» [Топоров 1989: 12]. Тексты бенгальских мыслителей в общих чертах демонстрируют описанное действие метода. Так, Вивекананда, сравнивая проявления социального зла в Индии и на Западе, говорит: «Здесь земля промокла от слез вдов; там, на Западе, воздух разрывают вздохи незамужних; здесь бедность – величайшее проклятие жизни, там жизнь, утопающая в роскоши, – величайшее проклятие на этой расе <…> Зло повсюду, оно подобно хроническому ревматизму» [Vivekananda 1998, III: 213–214]. Но, с учетом общих моментов, в методе есть тенденции-вариации – либеральная и консервативная. Они различны по приоритету: либеральная тенденция ориентируется на понимание себя через понимание других, консервативная – на понимание других через понимание себя. Взаимно проникая в мышлении, эти тенденции создают наибольшую полноту понимания-в-диалоге.

Раммохан Рай в письме к Талейрану (1830) обозначил вектор развития современных обществ как поощрение человеческого взаимодействия в любом виде и снятия препятствий на его пути, считая, что «все человечество есть одна великая семья, в который многочисленные нации и племена существуют в качестве ее разнообразных ветвей» [Collet 1962: 502], и диалог, который выстраивал философ, был ориентирован в конечном итоге на интеграцию Индии в эту современную семью. Но диалог в Бенгальском Ренессансе – не только духовное и интеллектуальное действие, но и социально-практическая *инициатива*. Участник диалога в Бенгалии – не философ в «башне из слоновой кости», а практик-реформатор, стремящийся изменить ситуацию. Появлением его Индия обязана диалогу с Другим-дальним и стремлению понять Другого-ближнего, которому в традиционном обществе было жестко определено место, и его страдания не вызывали сочувствия, так как объяснялись действием *кармы*. Поэтому философский аспект понимания Другого – это теоретическое обоснование практического социально-политического действия, работающего на уменьшение страдания и «увеличение человеческого счастья» (П. А. Сорокин) – от улучшения положения женщин и неприкасаемых до обретения народом субконтинента независимости.

Вся эпоха национально-культурного возрождения предстает как процесс и результат понимания-в-диалоге, осуществляющегося в различных сферах, по *векторам понимания* – религиозному, этическому, социальному, политическому, культурному [Скороходова 2010], а также историко-цивилизационному и личностному. Эпоха открыла путь к пониманию индийцами самих себя, и путь в современный мир, где Другой-дальний рано или поздно становится ближним, взывающим к ответу-пониманию.

Предложенная модель ориентирована на анализ герменевтической ситуации в незападных странах периода модернизации и позволяет описать контексты и генезис проблемы диалога, исследовать процесс понимания на основе метода понимания-в-диалоге в различных сферах жизни и выявить результаты понимания. Именно глубинными процессами понимания Другого устанавливается историко-культурная преемственность в периоды исторического вызова традиционным обществам, и открывается перспектива адекватной интеграции в современность.

Литература

Бубер М. Два образа веры. М., 1999.

Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М. 1991.

Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм Другого человека. СПб., 1998.

Рашковский Е. Б. Смыслы в истории. М., 2008.

Скороходова Т. Г. Понимание Другого в философии Бенгальского Возрождения // Вопросы философии (2010). № 2. С. 141–151.

Тагор Р. Собрание сочинений: В 12 т. Т. XI. М., 1965.

Топоров В. Н. Пространство культуры и встречи в нем // Восток – Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1989. С. 6–17.

Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy. 3rd ed. Calcutta, 1962.

Vivekananda Svami. Complete Works: In 9 vols. Mayavati–Almora, 1998–2002.

Л. И. Титлин

АНАТМАН КАК КЛЮЧЕВАЯ ЦЕННОСТНАЯ УСТАНОВКА БУДДИЗМА В КОНТЕКСТЕ ОНТОЛОГИИ ВАЙБХАШИКИ И ПУДГАЛАВАДЫ (на материале 9-й книги «Абхидхармакоши» Васубандху)

Одним из главных нормативных положений буддизма является анатмавада, или учение о «не-я». Как известно, все дхармы характеризуются тройственным образом (*trilakṣaṇa*): они непостоянны *(anitya*), ведут к страданию (*duḥkha*) и лишены «я», или бессубстанциальны (*anātman*). Именно последнее определение дхарм занимает основное место в буддийской сотериологии, ибо оно, с одной стороны, обосновывает два остальных элемента трилакшаны, а, с другой, имеет непосредственное отношение именно к субъекту спасения – человеку, «я» которого и подвергается всестороннему анализу в буддийской философии.

Наиболее важный источник по изучению анатмавады – 9-я книга «Абхидхармакоши» Васубандху (IV–V в. н. э.), представляющая собой дополнительную прозаическую часть к восьми первым стихотворным главам. Хотя ее часто называют, вслед за наиболее известным комментатором Васубандху – Яшомитрой, «Рассмотрением мнений о личности (пудгале)» («*Pudgalaviniścāya*»), сам автор дает заглавие «*Ātmavādapratiṣedha*», т. е. «Отрицание атмавады», или учения об атмане [*Abhidharmakośa* 1998], чем подчеркивает свою четкую ценностную установку на обоснование буддийской концепции «не-я».

Книга представляет исключительный академический интерес как собственно для индологов, так и для философов, изучающих актуальный для современной философии комплекс проблем сознания и тождества личности.

Книга примечательна тем, что знакомит нас не только с воззрениями ортодоксального на то время буддизма сарвастивады (а именно, школ вайбхашики, с точки зрения которой составлена сама «Абхидхармакоша», и саутрантики, с позиций которой написан автокомментарий Васубандху на собственный трактат («Абхидхармакоша-бхашья»), но и с мнениями диссидентской школы пудгалавадинов, а также традиционной брахманистской школы ньяя-вайшешики. Краткий трактат Васубандху об атмане бесценен также и тем, что отражает именно зрелую, кристаллизованную позицию буддизма по одному из ключевых положений доктрины, через которую возможно приближение к пониманию уже собственно текста палийских сутт, касающихся учения об анатте, без должного философского введения выглядящих весьма неясными и с трудом поддающимися научному истолкованию.

В России этот фундаментальный текст до сих пор остается непереведенным и малоизученным. Первые попытки исследования 9-й книги были предприняты проф. Ф. Щербатским в первой четверти XX в., однако он располагал лишь тибетским переводом и санскритским комментарием. Единственный перевод всего трактата Васубандху на европейский (французский) язык был выполнен Л. де Ла Валле-Пуссеном также с тибетского языка. Санскритский же текст был обнаружен лишь в 1935 г. в Тибете знаменитым ученым Рахулой Санкритьяяной. В настоящее время классическим считается издание Шастри [*Abhidharmakośa* 1998].

Среди другой литературы по 9-й книге следует упомянуть труды французского исследователя М. Юлена [Hulin 2008] и, прежде всего, относительно недавно вышедший первый комментированный перевод рассматриваемой книги на английский американского исследователя Дж. Дуэрлингера [Duerlinger 1993; Duerlinger 2003].

То, что учение об анатмане является именно ценностной установкой, хорошо заметно уже по первым частям трактата. Так, Васубандху пишет: «Почему не существует иного освобождения [от страданий], кроме этого (т. е. буддийского. – *Л. Т.*)? По какой причине? – Поскольку закрепилось ошибочное мнение о “я” (*vitathātmadṛṣṭi*). Ибо они (отрицающие учение Будды. – *Л. Т.*) не понимают, что понятие “я” (*ātmaprajñapti*) является потоком скандх (*skandhasantāna*). Что же

из этого? – Они рассматривают “я” как субстанцию (*dravya*), привязанность же к “я” есть *клеша* (омрачение)» [*Abhidharmakośa* 1998, II: 123]. Этим Васубандху подчеркивает именно сотериологическую направленность анатмавады, которая, тем не менее, нуждается в рациональном, философском обосновании.

Итак, главный вопрос 9-й книги – является ли «я» субстанцией, существующей независимо от тела и сознания. На него автор, как и его оппоненты-пудгалавадины, отвечает отрицательно. Дискуссия с пудгалавадинами, таким образом, идет не о том, принимать ли концепцию анатмавады, которую, как каноническую, признают и они, а о том, каким образом ее трактовать.

Чтобы наметить основные подходы в аргументации Васубандху и его главных оппонентов, нам необходимо сосредоточить свое внимание прежде всего на онтологических воззрениях обеих сторон.

В общебуддийской онтологии выделяются два уровня истины и реальности: высший, или конечный (*paramārthasatya*), к которому относятся дхармы, и конвенциональный (*saṃvṛtisatya*) [Jayatilleke 1964: 363–368]. Понятие *saṃvṛtisatya* происходит от санскритского глагола *saṃvṛ,* означающего «покрывать, прятать», и таким образом, подразумевает, что конвенциональный уровень скрывает истинную природу вещей, которая проявляется благодаря анализу и исследованию. Под феноменами, существующими на конвенциональном уровне, понимаются такие вещи, которые с точки зрения высшей истины существуют как совокупности субстанций онтологического уровня *paramārthasatya.*

Вайбхашика, с позиций которой написана «Абхидхармакоша», различает два вида феноменов – собственно субстанции (*dravyasiddhi*), к которым относятся 75 дхарм, и феномены, основанные на субстанциях (*dravyasiddha*), которые существуют лишь на основе первых [Duerlinger 2003: 19]. Феномены, основанные на субстанциях, определяются как те, которые могут быть разложены на субстанции в ходе анализа или благодаря физическому разделению. В качестве стандартного примера таких феноменов приводится горшок, который теряет свою тождественность при разложении на дхармы или посредством физического разделения на составные части. Утверждается, что феномены, основанные на субстанциях, приобретают свою идентичность путем наложения, производимого нашим умом на неустойчивую совокупность реально существующих дхарм. Такие феномены являются конвенциональными, при этом нисколько не утрачивая своей реальности: их тождественность определяется ментальным конструктом, который, однако, имеет опору в субстанциях. Итак, для вайбхашиков субстанции (*dravyasiddhi*) исчерпывают онтологический уровень конечной реальности (*paramārthasatya*), а единственными объектами на уровне конвенциональной реальности (*saṃvṛtisatya*) становятся вещи, основанные на субстанциях (*dravyasiddha*).

Пудгалавадины расширяют онтологию вайбхашики, фактически проводя деструкцию всей стройной двухуровневой системы. Для обоснования своих воззрений о «я» они вводят совершенно новый вид конвенциональных реальностей – *avaktavya.* Этот санскритский термин, обозначающий дословно «то, что не должно быть высказано», может быть передан на русский язык как «необъяснимое». Под «необъяснимым» пудгалавадины понимали такого рода конвенциональную реальность, которая ни сводится к сумме составляющих ее субстанциальных реальностей, подобно феноменам типа *dravyasiddha*, ни является отличной от них, т. е. это и не классическая субстанция (*dravyasiddhi*).

Именно в класс *avaktavya* и попадает главный предмет обсуждения трактата – «я»: с одной стороны, оно не тождественно скандхам, с другой – не является отдельной от них субстанцией, как, например, в ньяя-вайшешике [Лысенко 2005: 34]. Выражаясь иными словами, «я» существует помимо скандх, однако, поскольку оно не может быть без них воспринято или постигнуто, оно необъяснимо (*avaktavya*). Очевидно, что «я» в пудгалаваде полностью не вписывается в онтологию вайбхашиков: с их точки зрения оно не может быть отнесено ни к уровню конечной истины, ни к уровню *saṃvṛtisatya.* Пудгалавадины, тем не менее, очевидно, считают «я» именно конвенциональной реальностью: пудгалу они называют *āśrayaprajñapta,* или «воспринимаемым на основе [скандх]».

Васубандху согласен с пудгалавадинами в том, что «я» является действительно существующей конвенциональной реальностью. Таким образом, спор идет прежде всего о том, на каком онтологическом уровне следует поместить такую реальность, как «я», а также о том, что следует понимать под конвенциональными реальностями.

Критика понимания «я» в пудгалаваде тем самым развертывается главным образом в онтологической плоскости: Васубандху отрицает возможность существования класса реальностей типа *avaktavya*, утверждая, следовательно, что «я», как и любая другая реальность типа *dravyasiddha*, в своем конечном существовании на уровне

paramārthasatya тождественно совокупности скандх.

Для объяснения двух видов конвенциональных реальностей пудгалавадины обращаются к метафорам молока и огня [Hulin 2008: 68–69]. Молоко здесь представляет обычный для вайбхашиков тип конвенциональных реальностей, т. е. «молоко» является не более, чем суммой составляющих его частей (тем не менее, такая вещь, как молоко, вполне реальна). Огонь репрезентирует реальности типа *avaktavya*: также будучи конвенциональной реальностью, он возникает на основе топлива и без него не существует, но, в отличие от молока, которое исчерпывается своими составляющими, не может быть с топливом отождествлен, хотя и не может считаться отдельной от него субстанцией. Если Васубандху понимает «я» по аналогии с молоком, то пудгалавадины настаивают на метафоре огня, т. е. заявляют, что «я» нельзя полностью отождествить со скандхами, хотя и неверно говорить, что оно чем-то от них отлично, и в этом состоит его «необъяснимость», *avaktavya*.

Васубандху же полагает, что если «я» – ни то же самое, что и скандхи, ни отлично от скандх, то оно не могло бы вообще быть причислено ни к одному из уровней реальности (*paramārthasatya* или *saṃvṛtisatya)*, ибо оно не подпало бы тогда ни под категорию феноменов, основанных на субстанциях, ни под категорию самостоятельно сущих субстанций.

Итак, на примере 9-й книги «Абхидхармакоши» мы видим, как практический ценностный императив по отрицанию субстанциального «я», не являясь ни в коей мере метафизическим утверждением и служащий прежде всего традиционной индийской цели освобождения индивида от уз сансары, получает четкое философское и логическое обоснование: дискуссия по вопросу о «я» проходит в первую очередь в сфере онтологии и напрямую связана со стратификацией реальности и истинности. Доктрина анатмана, принимаемая как Васубандху, так и пудгалавадинами, трактуется ими по-разному. Анатмавада, таким образом, заключается не в отрицании «я», которое объективно наличествует в нашем опыте, а в том, что оно считается не неким субстанциальным сущим, но конвенциональной реальностью. Однако если для Васубандху «я» есть вполне обычный случай конвенциональных объектов, подобно горшку или молоку, то для пудгалавадинов оно представляет собой некий принципиально особый тип реальности – *avaktavya* – в силу чего оно ни тождественно, ни нетождественно скандхам. Мы можем констатировать, что пудгалавада, не вступая напрямую в противоречие с нормативными установками буддизма, пытается проблематизировать понятие «я», успешно показывает его несводимость ни к каким объектам внешнего мира и, вводя новый класс реальностей типа *avaktavya*, переводит дискуссию о ценностях на онтологический уровень.

Литература

Прашастапада. Собрание характеристик категорий / Пер. с санскр. В. Г. Лысенко. М., 2005.

The Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra: In 8 vols / Ed. by S. D. Shastri. Varanasi, 1998.

Duerlinger J. Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self. L., 2003.

Duerlinger J. Reductionist and Nonreductionist Theories of Persons in Indian Buddhist Philosophy // Journal of Indian Philosophy (1993) November-March. Vol. 21. P. 79–101.

Hulin M. Comment la philosophie indienne s'est-elle développée? La querelle brahmanes-bouddhistes. Paris, 2008.

Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge. London, 1963.

Г. Г. Хмуркин

ТРИДЦАТЬ ПЯТЬ ИНДИЙСКИХ НАЗВАНИЙ НУЛЯ: К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ

Постановка задачи. Многочисленные исследования, касающиеся древних и средневековых индийских систем нумераций, с различной степенью подробности описывают так называемую систему *бхута-санкхья* (санскр. *bhūta-saṁkhyā*, «исчисление сущностями») – способ записи числа, при котором каждая цифра обозначается санскритским словом, выражающим понятие, так или иначе увязываемое с соответствующей цифрой; эти слова-цифры пишутся друг за другом и в совокупности соответствуют современной позиционной записи числа (за исключением порядка следования цифр). В качестве поясняющего примера рассмотрим запись числа 3750, встречающуюся в тексте «Брихат-самхита» (VIII. 20), созданном индийским астрономом-астрологом и математиком VI в. н. э. Варахамихирой (см.: [*Varāha-mihira* 1865]):

«*…cchūnyaśarāgarāmaiḥ*». Разложение – «*śūnya-śara-aga-rāma*» – дает последовательность слов «пустой, стрела, гора, Рама», которые в данном случае переводятся как 0 – 5 (по количеству стрел у бога любви – *Г. Х.*) – 7 (по числу гор в пуранической космографической традиции) – 3 (по числу известных мифологических персонажей по имени Рама).

В таких наименованиях часто отражены ключевые категории индийской культуры, связанные с представлениями об общественном укладе (*āśrama*, *varṇa* – цифра 4), религиозно-философскими концепциями (*brahma* – цифра 1, *mahābhūta* – цифра 5), текстовыми традициями (*veda* – цифра 4, *purāṇa* – число 18) и др. Поэтому изучение индийской «числовой» лексики в определенной степени представляет собой работу со своего рода «аксиологическим словарем» этой древней культуры.

Перечисляя различные наименования цифр – а иногда такой список для одной цифры содержит около ста названий – историки науки, насколько известно автору, ограничивались указанием лишь на очевидные связи между термином и соответствующей цифрой; попыток же более глубокого анализа, по-видимому, не предпринималось. В настоящей работе мы попытаемся по возможности полно осветить эти вопросы в случае с наиболее интересной цифрой – цифрой ноль. Конкретно, 1) мы дадим список всех известных нам санскритских наименований нуля, 2) снабдим каждое основными переводами, 3) попытаемся выделить общие семантические оттенки, вокруг которых группируются эти переводы, и, наконец, 4) попытаемся понять, почему именно выписанные наименования, а не какие-то иные, стали названиями нуля.

Индийские названия нуля. Традиционная стихотворная форма санскритских трактатов предполагала тщательный подбор наименований цифр, которые, с одной стороны, давали бы в совокупности нужное число, а с другой – укладывались бы в заданный поэтический метр. Это приводило к появлению множества названий для одной и той же цифры. Ниже мы приводим перечень всех известных нам словесных обозначений нуля. Однако сначала сделаем несколько замечаний о терминах, использующихся в дальнейшем.

Замечание 1. О термине «эфир». Чаще всего этим термином переводят санскритское слово «*ākāśa*»: согласно некоторым древним учениям, это один из первоэлементов материального мира, особая тонкоматериальная субстанция, выступающая средой передачи звука. Выбор греческого термина «эфир» для обозначения сходной категории индийской философии, по мнению некоторых исследователей, не совсем удачен, ибо первый понимался либо как один из космологических элементов, служащий вместилищем небесных тел (Древняя Греция), либо, позже, как гипотетическая субстанция, выступающая носителем света (согласно европейской науке XIX в). Оба значения пересекаются с индийским понятием лишь частично; однако, следуя сложившейся в востоковедении традиции, мы, учитывая сделанные оговорки, в дальнейшем будем пользоваться термином «эфир».

Замечание 2. О терминах «небо» и «атмосфера». Согласно ведической традиции, мир состоит из трех «сфер», или космографических областей (так называемое «троемирие», санскр. *tri-loka*): 1) «земля», 2) «небо, небесный свод, небеса[1]», и 3) промежуточное пространство, именуемое в русскоязычных изданиях средним миром, атмосферой, атмосферным пространством, воздухом, воздушным пространством, воздушным миром и т. п. Последние две «сферы» достаточно четко различались между собой еще в «Ригведе», самой древней из четырех вед. Однако, по-видимому, различные тексты в разное время называли эти две «сферы» по-разному, что привело в конечном итоге к полисемии большинства терминов. Потому не стоит удивляться упоминанию в словаре Моньер-Уильямса [Monier-Williams 1997] рядом со многими санскритскими наименованиями одновременно двух переводов – и «неба, небес и т. д.» (sky, heaven), и «атмосферы и т. д.» (atmosphere, air).

Ниже следует обещанный список (отдельные его фрагменты приводятся во многих работах по истории индийской математики, однако в представленной полноте, насколько известно автору, перечень не встречается ни в одном исследовании):

ananta, бескрайний, безграничный, вечный, бесконечный; небо, атмосфера.

antarikṣa, атмосфера, воздух, небо.

abhra, облако, туча, грозовая туча; дождливая погода; небо, атмосфера; пыль; золото.

ambara, окружность, обхват, окрестность, близость; одеяние, одежда, платье; небо, атмосфера; эфир; безграничное мировое пространство, в котором находятся солнце, луна и звезды; губа, край (кратера, сосуда, раны и т.д.)

ambuda, облако, туча.

asat, несуществующий, нереальный; неверный; неистинность, ложность; плохой, дурной.

[1] Последний термин возникает как перевод английского *heaven*, и, в отличие от двух предшествующих, обозначает не столько видимое, «физическое» небо, обозначенное поэтически, сколько религиозно-мифологическую категорию (в значении «высшей

ākāśa, эфир; пространственный резервуар, вместилище вещей, причем не только небесных тел (как в случае с греческим эфиром), но и всех конечных вещей, каждая из которых может найти в нем убежище; в упанишадах – особое вместилище небесных тел, а также некое «мистическое тело», или «чувствилище», Брахмана-Атмана; небо, небесный свод, атмосфера; небеса, обитель богов; протяженное открытое пространство (обеспечивающее возможность беспрепятственного движения); пустота, пустое место; дыра; символ бесконечности (пространственной и/или временно́й); символ Брахмана, сам Брахман.

kha, солнце; полость, впадина; пустой, полый, пустота; дыра, дупло, пещера, отверстие, скважина; отверстие в человеческом теле (рот, уши и т. д.); орган чувства; отверстие в ступице колеса, через которую продевается ось; пустота, пустое пространство, воздушное пространство; эфир; небо, небеса; Брахма (высший дух); анусвара, записанная в виде кружка (***bindu***); город; поле.

gagana, атмосфера, небо, небесный свод.

chidra, разодранный на куски; содержащий дыры, проколотый; протекающий; дыра, щель, продольный разрез, трещина, отверстие; дефект, недостаток, неполнота, немощь, слабое место.

jalada, дождевая туча, океан.

jaladhara, дождевая туча, океан.

jaladharapatha, досл. «путь, которым следует туча» – очевидно, подразумевается атмосфера.

div, небеса, небо; день.

nagna, голый, непокрытый, обнаженный; новый; покинутый, необитаемый, пустынный.

nabhas, туман, облака; пар, дым; небо, атмосфера; эфир; солнце; возраст; сезон дождей и др.

payoda, дающий молоко; приносящий воду (например, об облаке); облако, туча.

payodhara, облако, туча; женская грудь, вымя.

puṣkara, цветок голубого лотоса; «черпак» у ложки; кожа барабана; конец слонового хобота; вода; небо, небеса; стрела; пруд, озеро.

pūrṇa, наполненный, полный, заполненный (чем-либо); обширный, богатый; исполненный (например, долг), законченный, завершенный; заключенный (например, договор); полный, целый, весь.

сферы, обители божеств, рая» и т. п.). Разделение этих двух значений в случае каждого из выписываемых ниже наименований нуля не входит в наши задачи.

pṛthu, широкий, обширный, распространяющийся, большой, крупный; великий, значительный; просторный; обильный, многочисленный, многообразный.

pṛthula, широкий, большой, крупный, великий.

bindu, капля, шарик, точка, пятнышко, отдельная частичка; «капля воды» (единица измерения); пятно или отметина цветной краски на теле слона; точка над буквой, обозначающая анусвару.

megha, «окропитель», облако, туча; куча, множество.

randhra, щель, трещина, брешь, разрыв, раскол, отверстие, дыра, бездна, впадина, полость; дефект, ошибка, недостаток, несовершенство, слабое место.

varīya, более широкий, более свободный, более легкий; более широкое пространство, свободное пространство; свобода, комфорт, покой, легкость, отдых.

vindu, обретение, получение, добыча, завоевание; знающий, знакомый с ч.-л.[1].

viyat, распадающийся, разъединяющий(ся); растворяющийся, исчезающий; небо, небеса, воздух, атмосфера; эфир; вид поэтического метра.

viṣṇupada, местопребывание (или след) Вишну; зенит, высшая точка; небо; лотос; море молока.

viṣṇupāda, «стопа Вишну» или «достопочтенный Вишну». По всей видимости, термин приближается к ***viṣṇupada*** (см. выше).

vihāyas, открытое пространство, воздух, небо, атмосфера; птица; мощный, активный, могучий.

vṛhat, высокий, возвышенный (например, стиль); великий, большой, широкий, громадный, обширный; эпитет Брахмы; плотный, твердый; веский, солидный; сильный, могучий; вполне зрелый, старый; ясный, чистый, громкий (о звуке); речь; высота, небеса, небо.

vyoman – небеса, небо, атмосфера, воздух; пространство; эфир; ветер (т. е. один из «ветров» индийской анатомии); вода; храм, посвященный солнцу.

śūnya, пустой, полый; бесплодный; покинутый, заброшенный; отсутствующий; лишенный чего-либо, свободный от чего-либо; тщетный, напрасный, бесполезный; нереальный, бессмысленный; безрезультатный, неэффективный; пустота; пространство, небеса, атмосфера.

śūnyabiṁdu, см. значения ***śūnya*** и ***bindu.***

[1] Вероятно, в данном случае имеет место вариантность корней (колебание ***v*** – ***b***), и слово приближается к *bindu* (см. выше).

Анализ и выводы. Как нетрудно видеть, термины, использовавшиеся для обозначения нуля, употреблялись также (причем главным образом) в связи с другими понятиями, в некоторых случаях семантически отстоящими довольно далеко – по крайней мере, так кажется на первый взгляд – как друг от друга, так и от рассматриваемого математического концепта. «Ноль» – всегда одна из коннотаций, основные значения терминов лежат вне пределов математического дискурса и концентрируются вокруг нескольких понятий, или смысловых оттенков, связанных с:

1. округлостью (отверстие, дыра, край сосуда и т. п.);
2. наполненностью, пухлостью, увеличением в размерах, набуханием;
3. пустотностью;
4. бесплодностью, неэффективностью;
5. ложностью;
6. дефектностью, неполноценностью, недостатком;
7. атмосферой, атмосферными явлениями (облако и т. д.);
8. небом;
9. эфиром;
10. пространством[1].

Сейчас, по прошествии многих веков, мы вряд ли в состоянии установить наверняка, какой из смысловых оттенков каждого термина сыграл свою решающую роль, благодаря чему именно перечисленные названия, а не какие-то другие, стали приписываться нулю. Все же попытаемся выдвинуть некоторые предположения – а именно, в каждом из перечисленных десяти случаев постараемся ответить на вопрос: мог ли (и, если мог, то почему) данный смысловой оттенок натолкнуть древнего автора на мысль о том, чтобы закрепить за цифрой (или числом) ноль соответствующее наименование?

Смыслы (1) – (2), очевидно, увязываются с геометрическими особенностями символа ○. Здесь, надо полагать, мы имеем дело с присвоением имени в тот момент, когда ученый, вводящий новый термин, уже знаком с таким обозначением. Напомним, эта традиция могла быть привнесена в Индию извне – например, греками: [Нейгебауер 2008: 25–29].

[1] В [Monier-Williams 1997] всегда *space*. Выяснение точного значения каждого термина, переводимого с санскрита как *space*, представляет собою весьма трудную задачу. Исследователи указывают на отсутствие в индийской мысли какого бы то ни было термина, который можно было бы безоговорочно перевести как «пространство» [Лысенко 2003: 141].

Смыслы (3) – (6) естественным образом согласуются как с функционированием цифры ноль в составе десятичной записи числа, так и со свойствами числа ноль. Значит, соответствующие названия могли подбираться уже при наличии оформившегося понятия (но необязательно устоявшейся символики для) нуля, после осознания его функциональной специфики, – и, следовательно, могли даваться «индийскому», независимо изобретенному нулю.

Любопытно, что при таком обилии названий нуля именно с термином ***śūnya*** (пустой и т. д.), как правило, связывают появление арабского *сифр* (пустой), первоначально обозначавшего цифру ноль, а в дальнейшем – после того, как это название перекочевало в другие языки[1] – вообще все десять цифр.

Смыслы (7) – (10) не подразумевают сколь-нибудь очевидных референций и нуждаются в более детальном осмыслении, тем более что эти семантические оттенки в той или иной степени присущи большинству (около 80%) приведенных санскритских наименований.

Смыслы (7). В первую очередь интересен мотив атмосферного пространства. Наиболее естественным, как нам представляется, объяснением настойчивости обращения к «атмосферной» тематике может служить семантика пустоты – ведь атмосфера могла восприниматься как ничем не заполненное пространство, обитель пустоты. Группа (7) в этом случае оказывается коррелятом группы (3), и логика присвоения соответствующего имени понятию нуля[2] становится ясной – поскольку мы имеем дело с «пустым» разрядом, то и слово, приписываемое «отсутствующему» разряду, должно стойко ассоциироваться с пустотой.

Смыслы (8). Как было отмечено ранее, понятия «небо» и «атмосфера» в результате семантических сдвигов зачастую получали одинаковые наименования, поэтому группа (8) предположительно может быть редуцирована к группе (7).

Другая возможность состоит в том, что имена, означающие «небо», могли присваиваться нулю в силу некоторых особенностей восприятия небосвода древними индийцами. А именно, многочисленные санскритские эпитеты небосвода – вроде *nabhomaṇḍala* («небесный круг»), *khagola* («небесная сфера»), *vṛttabhapañjara* («круглая

[1] Ср., например, рус. *цифра*; также англ. *cipher* (реже *cypher*), означающее и нуль (число), и вообще цифру.

[2] Или даже символу нуля, если таковой наличествует, причем теперь это уже не обязательно ○.

сеть созвездий»), *ambara* («окружность, обхват») – указывают на тесную связь небосвода с кругом (сферой); кроме того, прямые указания на «круглую форму» небесного свода можно встретить, к примеру, в средневековых индийских астрономических работах, где, в частности, обсуждаются размеры его окружности (см., например, «Арьябхатия» (I. 6) [*Āryabhaṭa* 1976]; «Сиддханта-широмани» (III. 67) [Siddhanta Siromani. Surya Siddhanta 1861].

И все же маловероятно, чтобы именно «округлость» неба служила кузницей столь обширного словаря для цифры ноль. Ведь если древнему индийцу требовалось отыскать слово, основными своими значениями отсылающее к чему-то круглому, то – как и в случае с названиями остальных цифр – он обратился бы к общезначимым категориям своей культуры: как правило, это мифологические, религиозные, эпические сюжеты, человеческая анатомия, повседневный опыт и т. п. В нашем случае скорее следовало бы ожидать названия вроде «*cakra*» («колесо повозки или колесницы, гончарное колесо, чакра»), «*maṇḍala*» («круг, диск, шар, кольцо, окружность, колесо, орбита небесного тела, нечто круглое»), «*gola*, *golaka*» («шар, круглый кувшин для воды»), «*bimba*» («любой предмет, имеющий форму диска, сфера, шар»), «*sūrya*» («солнце», воспринималось как круглый объект) и т. п. Однако этого, как видим, не происходит – названий нуля с явными оттенками «округлости» в приведенном списке довольно мало. Указанное положение вещей наводит на мысль о том, что если ноль действительно пришел в Индию с греками, то рукописи, с которых делались переводы на санскрит (или же – по которым обучались древнеиндийские ученые) не особенно последовательно изображали ноль в его теперешней традиционной форме – в виде ○.

Смыслы (9) и (10) как таковые представляют наибольшую трудность. Не имея возможности сказать что-либо содержательное на сей счет, мы ограничимся ссылкой на близость групп (9) – (10) к (2), (3), (7) и (8).

Литература

Источники

Āryabhaṭa. Āryabhaṭīya / Critically edited, with translation and notes by K. S. Shukla, K. V. Sarma. New Delhi: INSA, 1976.

Siddhanta Siromani. Surya Siddhanta / Tr. by *B. Deva Sāstri,* L. Wilkinson. Calcutta: Baptist Mission Press, 1861.

Varāha-mihira. Bṛhat-saṁhitā / Ed. by H. Kern. Calcutta: Baptist Mission Press, 1865.

Публикации и словари

Лысенко В. Г. Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). М., 2003.

Нейгебауер О. Точные науки в древности / Под ред. и с предисл. А. П. Юшкевича. Пер. с англ. М., 2008 (3-е изд.).

Monier-Williams M. F. A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. Delhi, 1997.

П. В. Хрущева

ДЕВСТВЕННОСТЬ И ЦЕЛОМУДРИЕ В ТРАДИЦИОННОЙ ТАМИЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Одной из основных ценностей южноиндийской культуры в целом и тамильской в частности является целомудрие (тамил. *karpu*). Его значимость обусловлена тем, что оно позволяет в нетронутом, нерастраченном виде сохранить силу, полноту сакральной мощи – безличной, этически нейтральной, потенциально опасной, но действенной, оберегающей, если ее держать под контролем.

В тамильской культуре силу эту обозначают семантически чрезвычайно насыщенным термином – *анангу* (aṇaṅku)[1]. Характерная форма ее проявления – огонь, жар, что указывает на некоторую близость к понятию *manac*. Важный аспект анангу – женская сакральная сила. Женская энергия связана с силами хаоса (в отличие от мужской – сил космоса), с началом мира. Она требует контроля, сдерживающих рамок – семейных, брачных, ритуальных.

Целомудрие, обеспечивающее сохранность и целостность этой изначальной силы, может принимать две формы: девственность и преданность супругу.

Целомудрие женщины жизненно важно для благополучия родственников-мужчин, с которыми она связана, да и сама сила целомудрия считается божественной, что объясняет усилия по сохранению силы в ее изначальном, нетронутом, наиболее могучем состоянии – в девственности. Мифы выражают предпочтение девственной богине,

[1] Словарь Субраманьяна приводит 12 значений, что далеко не исчерпывает его смыслов и оттенков; дискуссию по поводу значения данного термина см.: [Дубянский 1989: 23–29].

которая, как символ неистовой мощи, должна содержаться в строжайших границах; эта идея порождает неоднократно встречающийся в мифах образ богини, запертой в ящике. Запертые двери святилища также могут символизировать девственность. Именно девственная богиня обладает соблазнительностью, могуществом и представляет собой опасность.

Требование девственности не знает компромисса – даже в контексте брака Шивы. Согласно одной версии мифа, каждый год во время бракосочетания Минакши и Сундарешвары-Шивы кто-то чихает до завершения церемонии; из-за этого неблагоприятного знака брак откладывается до следующего года. Богиня, таким образом, остается девственной [Elmore 1925: 80].

Дэви исполняет тапас как дева в Каньякумари до конца калиюги, лишь во время космического потопа она выйдет замуж за господа Нанарарияма (Шучиндрама) (цит. по: [Shulman 1980: 145]). В этом случае земной брак в мифе полностью отвергается, брак свершится во время разрушения вселенной: это решение – на ассоциации эроса со смертью.

Любовь девственной богини к богу описывается в другой версии прибытия Дэви в Каньякумари. Однажды Парвати (тамил. Имаямату) приняла форму девы по имени Пушмахаса (тамил. Путпакачай) и поклонялась Шиве. Бог явился и спросил, чего она желает, и она сказала: «Я желаю быть с тобой непрестанно». Он сказал: «Один день Брахмы составляют тысяча циклов по четыре юги. Когда умирает десять брахм, это составляет один час жизни Вишну. Когда двенадцать вишну умирает, это единое мгновение моей жизни. Когда такое мгновение пройдет, я приму имя Рудры и женюсь на тебе. До тех пор ты должна практиковать тапас на берегу моря, а я буду брахмачарином в Пураначапай (в Шучиндраме)». Богиня поклонилась и сразу пошла на указанное богом место; с тех пор место известно как Канникакеттирам (место Девы) (цит. по: [Shulman 1980: 146])».

Богиня, томящаяся по Шиве, должна выдержать суровую проверку своих чувств: Шива обещает жениться на ней в конце не одного космического цикла, а миллионов, и до тех пор он также останется целомудренным. Стремление, чтобы бог оставался целомудренным, проявляется и в других местах: так, о Сканде иногда говорится, что он вечный брахмачарин; в этом качестве он почитается в нескольких святилищах (Андарангам, Малликарджуна и др.).

В только что приведенном мифе Шива сам вызывается проживать в одиночестве в Шучиндраме. В другой версии, происходящей

из Каньякумари, Шива хочет жениться на богине без промедления, но боги замышляют воспрепятствовать свадьбе. Господь Шучиндрама объявил богам, что он желает жениться на девственной богине Каньякумари. Боги были встревожены, ибо они желали, чтобы богиня оставалась девственной ради сохранения своей силы для сражения с демонами. Нарада попросил Шиву принести в качестве свадебных подарков кокосы без глазков, манго без семян, листья бетеля без прожилок и т. п.; каким-то образом бог собрал все эти дары, и полночь была назначена как благоприятное время для свадьбы. Шива выехал из Шучиндрама с грандиозной процессией. Нарада, обернувшись петухом, преждевременно провозгласил рассвет, и бог, поверив, что благоприятный час прошел, в разочаровании повернул назад. Каньякумари ждала до рассвета в облачении невесты; когда солнце встало, а ее господин не пришел, она прокляла все собранное для свадебного пира, и все обратилось в морские раковины и песок. [Das 1964: 1–2].

Чарующая дева в брачном наряде, богиня Каньякумари, царствует одиноко в своем святилище на берегу моря. Боги препятствуют ее браку, поскольку нуждаются в могущественной деве, сражающейся с их врагами-демонами. Она обладает силой до тех пор, пока не тронута ее девственность.

С другой стороны, девственная богиня – воплощение неистового эроса, тесно связанного с насилием. Богу, желающему ее, грозит смерть от ее рук; в конце концов, он или погибает (символизм брака связан с символизмом жертвоприношения), или приручает опасную невесту. Для блага ее преданных существенно, чтобы богиня сохранила свою силу, другими словами, чтобы она оставалась девственной. Поэтому бог, сочетающийся браком с воплощением неистовой силы, становится жертвой и умирает в ее объятиях. С точки зрения отождествления богини с темным чревом земли, связь брака с жертвоприношением совершенно естественна. Муж идентифицируется с семенем, которое он дает жене; жертвоприношение совершается в лоне, из которого жертвователь затем возрождается. Миф описывает смерть бога в объятиях жены и его последующее возрождение из ее чрева. Тамильские мифы разрабатывают эту идею во всех ее нюансах, подчеркивая насилие, сопутствующее жертвоприношению. Бог стремится к смерти-в-любви, чтобы обрести большие силы в новом рождении. Подобная развязка преобладает в более архаичных тамильских мифах.

Но есть также мифы, более близкие к человеческому идеалу брака: здесь доминирует идея подчинения и контроля. Сила жены на-

правляется ее божественным мужем в определенное русло и ограничивается. Чтобы примирить два этих образа, миф иногда буквально расщепляет богиню на темную и светлую (золотую) половины. Жертвенный символизм отступает перед идеалом чистоты и отрешенности, и святилище, место жертвоприношений, становится убежищем от мира буйства энергий и насилия. Брак Шивы оказывается не только ненасильственным, но даже несексуальным: Шива просто поселяется в святилище смиренной золотой богини.

Но и в тех случаях, когда Шива благополучно женится на золотой Гаури, жестокая Дурга или Кали маячит на заднем плане мифа, а внутри храмового комплекса темной деве обычно выделяется собственное отдельное святилище. Чаще, однако, опасная девственница играет центральную роль в брачном мифе.

Отметим парадоксальность ситуации: только девственница обладает силой творить, но акт сексуального «творения» разрушает основу этой потенции. Девственность – разновидность тапаса, ее потеря равносильна расточению накопленной энергии. Некоторые тамильские мифы пытаются разрешить эту проблему, прибегая к концепции девы-матери.

Во многих тамильских народных историях братья девушки стараются держать свою сестру незамужней, чтобы извлечь выгоду из ее сакральной силы. Однако замужнее состояние само по себе является формой контроля и ограничения. Целомудрие замужней женщины выражается в полной преданности мужу, чья жизнь буквально ставится в зависимость от священной силы, воплощенной в его жене.

В большинстве тамильских святилищ почитают бога и богиню, составляющих божественную пару; их брак описывается в местных пуранах. Каждую ночь изображение бога переносится в спальню (*paḷḷiyarai*) богини. И все же богиня воплощает идеал карпу, целомудрия, но карпу теперь относится не к девственности, а к преданности, верности жены своему мужу. Однако во многих случаях второй идеал (целомудрие как преданность супругу) модифицирован в храмовых мифах в направлении первого (целомудрие как девственность). Иллюстрируют это развитие – показательное для главной ветви тамильских брачных мифов – мифы Шучиндрама, ближайшего к Каньякумари большого храма, жилища разочарованного жениха.

Главный миф шучиндрамской традиции фокусируется на фигуре Анасуи, супруги мудреца Атри. Анасуя появляется во многих тамильских пуранах как пример целомудренной жены. Широко распространенный миф повествует, как Анасуя дала рождение трем богам, заслужив этот дар силой своего целомудрия. Брахман был принесен своей преданной супругой к дому проститутки; когда он задел Мандавью, то, по проклятию Мандавьи, он должен был умереть на рассвете. Тогда жена брахмана силой своего целомудрия воспрепятствовала восходу солнца, и боги стали страдать от этого. Они обратились к Анасуе, и та уговорила женщину позволить солнцу встать, обещая оживить ее мужа. В благодарность боги исполнили желание Анасуи, чтобы Брахма, Вишну и Шива родились ее сыновьями.

Санскритский источник далее повествует, что Атри наслаждался Анасуей мысленно, и у нее родились Сома, Даттатрея и Дурвасас («Маркандея-пурана», XVI. 14–90, XVII. 1–25) (цит. по: [Shulman 1980: 149]).

Жена, которая из послушания мужу принесла его к дому проститутки, – пример идеальной женщины; из своего поведения она извлекает силу, достаточную для того, чтобы остановить солнце. Сила Анасуи, которая проистекает из того же источника, делает ее способной оживить мертвого; в «Шива-пуране» ей приписывают поворот течения Ганги для предотвращения засухи – вновь силой целомудрия. Анасуя зачинает детей без физического контакта с мужем: Атри просто наслаждается ею мысленно. Этот элемент – шаг в направлении девственной Анасуи тамильских мифов. Многочисленны мифы, где Тримурти покушаются на целомудрие Анасуи, и она сохраняет его, превращая богов в детей. Попытка насилия над Анасуей предпринималась и демонами, которые увидели ее поклоняющейся лингаму; она сжигает их силой своего целомудрия и тапаса, накопленного поклонением Шиве [Shulman 1980: 150].

Анасуя – мать Тримурти; она силой своей чистоты превращает их в своих детей; в мифе из Шучиндрама они рождаются ее детьми, во исполнение ее желания. Но зачаты они не сексуальным путем; нигде в этих текстах не сказано, что отцом был Атри – за исключением цитированного ранее санскритского мифа, где она беременеет благодаря его ментальным усилиям. Атри становится совершенно излишней фигурой, и следующий шаг – игнорировать его совсем. В истории, записанной аббатом Дюбуа, об Анасуе говорится как о девственнице, и миф не упоминает ее мужа [Dubois 1924: 543–544].

Вот еще один миф о значимости девственности.

Парвати пожелала, чтобы ей продемонстрировали важность целомудрия. Шива, Вишну и Брахма спустились на землю в виде обнаженных нищих и стали танцевать на горе Канчималай. Гора трес-

нула и покатилась по направлению к реке Тони, где купались Семь дев. Последние собрали шафран, который принесли для купания, и их маленькие холмики шафрана остановили гору. Девы почтили богов [Shulman 1980: 152].

Семь дев противопоставили неистовой сексуальности богов свою собственную силу. Хотя, подобно Анасуе, Семь дев замужем, они являются также воплощениями целомудрия, и в тамильской народной религии символизируют девственность.

Итак, в брачных мифах мы находим два идеала целомудрия: дева, чей брак откладывается ради сохранения ее силы, и женщина, чья преданность мужу подвергается испытанию. В мифах Шучиндрама первый идеал прячется за фасадом второго.

Есть другие примеры этой тенденции, которые отражают важность девственности богини в тамильских мифах. Согласно народным версиям «Силаппатикарама», особые силы Каннахи извлекаются из того факта, что ее муж ни разу не притронулся к ней [Beck 1972: 25]. Это дает ей силу сжечь город Мадурай. Если в эпосе Каннахи – пример целомудренной жены, преданной мужу, то народные версии, отождествляющие ее с богиней, требуют от нее оставаться девственной.

Осознание связи девственности с могуществом можно наблюдать в эпических произведениях многих народов. К примеру, Брюнхильда в «Песни о Нибелунгах» невероятной физической мощью превосходит всех мужчин, за исключением Зигфрида. Утратив девственность, она становится обыкновенной женщиной. В конце Средних веков это представление выявилось в отношении к Жанне д'Арк: после снятия осады с Орлеана современники отмечали, что свершить это под силу лишь девственнице [Quicherat 1841–1849, IV: 282]. Таким образом, прослеживается линия: сакральное – начало мира – хаос – Мать-Земля – смерть – эрос – плодородие. Наиболее непосредственное проявление этих энергий – женщина. Энергия может манифестироваться как жар, аккумулируется и сберегается она с помощью аскетизма и целомудрия. Целомудрие дает женщине власть над богами, силу останавливать солнце, оживлять мертвых, сжигать города, побеждать врагов.

Несмотря на универсальность данного архетипа, можно утверждать, что значимость девственности, засвидетельствованная в тамильской мифологии, исключительна. Биологически-эволюционная нецелесообразность выраженной в мифологии ценностной ориентации тамильского общественного подсознания очевидна: общество, которое в женщине больше всего ценит девственность, казалось бы, обречено на вымирание. Но тамильский менталитет ориентирован на пользу не биологическую, а «энергетическую»: в нем содержится убеждение, что сакральная энергия обеспечивает благополучие и процветание на всех уровнях.

Литература

Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.

Beck B. E. F. The Study of a Tamil Epic // Journal of Tamil Studies (1972). N 1. P. 23–28.

Das R. K. Temples of Tamilnad. Bombay, 1964.

Dubois J. A. abbé. Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Oxford, 1924.

Elmore W. T. Dravidian Gods in Modern Hinduism. Madras, 1925.

Quicherat J. Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, dite la Pucelle. En 5 tomes. Paris, 1841–1849.

Shulman D. D. Tamil Temple Myths. Princeton, 1980.

M. Läänemets

INDIVIDUAL, UNIVERSAL AND TRANSCENDENTAL HUMANISM IN BUDDHISM

0.1. In contemporary writings about Buddhism, one occasionally encounters expressions such as «Buddhist humanism» or «humanistic Buddhism», yet very rarely in a specific substantial or explanatory meaning in which those concepts would be precisely defined. These are mostly limited to mere parallels, noting that philosophical Buddhism shares certain common features with Western humanism, such as rationality, analytical mind, the denial of God, etc. The expression «humanistic Buddhism» is also sometimes used to refer to socially engaged Buddhism, which is connected with the contemporary Chinese / Taiwanese *renjian fojiao* 人間佛教 («Buddhism among people») Buddhist movement.

0.2. Although the concept of «humanism» is of Western origin and only arose relatively recently – in the XIXth century – its broader and more meaningful implementation in the interpretation and re-interpretation of Buddha's teachings could be fruitful and constructive. Firstly, in the fusion with the present-day conception of humanism the fundamental tenets of Buddhism

could become considerably better and more clearly comprehensible from the point of view of contemporary thought and rationality. Secondly, the conception of humanism itself could be broadened, adding to it important aspects and meanings that are largely unknown or undervalued in contemporary culture, but are of key importance in Buddhism. Herein I refer mainly to those connected with the Buddhist doctrine of emancipation[1].

0.3. Western secular humanism is connected with the emancipation of the individual as the result of the scientific, technical and social revolutions of modern times, based on the understanding that the measure of a man-made world and value system is man himself and the destination mankind can reach through evolution. In the base texts of Buddhism and Confucianism, such an anthropocentric approach to making sense of man, human society and the universe was formulated more than 2000 years ago, although due to the cultural context of the time, these are in a wording and presentation that differ quite significantly from the present context, and are thus in places difficult to understand[2].

1. In this article, I will attempt to outline a general framework for the interpretation of the concept of «Buddhist humanism» that is based on the original views of Buddhism itself, and not on mere parallels.

1.1. The truth is that one cannot find in the original principal terms of Buddhism a single abstract generalising term derived from the word «human» or «person» to compare with the contemporary term «humanism» or the ancient Chinese Confucian term *ren* 仁. It is, however, clear that the teachings of Buddha have been mainly anthropocentric from the very beginning, and this anthropocentrism is a recurring trait in all branches and tenets of Buddhism, and has been expressed on both philosophical and mythological levels. To confirm this hypothesis, I shall present a few of the fundamental beliefs of Buddhism.

1.1.1. In order to become a Buddha, the Buddha necessarily had to be born into the world of men, having first matured as a Bodhisattva during countless births (also mostly in the world of men), and finally spending a certain «incubation period» in Tushita Heaven. Thus Buddhism's mythological cosmology expresses a belief that emphasises the uniqueness and unavoidability of being human from the point of view of becoming a Buddha. The principle or axiom that only a human, and no member of another species, may become a Buddha is established.

1.1.2. Of all categories of sentient beings, only humans are capable of accepting and implementing Buddha's Law (*dharma*), i. e. the exceptional cultural phenomenon created by Buddha's state, and which makes it possible to free people (in its ultimate sense – all beings) from inferior state of existence characterized by suffering (*duḥkha*) and transport them to that same Buddha state or Buddhahood (*buddhatā*). That is because Dharmaness or culture is a distinctive characteristic of humankind, and human culture is a unique environment and the only one in which Buddha's Law can function at all[1].

1.1.3. As a result, Buddhism values the human race as the highest circle of beings, because it is only through human existence that the Mind of Awakening (*bodhicitta*) can be developed, by implementing Buddha's Law, and one can, at least potentially, reach Supreme Perfect Awakening (*anuttarā samyaksaṃbodhi*), which in Buddhism is understood as the supreme ideal circumstance, in which there is no longer any suffering nor conditions for arising of it.

1.1.4. In Buddhism, a unique step-by-step path of personal spiritual development leading to this supreme state and containing several intermediate levels and corresponding personality types has been developed and described in great detail in several texts. This path can be seen as a model for the spiritual evolution of man, mankind and in the ultimate sense the whole universe, which is defined by the central concept of Buddhism – emancipation.

2. Based on the above, there is no doubt that in terms of content and objective, Buddhism is a thoroughly humanist teaching. This is firstly due to the fact that mankind has been emphasised as both the object and implementer of Buddha's Law, and secondly that through the development and implementation of Buddha's Law, only humans are capable of emancipating themselves and all other creatures from suffering, which is inherent to the worlds of primitive beings, who are referred to as «unawakened» in Buddhist rhetoric.

2.1. Thus the central topic of Buddhist humanism is emancipation, from something that is most generally defined as suffering (*duḥkha*), and its pattern is usually presented in the form of four noble truths. Emancipation from suffering as an objective is defined in the third truth, which is «the

[1] I prefer «emancipation» instead of more commonly used «liberation»; the word «release» is also possible in this context. Linnart Mäll once has introduced a general term «lysiology» for theories and practices of «liberation» or «emancipation» in different cultures and traditions [Mäll 2005: 16–24]. In the present paper I thoroughly use «the doctrine of emancipation».

[2] The idea that «humanism» could be understood as a broader in both time and space tenet developed in different cultures and civilizations including these of ancient East was introduced in the works of Nicolaus Konrad [Конрад 1974: 283–289]. Linnart Mäll has developed that idea in the theory of humanistic base texts [Mäll 2005: 175–192].

[1] On the appropriateness of interpreting the Buddhist concept of dharma through modern concept of «culture» see [Mäll 2005: 8–12]. On this matter, see also my own work [Läänemets 2003: 102–107].

truth of the cessation of suffering» (*duḥkhanirodha*). In Buddhist doctrine of emancipation, a number of specific concepts and terms are used, and these can be divided into three classes, to distinguish three aspects of doctrine of emancipation: terms based on the verb root «to awaken» (*bodhi, saṃbodhi, abhisaṃbodhi* etc.); terms expressing the meaning «cessation» (*nirvāṇa, nirvṛtti*, *nirodha*); and terms based on the verb root *muc* «to release» (*vimokṣa, vimukti, nirmocana*).

2.2. All of these are implemented on three levels: the (human) individual (*pudgala*), the realm of sentient beings (*sattvadhātu*) and the level of going beyond the world (*lokottara*). On this classification the three-level model for the interpretation of Buddhist humanism – individual, universal and transcendental humanism – is based.

2.2.1. Individual humanism refers to the traditional Buddhist path of spiritual development, the objective of which is to free the individual from suffering. This concentrates on the individual, and is formulated in the original Buddhist doctrine emancipation as the eightfold path contained in the fourth noble truth. This requires that the individual make personal effort, accept a definite world view, certain behaviour and lifestyle and spiritual exercises, and culminates in the achievement of the Buddha state. As a personality type, the person who performs this ideal is *arhat* («the one who has attained the Buddhahood»), and in the Mahāyāna texts also *pratyekabuddha* («Buddha for oneself»). Here the concept of humanism is expressed primarily in the truth that the unique opportunity of being born as a human being should be used at least in order to improve one's own condition, and ideally to achieve complete freedom from suffering. This, however, also contains the universal and transcendental aspects of humanism. Firstly, in the obligation to pass on the tradition, or in Buddhist rhetoric «to keep the Dharma wheel turning» (which is mainly considered as the task of *bhikṣus* or mendicant monks). Secondly, the influencing of others through the cultivation in one's actions of the ethics that is the basis of the spiritual path. Thirdly, the implementation of the objective of long-term evolution, since according to Buddhism, the entire chain of birth and rebirth through an uncountable number of lives in the *saṃsāra* is in the ideal sense intended for maturing and preparation for final emancipation. In performing arhat, this has been overcome, i. e. the transcendental level has been reached.

2.2.2. By universal humanism, I refer to the Bodhisattva path, which is primarily cultivated in the Mahāyāna and described thoroughly and in great detail in numerous Mahāyāna sūtras. Here it is important to emphasise the type of person who reaches the Buddha state individually – the

Bodhisattva (awakening being), who has, however, expanded the goal of release (more precisely liberation) from suffering to all sentient beings without exception, even not only to humans. The main feature of Buddhist universal humanism is uncompromising altruism – great compassion (*mahākaruṇā*). A Bodhisattva is described as an extremely active social type of person acting uninterruptedly towards the achievement of this objective and has vowed to release all creatures from suffering. The level of universal humanism is also naturally closely integrated with the other two. Individual release, with all of its practices and series of efforts, although of secondary importance on the scale of values, is nevertheless an unavoidable precondition for the implementation of the Bodhisattva ideal, i. e. universal humanism. By freeing creatures, the Bodhisattva also implements the objective of transcendental humanism – to create states of consciousness that are beyond worldly realities (*laukikā dharmāḥ*) and thus restructuring universe.

2.2.3 In speaking of transcendental humanism, I refer to the tendency in all branches of Buddhism, especially the Mahāyāna sūtras, to describe the emancipated state as a new reality, completely restructured universe, in which the laws of the ordinary universe of the unawakened mind do not apply, and the causes and conditions that generate suffering have been totally eliminated. This other type of «emancipated» universe is defined as a completely purified Buddha field (*pariśodhita buddhakṣetra*). The human type that corresponds to that level is Buddha. In its fullest sense, all Buddhist practice, encompassing both individual and universal humanism and their emancipation doctrines, involves the implementation of this transcendental objective. Nevertheless, purified Buddha fields are also described as emancipated universes in the plural. In Buddhist mythological cosmology, there are a great many of these, and they have different names and somewhat different structures. At the same time, the creation of Buddha fields is also described in the terms of individual emancipation (for instance in the well known preamble of the «*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*»), and it is emphasised that this takes place at the level of all creatures, and the basis of this process is a perceptible «here and now» reality with all innumerable universes and world systems. Thus one can conclude that the other two are also integrally represented in transcendental humanism.

3. In conclusion, one could ask whether there is a benefit in the definition and description of those three aspects of the Buddhist doctrine of emancipation as humanism, and if so, what that benefit is. I argue that the deeper awareness and implementation of the doctrines of emancipation

emphasised in Buddhism in the context of humanism could be of great benefit at our civilisation's present level of spiritual evolution, where the individual and the individual's rights are clearly overemphasised, whereas the individual's responsibility towards humankind, the evolution of life on earth and of the universe has received insufficient attention. The integration of Buddhism and modern humanism with the body of scientific knowledge could thus give a new direction to the evolution of humankind.

Bibliography

Конрад Н. И. Размышления об истории культурного и научного развития человечества // *Конрад Н. И.* Избранные труды. История. М.: Наука, 1974. С. 283–289.

Läänemets M. The Way to the Bodhisattvahood in *Gaṇḍavyūhasūtra* with Special Reference to the Term *dharmadhātu* // Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte. Münster: Ugarit-Verlag, 2003. Band 36. P. 99–118.

Mäll L. The Concept of Humanistic Base Texts // *Mäll L. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* and Other Essays. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005. P. 175–192.

J. Meador

CONTEMPLATING PERFECTION IN OZERLAG: V. E. SEZEMAN AND B. D. DANDARON, 1950–1955

On April 1st, 1963, a telegram was sent from Ulan Ude to Vilnius. It was one of many to arrive in the span of two weeks, and its text at first glance differs little from the others: «выражаю глубокое соболезновани вашей семье по поводу кончины моего друга василия эмильевича разделившего со мной трудности нашей жизни = бидии»[1].

The deceased was Vasiliy Emil'evich Sezeman (1884–1963), a philosopher with a distinguished but eventful life that took him from Finland to Petersburg, Marburg, Berlin and eventually Vilnius. The telegram's sender was Bidiya Dandarovich Dandaron (1914–1974), a Buryat philologist of Mongolian and Tibetan, as well as a Buddhist philosopher and practitioner of tantric meditation. Until his death in 1974, Dandaron worked as a researcher in the Soviet Academy of Sciences' collection of Mongolian and Tibetan manuscripts in Ulan Ude. His life was very different, but in some ways even more extraordinary and complex than Sezeman's. The only clue to their connection in the telegram is Dandaron's reference to a «shared hardship». This hardship was the only reason they knew each other, and played a central role in catalyzing their friendship. It refers to a period of several years they spent together in the Ozerlag labor camps as political prisoners, roughly 1950–1955.

This paper is part of a larger attempt to reconstruct the life Sezeman and Dandaron shared at Ozerlag, at one point the largest labor camp complex in the USSR[1]. The details of the two men's time together remain largely unknown. By some accounts, Sezeman gave lectures or led a philosophy reading group in Ozerlag [Дандарон 1997: 3]. He left the camp with a collection of manuscripts from his time there, while Dandaron left with a deeper understanding of Western philosophy. This study offers a preliminary interpretative thesis addressing the reasons for and content of the philosophical activities they shared. The core claim is that for Sezeman, philosophy became a kind of religion. Philosophical reflection became a way of attaining a kind of inner-worldly peace that bordered on other-worldly salvation. Drawing on this philosophy, Dandaron constructed a philosophical framework around his own Buddhist practice of meditation, describing and explaining it in terms similar to Sezeman's.

This accounts focuses on the palliative role of their philosophy, insofar as it dulled the pain of trying conditions. This is not the only function it served, though. Idealist philosophy challenged Marxist-Leninist claims to truth. If the picture developed below makes philosophy into a shield, it must be remembered that Dandaron and others also used it as a weapon to resist the ideological activities of the camp authorities[2]. This point will be briefly revisited at the end of the paper.

Taking a step back, the very idea of studying philosopy in a particularly harsh labor camp requires some explanation. Why not focus one's energy on the bare essentials of survival? It seems that philosophy was

[1] Vosilijus Sezemanas Papers. Fund 122, Item 55, Folder 4. Following parenthetical citations with fund and item number are also from the Sezemanas papers.

[1] This work began as a B. A. Thesis at Reed College that examined Dandaron's letters to Sezeman's step-daughter, 1956–1959. It continued as a collaborative project with Professor Lena Lencek and the support of a Reed College Ruby Grant, which funded a visit to Sezeman's archive at Vilnius University.

[2] See Dandaron's critique of materialist evolutionary theory in [Дандарон 1997], and his citation of Marx, Engels and Lenin in a petition for the return of his papers: [VSP 122–135].

itself a tool for survival, taking on a radically different meaning than it had in an academic institution. Sezeman wasn't inventing new ideas in the camps; he drew on his long career of teaching philosophy. What changed was a focus on certain subjects, as well as the *use* he made of them. The philosophy Sezeman had spent his life teaching in universities became the basis for a mental and emotional survival kit. Understanding this repurposing requires understanding a little more about the nature of the camps.

In an adroit petition for the return of a set of notes confiscated by camp guards, Dandaron concluded his argument with a claim for the importance of scientific study in maintaining discipline among prisoners: «Но даже если признать, что научная работа в условиях лагерной жизни не может обеспечить такой уровень знания, который необходим для квалифицированного специалиста, то все же нельзя отрицать того, что регулярный умственный труд, удовлетворяющий человека с духовными запросами, оказывает на него дисциплинирующее влияние и поддерживает его в борьбе с низшими животными инстинктами, толкающими его на путь преступности и безнравственности» [VSP 122–135].

While this text was written for an official audience and cannot be read at face value, it is still in parts an accurate description. Doing science would have helped cultured (political) prisoners distance themselves from the «bestial» amorality of the common criminals. As it was, the camps often served to drag people down in the struggle for survival, and anxiety about losing his moral compass appears more than once in Dandaron's writing. In his last work, written once again from imprisonment, Dandaron calls the camps «университеты по практическому обучению преступности. Выходят же все оттуда законченными ворами, убийцами или доносчиками» [Дандарон 2006: 160]. Against an institution that brought out the worst in people, both Dandaron and Sezeman lived a counter-institution, a university without classrooms that helped its participants maintain their humanity through philosophy. Sezeman seems to have selected his philosophical subjects with this in mind.

Although it was based in earlier work, Sezeman's philosophy in the camps should be seen as distinct from the rest of his career. Most of his published works relate to logic, but his manuscripts from the camp hardly mention logic at all. Instead, he discusses aesthetics and ethics as well as philosophy of the body or organism [VSP 122–97, 122–98, 122–95]. The significance of ethics and aesthetics probably lies in the fact that they concern the things most threatened in the camps-morality and beauty. His interests in biology are more puzzling. He wrote at least one substantial text dealing with the relationship between organisms and their their environments[1]. He also translated Aristotle's treatise on the properties of living beings («On the Soul») into Lithuanian during this time, supposedly recalling the text from memory [Botz-Bornstein 2006: 18]. From what Sezeman wrote, it seems his interest was in the body's limited capacity to insulate itself from change – he writes of life as a constant struggle between an organism and a hostile environment [VSP 122-98: 60–62]. This is an accurate description of his environment, but another layer of its meaning emerges through an overarching theme that links it to ethics and aesthetics: imperfection and perfection.

For Sezeman, following Plato and Aristotle, imperfect being is subject to decay and death, while perfect or absolute being stands above it [Ibid.] Crucially, this relationship is not symmetrical. Perfect being is self-sufficient and whole, while imperfect being has no independent existence-it is the absence of perfection, the shadow of real being rather than an equal force opposing it. Both Dandaron and Sezeman speak of evil as «privation of good», thereby granting it only temporary, phenomenal existence.

Sezeman saw perfection as a necessary component of all serious philosophies, and particularly of religious philosophy: «...нет ни одного философски развитого религиозного учения, в котором противоположность совершенного и несовершенного бытия, а вместе с тем и их внутренняя связь не играла существенной [роли]...» [Ibid.: 54].

For Sezeman, then, the internal connection between perfect and imperfect being plays a central role in religion, as well as philosophy. This makes the difference between the two less clear, as both emphasize that the imperfection of worldly life draws our sights upward – to the transcendent perfection of the next world: «В религиозно-метафизических учениях <...> господствует почти повсюду убеждение в том, что бренность и конечность земной жизни свидетельствует о ее внутреннем несовершенстве и что лишь преодоление этого несовершенства может освободить человека от обреченности смерти и обеспечить подлинное бессмертие» [Ibid.: 62].

The finitude and frailty of human life, the basic condition of the body itself, is not only an impediment to be overcome, it leads to something that exceeds its absence. In other words, the goal of religion (as well as Sezeman's philosophy) is not simply a negative *freedom from* suffering, but also a positive *freedom to* attain a higher state of being: «…свобода

[1] It is described in VSP 122–98 as the «first section of this work», which starts on page 60. The fragment 122–95 may be a part of this.

от чего находит свое завершение и получает нравственно религиозный смысл в свободе к чему, в определяющей и оправдывающей человеческое бытие высшей цели» [VSP 122-96: 6].

One of the best ways to reach the perfect was through beauty, and particularly «spiritual beauty» that arises through the process of rational contemplation (Greek *theoria*) [Ibid. 122-85: 7–8]. This beauty is the revelation of the underlying universal order that connects particulars, the moment when parts become a whole. Sezeman posits an inner faculty of intuition to do this work, and indeed he sees intuition as our closest contact with perfection [Ibid.]. Dandaron adopted this doctrine of intuition, radically strengthened it, and ultimately saw it as the ability activated through meditation. He even used intuition to explain how yogic powers affected changes in the material world.

While both Sezeman and Dandaron saw intuition as a window on the perfect, they differed in their approaches to it. Dandaron seems to have meditated regularly in the camps, and his study of philosophy mostly served his practice, explaining it but not replacing it. Sezeman was less overtly religious, and probably found something similar to meditation in philosophical *theoria* – the highest means of unlocking spiritual beauty. Part of what Dandaron found in meditation, Sezeman found in the beauty of philosophy itself.

While Sezeman gave him a new vocabulary for his religious practice, this was not the only thing Dandaron took away from the camps when he left. After all, by 1956 he had spent most of his adult life in an environment where human life was a cheap and expendible commodity. This was great evidence for the reality of suffering and samsara, but it also suggested certain views of the self. Believing in a pure, higher self, independent from its social and material environment, makes surviving in and remaining independent of a terrible environment much easier. Dandaron's lasting beliefs in the central Buddhist philosophical debate on the self were probably informed by his camp experience.

The Buddhist doctrine of anatta or anatman denies the existence of atman, something like an eternal soul that passes between incarnations. However, the potential existance or nonexistence of other metaphysical entities, like a person or self, produced a wide variety of positions – after all, there must be *something* to reincarnate. In his letters, drawing on a Vedantized history of Buddhist philosophy, Dandaron used the term «atman» for his transcendental subject [Дандарон 1997: 76–79, 103–105]. He recognized this word as problematic, but used it anyway for lack of a better term [Там же: 103]. Later, in a 1968 essay, he began calling it the индивидуальное *Я* (individual self. – *J. M.*), but upon publication he was nevertheless accused of harboring atman by several Buryat lamas [Там же: 43]. In this essay he briefly considers the account of the self from the classic dialog «Milinda-panha», and immediately rejects it: «Естественно, что если *Я* есть только непостоянные связи причин и следствий, тела и духа, то когда они исчезнут, не будет ничего, что освобождается. Тогда самоубийство будет являться самым лучшим способом избавления от страданий. Свобода становится смертью» [Дандарон 2006: 51].

If a stable metaphysical self does not exist, then any kind of death becomes a quick and easy way to nirvana. More than ten years after his release, suicide remains an option that must be methodically rejected, by refusing to see death as the end.

For both men, a way of thinking linked to both religion and philosophy was part of what helped them overcome the camps' challenge to the very value of life. Sezeman did philosophy because the unfolding of its structure brought his mind closer to perfection. Dandaron found something similar in a combination of philosophical reflection and meditative practice, which gave him a place to rest above the empirical fray in the light of perfect, unchanging being.

On a final speculate note, I want to return to the discussion of philosophy's critical role. For Dandaron and Sezeman, philosophy provided more than withdrawal from the world – it was a tool that allowed them to actively resist and undermine Marxism-Leninism. Perhaps suprisingly, this fighting spirit was rejected by many who also rejected atheism and materialism. Radical conversion experiences were a natural if unintended consequence of the Gulag system, and produced a whole genre of religious experiences recorded in survivors' memoirs. Some felt so much gratefulness for this experience that they saw loss of freedom as «the most profound and significant experience in their lives» [Mihajlov 1977: 105]. These experiences drew on a lineage of mysticism that saw the physical world as the spirit's prison. Understandably, viewing one's time in a prison camp as a spiritual test would make life more bearable, but it risks justifying the camps as a means to a higher goal. It is impossible to blame those who found peace this way, but one may still hold out hope that others found a mean, or a middle path, between the extremes of embracing suffering and hopeless struggle. It seems that Sezeman and Dandaron, and perhaps many more, did just this.

Bibliography

Дандарон Б. Д. Избранные статьи. Черная Тетрадь / Материалы к биографии. История Кукунора. Сумпа Кенпо / Авт.-сост. В. М. Монтлевич. СПб., 2006.

Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике. СПб., 1997.

Botz-Bornstein T. Vasily Sesemann: Experience, Formalism, and the Question of Being. Rodopi, 2006.

Mihajlov M. Mystical Experiences of the Labor Camps // Kontinent 2. Anchor Books, 1977. P. 103–131.

[VSP] Vosilijus Sezemanas Papers. Fund 122. Personal Collections. Vilnius University, Manuscript Department.

Синология

Е. А. Васильева

СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ В КИТАЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ XIX в. (на примере «Семейных поучений» Цзэн Гофаня)

На основе культа предков и принципа «сяо» (сыновья почтительность) в Китае постепенно сформировался и культ семьи [Васильев 2001: 125]. Семейные ценности китайского общества формировались под влиянием конфуцианства.

Знаменитые в китайской литературной традиции «Семейные поучения» Цзэн Гофаня являются образцом формирования этических идеалов и норм в современной семье [Цзэн Гофань 2006]. Ведь Цзэн Гофань известен не только как подавитель тайпинского восстания, организатор политики «самоусиления», но и как автор множества педагогических, литературных произведений. На примере «Семейных поучений» (*цзя шу* 家书) Цзэн Гофаня можно проследить трансформацию традиционных конфуцианских ценностей и семейных идеалов.

Впервые «Семейные поучения» были изданы в 1876 г. в составе «Полного собрания сочинений князя культурной правильности Цзэн Гофаня». Содержание «Семейный поучений» чрезвычайно богато, содержит около 330 записок, которые относятся к четырем основным разделам, каждая запись сопровождается точной датой ее написания:

1. Самосовершенствование (*сюшэн цюаньсюе* 修身劝学).
2. Ведение семейных дел (*чицзя лицай* 持家理财).
3. Управление армией / государством (*чжицзюнь вэйчжэн* 治军为政).
4. Умение быть в мире со всеми людьми (*цзяою чуши* 交友处世).

Записки написаны не только кропотливо, но и продуманно. О них с уважением высказывались такие известные в истории Китая люди, как Лян Цичао, Мао Цзэдун и др.

В данной статье мы наиболее подробно остановимся на втором разделе «Семейных поучений» Цзэн Гофаня – «Ведение семейных дел», который, собственно, и отражает всю полноту и сущность воззрений мыслителя на семейные ценности и нормы китайского общества.

Цзэн Гофань воспитывался в традиционной конфуцианской традиции, поэтому и семейные ценности закладывались в него с самого детства. И дедушка Цзэн Гофаня – Цзэн Синган, и его отец – Цзэн Чжутин были *шэньши*. Они оказали влияние на становление его характера и сформировали его взгляды – не только на семейные отношения, но и на вопросы образования, политики, экономики и т. д.

Цзэн Гофань в своих записках вспоминает:

«Мои отец и дед были образованными людьми. Они часто повторяли: “Для того чтобы мужчина стал самостоятельным, у него должен быть непреклонный дух”« [Цзэн Гофань 2008: 59].

Уклад семьи тоже закладывался с древности. Вот что писал об этом Цзэн Гофань:

«Семья, которая просыпается рано, успеет собрать урожай и будет процветать. Семья, которая просыпается поздно, не успеет собрать урожай, в ней наступит упадок» [Там же: 76].

В данном высказывании содержатся две очень важные мысли. Первая касается важности распорядка дня, т. е. непосредственно дисциплины, которая формирует характер и взгляды каждого члена семьи. Вторая касается, хоть и косвенно, такого момента, как важность занятия земледелием, что является яркой характеристикой конфуцианских традиций.

Одной из важных основ социального порядка, по Конфуцию, было строгое повиновение и послушание старшим. Эта традиция со временем только укрепилась:

«Если младший брат не слушается старшего, а старший не отвечает младшему, то судьба семьи нерадостна. Более того, ее ждет разлад» [Там же: 60].

И сам Цзэн Гофань был ярким примером хорошего старшего брата, и даже сам писал об этом:

«Братья Цзэн (Цзэн Гофань и Цзэн Гоцюань – *E. B.*) взяли Тяньцзин (во время подавления тайпинского восстания (1850–1864). – *E. B.*) и получили высшую награду. Если бы хоть один из них допустил разногласие в семье, разве можно было предположить такую ситуацию [с награждением]?» [Там же: 60].

Для мыслителя имело огромное значение соблюдение традиций, распределение обязанностей в семье. Он требовал от всех членов семьи, независимо от пола, возраста, положения в обществе, всегда быть почтительным по отношению к старшим, трудолюбивым, выполнять свои обязанности с удовольствием и строго соблюдать установленные традиции. Фактически основные положения «семейных поучений» базируются на принципе «три устоя, пять постоянств» (*сань ган у чан*)[1].

Цзэн Гофань считал, что нужно с детства приучать к труду, избегая привыкания к роскоши и надменности. Он предложил конкретную программу по формированию и развитию семейных норм, которая состоит из отдельных правил, общих для всех членов семьи, и частных, соблюдение которых различалось по половому признаку. Для мужчин выделяются следующие принципы.

1. Управление, контроль (*кань* 看) над ситуацией в семье.

2. Воспитывать через чтение книг (*ду* 讀). Изучение Пятикнижия (*у цзин*) и Четырехканония (*сы шу*) являлось обязательной составляющей конфуцианского воспитания.

3. Создавать / нанимать / заказывать (*се* 寫). Решение текущих дел, связанных с приобретением необходимых товаров и услуг, также входило в обязанности мужчины.

4. Быть деятельным / активным (*цзо* 作).

Правила, выполнение которых обязательно для женщин, заключается в следующих принципах:

1. Быть непритязательной, простой (*цу* 粗).

2. Быть экономной, практичной (*си* 細).

3. Уметь шить одежду (*и* 衣). В выборе одежды Цзэн Гофань был непритязательным, ему нравилось то, что было сшито женой и невесткой.

4. Уметь приготовить еду (*ши* 食).

Мыслитель отмечает, что ни при каких обстоятельствах нельзя забывать о своих обязанностях и тем более о семейных традициях. Он выделяет конкретные правила, которые являются общими и обязательными для соблюдения всеми членами семьи.

---

[1] «Три устоя» (*сань ган*) включают в себя взаимоотношения между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой; «пять постоянств» (*у чан*) – «гуманность» (*жэнь*), «справедливость» (*и*), «соблюдение ритуальных норм» (*ли*), «разумность» (*чжи*), «верность» (*синь*).

1. Заниматься, учиться, стремиться к новому, совершенствоваться (*ду шу* 讀書).

2. Выращивать овощи (*чжун цай* 種菜).

3. Разводить рыбу (*ян юй* 養魚).

4. Разводить свиней (*ян чжу* 養豬).

5. Рано вставать по утрам (*цзао ци* 早起)

6. Подметать пол, убираться (*са сао* 洒掃).

7. Искренне приносить жертвы предкам (*цяньчэн цзицзу* 虔誠祭祖).

8. Быть патриотом (*му сян* 睦鄉) [Цзэн Гофань 2006: 115–116].

Половина из указанных общих условий относится к бытовой сфере: ведение домашнего хозяйства, разведение домашних животных. Остальная часть посвящена духовной сфере, которая заключается в выражении своей почтительности и уважения к предкам, к родине.

Цзэн Гофань придерживался мнения о том, что доминирующая роль в семейной жизни принадлежит мужчине. Он подчеркивал те качества, которые должны быть присущи мужчине как главе семьи, например, практичность, умение управлять, контролировать и т. д. В то же время принципы для женщин касаются в основном хозяйственной сферы (ведение домашнего хозяйства, умение шить, готовить). Это и соответствовало традиционным конфуцианским представлениям о порядке в семье.

Что касается отношения к родителям, то на этом моменте стоит остановиться особо. Родители в Китае, как и в любой другой культуре, выступают важным связующим звеном между ребенком и внешним миром. Степень глубины этой связи дает индивиду свободу выбора и определенную уверенность в себе и будущем. Связь со своими предками, с корнями является основой основ, той платформой от которой идет развитие человека во всех направлениях — моральном, нравственном, духовном и т. д. Поэтому уважение и почитание родителей выступает в качестве обязательного условия существования человека в социуме.

В китайской культуре важным является не только почитание родителей при жизни, но и оказание им посмертного уважения. Соблюдать траур по каждому из родителей необходимо три года, вне зависимости от должности, сословия человека. Цзэн Гофань нарушил эту традицию, за что и был осужден некоторыми своими соотечественниками, включая современных историков. Однако он сделал это из чувства патриотизма и долга перед родиной: в период соблюдения траура он организовывал подавление тайпинского восстания.

Важным конфуцианским принципом выступает долг (*и*). Долг – достаточно широкое понятие, которое включает в себя долг перед государством, родителями, братьями, детьми. С другой стороны, долг – это внутреннее чувство, которое позволяет поступать в соответствии с моральными нормами общества. Кроме того, понятие долга влечет за собой стремление к самосовершенствованию. При выборе спутника жизни также необходимо руководствоваться чувством долга, а не эмоциональной составляющей отношений. Часто жена выбиралась родителями.

Наряду с долгом Цзэн Гофань упоминает и гуманность (*жэнь*). Она понимается им прежде всего как любовь ко всему живому, что соответственно ведет за собой отсутствие эгоистических помыслов.

Размышлению о гуманности у Цзэн Гофаня предшествуют соображения, касающиеся природы человека:

«Все вещи имеют великий корень. Знать себя и не испытывать гуманности по отношению к людям, любви к вещам означает забвение великого корня, потерю своего пути» [Цзэн Гофань 2006: 102].

«В домашних делах нужно быть бережливым, экономным, именно это дает преимущества. Нужно уметь отказаться от дурных привычек, чтобы увидеть суть вещей» [Цзэн Гофань 2008: 66].

Записки представляют собой оригинальный источник сведений о семейных ценностях китайского общества.

Семейные нормы, предложенные Цзэн Гофанем почти два века назад, включают в себя предшествующий опыт китайской цивилизации и остаются актуальными и в наши дни. Безусловно, его идеи, касающиеся установления взаимоотношений в семье, сложились в рамках традиционных устоев китайского общества и полностью подчиняются конфуцианской этике.

Конфуцианство сформировало ценности, которые сохранялись и почитались на протяжении всей китайской истории, что естественно, подтверждает роль конфуцианства как господствующего направления.

Цзэн Гофань следует традиционным идеям об универсальности принципов воспитания. Основными из них являются строгая дисциплина, уважение и почитание, трудолюбие, распределение обязанностей. Он предлагает рассматривать укрепление семейных традиций в качестве одной из составляющих ступеней личного самосовершенствования каждого члена семьи.

Литература

Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001.

Цзэн Гофань. Цзэн Гофань цзяшу (Семейные поучения Цзэн Гофаня). Пекин, 2006.

Цзэн Гофань. Цзэн Гофань юйлу (Высказывания Цзэн Гофаня). Пекин, 2008.

А. Д. Зельницкий

ПОПУЛЯРНЫЕ ВЕРОВАНИЯ КАК ТРАНСЛЯТОР ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ И НОРМ В КИТАЕ

В данной статье под словосочетанием «традиционные ценности и нормы» будет пониматься тот круг добродетелей, который связан с системой нравственных установок конфуцианства. В первую очередь, это так называемые «пять постоянств» (*у чан*, 五常), куда входят «человеколюбие» (*жэнь* 仁), «долг-справедливость» (*и* 義), «ритуал» (*ли* 禮), «разумность» (*чжи* 智) и «верность» (*синь* 信), которые с периода Хань (206 до н. э. – 220 н. э.) рассматриваются в качестве основы всей нравственности. К ним следует добавить такие важные нравственные категории, как «культурность» (*вэнь* 文), «верность / преданность» (*чжун* 忠) и, конечно же, «сыновняя почтительность» (*сяо* 孝).

Тема популярных верований в Китае, к сожалению, не слишком хорошо представлена в отечественной науке. Есть очень небольшой круг авторов, которые так или иначе этой темы касались, начиная с В. М. Алексеева и заканчивая Е. Б. Поршневой, Э. С. Стуловой, Л. С. Васильевым и К. М. Тертицким. Между тем она весьма интересует исследователей в зарубежных научных школах и традициях. Лидируют среди них англо-американские ученые, на втором месте стоят ученые Франции и Германии. И естественно, что исследованием явлений, обозначаемых здесь термином «популярные верования», заняты китайские ученые.

Прежде чем перейти к проблеме, вынесенной в заглавие, хотелось бы обозначить круг вопросов, связанных с изучением самого комплекса популярных верований. Ведь если не определить, что именно входит в данный комплекс, невозможно будет понять, в каком смысле он может рассматриваться как транслятор нравственных норм, которые хоть и являются традиционными, но связаны прежде всего с представлениями элиты.

Для начала стоит заметить, что в Европе и США данный комплекс носит название «китайская народная религия» (Chinese popular religion, la religion populaire), а в Китае он имеет сходное обозначение *минь цзянь синь* 民間信, т. е. «народная вера». В отечественной литературе гораздо чаще можно встретить словосочетание «простонародные верования», хотя термин «народная религия» тоже иногда встречается. Недавно М. Е. Кравцовой было предложено словосочетание «популярные верования» [Кравцова 2004: 499].

Наибольшая сложность, с которой сталкиваются все исследователи в данной области, связана с определением границ самого феномена. Само слово «народный» весьма неоднозначно, потому что неясно, какие именно слои общества и социально-политические институты следует считать «народными». Как указывает Стивен Тайзер в своей обзорной статье, которая так и называется – «Народная религия» («Popular Religion»), существуют три точки зрения на то, чем же является эта «народная религия».

Одна точка зрения связана с принятием во внимание традиционного конфуцианского взгляда, согласно которому, есть две несовпадающие традиции: традиция «благородных мужей» (*цзюньцзы*, 君子) и традиция «мелких людишек» (*сяожэнь*, 小人). Соответственно, одни поклоняются истинным божествам, а другие – всяческим демонам[1]. Такой подход подразумевает под словом «народ» именно простонародье и в качестве предмета своего рассмотрения имеет в виду верования, распространенные в низах общества.

Второй подход трактует «народную религию» достаточно широко. Он подразумевает «народ» как популяцию или все население. В рамках этой трактовки «народная религия» рассматривается как совокупность «общественных практик и ритуалов», не связанных с каким-то одним слоем общества.

Наконец, третий подход подразумевает рассмотрение «народной религии» как зоны конфликта различных социальных слоев, государственных институтов и простых людей.

Все эти три подхода представлены в западной синологии уже значительное время [Teiser 1995: 378–395].

[1] Надо сказать, что традиция деления божеств на «правильных» (*чжэн*, 正) и «неправильных» или просто «вредных» (*се*, 邪) в трансформированном виде сохранилась до сих пор в номенклатуре божеств и в обозначении вредных с точки зрения государства религиозных движений.

Кроме этого, давно наметились и два главных пути исследования «народной религии»: исторический и антропологический. Пионером антропологического изучения на Западе надо, конечно, считать де Гроота, что наиболее ярко проявилось не столько в его гигантской «Религиозной системе Китая», сколько в его работе, посвященной праздникам годового цикла в Амое [de Groot 1889]. В нашей стране на этом поприще работали В. М. Алексеев, хотя его больше интересовали темы, связанные с простонародным искусством, И. Г. Баранов и некоторые другие авторы. Ведущим специалистом в этой области на Западе сейчас является Стефан Фейхтванг, работающий на тайваньском материале и написавший в 2001 г. важную обобщающую работу «Народная религия в Китае. Имперская метафора» [Feuchtwang 2001].

Второе направление связано с историческим изучением «народной религии», опирающимся на доступные источники, круг которых довольно велик. Они включают в себя как официальные свидетельства и записки региональных книжников, так и образцы литературы, непосредственно связанной с почитанием тех или иных божеств. Данное направление распадается на исследование истории отдельных культов и на рассмотрение роли администрации и представителей культурной и политической элиты в формировании комплекса «народной религии».

Оба эти направления, естественно, имеют определенные ограничения, связанные, в первом случае, с тем, что исследователь имеет дело с синхронной ему по времени ситуацией, а во втором – с тем, что многие свидетельства, связанные с так называемыми «низовыми верованиями», исходящие от представителей культурной и политической элиты, прошли некоторую «обработку». Тем не менее, с конца 1970-х гг. эти исследования начинают приносить заметные плоды, значительно меняя наши представления о «китайской народной религии».

Довольно рано выяснилось, что, несомненно, речь идет о весьма изменчивом во времени и пространстве предмете. Изучение истории культов показало, что смысловое наполнение их менялось довольно значительно – при том, что обозначения божеств оставались прежними. Это относится и к культу Вэньчана 文昌, изученному Т. Ф. Климаном [Kleeman 1993: 30–74], и к культу *чэнхуанов* 城皇, исследованному В. Хэнсен и Д. Джонсоном [Hansen 1993: 75–115; Johnson 1995: 363–457], и ко многим другим, например, к культу бога богатства – *цайшэню* 才神.

Кроме того, важным итогом исследований роли государственных институций в формировании данного комплекса стала монография

В. Хэнсен «Смена божеств в средневековом Китае», где рассматривается ситуация в эпоху Южная Сун (1127–1279), и которая убедительно показывает, что представители администрации принимали самое активное участие в самом процессе формирования системы государственно одобренных культов, и что последнее слово в вопросе статуса того или иного божества оставалось за императором [Hansen 1990]. Стоит оговориться, что пока это единственное монографическое исследование на данную тему, других исследований такого же масштаба для иных эпох еще не проводилось. Поэтому на настоящий момент достаточно полно описана только ситуация Южной Сун. Однако в исследованиях других авторов, связанных с историей культов и формированием традиционных образов божеств, также говорится о важной роли императоров и двора в их возникновении. Достаточно будет упомянуть книгу Д. Элиасберг, посвященную формированию литературного образа Чжункуя 鍾馗, в которой она указывает, что самые первые упоминания об этом божестве связаны с танским ритуалом поощрения при императорском дворе, в процессе которого отличившемуся чиновнику вручался альбом с изображениями божеств, среди которых был и Чжункуй [Éliasberg 1976: 24–25].

Эти факты говорят о стремлении императорского двора не только контролировать довольно аморфный комплекс, но и участвовать в его формировании. Объяснение этому можно видеть не только в характерном для традиционной политической культуры понимании центральной власти как верховной контролирующей инстанции, но и в понимании фигуры императора как опосредующей мир духов и людей, и фактически как «миродержца».

Очень важным аспектом, получающим новое освещение в данных исследованиях, является титулатура божеств и их группировка. После того как были описаны процессы, характерные для Южной Сун, стало окончательно понятно, что ведущую роль в наделении титулом играла центральная власть, и что это не носит стихийного характера.

В связи с этим получает несколько новый смысл само восприятие божеств как чиновников. То есть получается, что это не только и не столько нечто стихийное, связанное с обожествлением власти в народе, а результат вполне целенаправленной работы. Здесь важен тот аспект, который был особо подчеркнут Фейхтвангом. Разбирая вопрос о возможной аналогии китайских популярных божеств христианским святым, он отмечает, что они никогда не описываются как борцы или мученики за веру, но всегда преподносятся как образцы лояльности

[Feuchtwang 2001: 3–6]. Здесь, несомненно, проявляется характерное для представителей конфуциански настроенной элиты стремление к «воспитанию народа». Об этом же говорит и то, что в своих жизнеописаниях божества преподносятся как носители основных конфуцианских добродетелей. Это верные своему господину слуги, как Гуань ди 關帝, добродетельные невестки, как Дянь му 電姆 или Кэнсань няннян 伉三娘娘, или просто добродетельные личности, как Нефритовый император (Юй хуан 玉皇). То есть при помощи жизнеописаний популяризировались некие образцы добродетельного поведения, что, конечно, было весьма эффективно.

Не менее важную роль играли и повествования о «земном узилище» (*диюй*, 地獄). Литература, посвященная этой части китайского мифологического мироздания, начала приобретать свой привычный облик приблизительно с X в., а точнее, с появления «Сутры десяти царей» (*Ши ван цзин* 十王經), где была предложена схема из десяти «узилищ», в которых отбывают наказание за различные проступки, характеристика которых недвусмысленно свидетельствует о том, что все они, так или иначе, связаны с конфуцианскими представлениями о добродетельности [Баранов 1999: 233–284; Teiser 1988: 433–464].

Наконец, важной составляющей популярных верований являются популярные практики, такие как изготовление «священных жилищ» (*линфан* 靈房), а также сжигание ритуальных денег. В рассматриваемом аспекте данные практики являются не чем иным, как формой выражения важнейшей конфуцианской добродетели – сыновней почтительности (*сяо* 孝).

Несомненно, комплекс популярных верований нельзя рассматривать исключительно с точки зрения его связи с пропагандой нравственных ценностей, но также несомненно и то, что данный аспект ни в коем случае нельзя упускать из внимания при анализе этого сложного явления китайской духовной культуры.

Литература

Баранов И. Г. Верования и обычаи китайцев. М.: Муравей-Гайд, 1999.

Кравцова М. Е. История искусства Китая. СПб.: Лань, ТРИАДА, 2004.

Éliasberg D. Le roman du pourfedeur du démons. Paris: Collége de France / Institut des hautes Études Chinoises, 1976.

Feuchtwang S. Popular Religion in China. The Imperial Metaphor. Surrey: Curzon Press Richmond, 2001.

Groot J. J. M. de. Les fêtes annuellement célébrées a Émoui. Paris: Musée Guimet, 1886.

Hansen V. Changing Gods in Medieval China 1127–1277. Princeton, 1990.

Hansen V. Gods of Walls: A Case of Indian Influence on Chinese Lay Religion? // Religion and Society in T'ang and Sung China / Ed. by P. B. Ebrey, P. N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. P. 75–115.

Johnson D. The City-God Cults of T'ang and Sung China // Harvard Journal of Asiatic Studies (1985, December). Vol. 45. No. 2. P. 363–457.

Kleeman T. F. The Expansion of the Wen-ch'ang Cult // Religion and Society in T'ang and Sung China / Ed. by P. B. Ebrey and P. N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. P. 30–74.

Teiser S. F. Having Once Died and Returned to Life: Representations of Hell in Medieval China // Harvard Journal of Asiatic Studies (1988, December). Vol. 48. No. 2. P. 433–464.

Teiser S. F. Popular Religion / The Journal of Asian Studies (1995, May). Vol. 54. No. 2. P. 378–395.

Р. М. Зиганьшин

«ШКОЛА ВОЕННОЙ ФИЛОСОФИИ» (БИНЦЗЯ) ОБ УПРАВЛЕНИИ ГОСУДАРСТВОМ В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЕ

В отличие от других регионов мира, только в традиционном Китае военная мысль вылилась в самостоятельное философское направление. Она получила там название *бинцзя* («школа военной философии»). Эта школа создала учение о военном искусстве как одной из основ социальной регуляции и выражении общекосмических законов. Известно более пятидесяти мыслителей этой школы, разделенных на четыре группы, в соответствии с их специализацией: стратегия и тактика; расположение войск на местности; временные и психологические условия войны; боевые приемы [Кобзев 1994: 23]. В канонический свод этой школы, окончательно сложившейся при династии Сун в конце XI в., входят семь трактатов (отсюда название канона – «Семикнижие»). Согласно традиционной хронологии, эти трактаты располагаются в следующем порядке:

«Сунь-цзы бин фа», или «Сунь-цзы о военном искусстве» (Чуньцю, VI–V вв. до н. э.).

«У-цзы бин фа», или «У-цзы о военном искусстве» (Чжаньго, IV в. до н. э.).

«Сыма фа», или «Правила Сыма» (Чжаньго, IV в. до н. э.).

«Вэй Ляо-цзы» (Чжаньго, IV в. до н. э.).

«Лю тао», или «Шесть секретных учений» (Вэй – Цзинь, III–IV вв. н. э.).

«Сань люэ», или «Три стратегии» (Суй, VI–VII вв. н. э.).

«Ли Вэй-гун вэньдуй», или «Диалоги ли Вэй-гуна» (Тан, VII в. н. э.).

В ту же эпоху данные трактаты вошли в число обязательных предметов при сдаче государственных экзаменов для поступления на военную службу. В связи с этим был произведен отбор наиболее авторитетных комментаторов. Таких комментаторов оказалось десять: вэйский Цао-гун (155–220); лянский Мэн-ши (первая половина VI в.); танские Ли Цюань, Ду Му (803–852), Чэнь Хао, Цзя Линь; сунские Мэй Яо-чэнь (1002–1060), Ван Чже, Хэ Янь-си, Чжан Юй. К этим комментаторам также присоединяют Ду Ю (умер в 812 г.) [Конрад 1995: 20–22]. Эти источники и являются до настоящего времени основой изучения военной мысли Древнего Китая. Столь характерная для Китая традиция комментаторства как особого вида интеллектуальной деятельности затронула и военные трактаты.

В истории человечества на заре цивилизаций военная элита, как правило, была и правящей элитой. Правитель гражданский одновременно был и полководцем. Это отнюдь не означало, что он к гражданскому управлению обществом подходил точно с такими же мерками и принципами, как и к управлению военному. Гражданские и военные начала, согласно мировоззрению людей раннеисторического периода, было принято строго разделять. Правитель, в случае необходимости возглавить войско во время войны, ритуально входил в некое социально-психологическое состояние, носившее мистический характер, а после заключения мира ритуально же из него выходил. В качестве примера можно привести словесные формулы американских индейцев: «вырыть топор войны» или, напротив, «закопать топор войны и раскурить трубку мира».

В традиционном Китае также было принято четко разделять военные и гражданские начала; они рассматривались как два колеса у одной повозки: без наличия одного из них повозка опрокинется. Это отражено уже в первом военном трактате, «Сунь-цзы». Его автор призывает правителя не вмешиваться в дела полководца, а полководца – не выполнять распоряжений правителя касательно управляемой им армии, если считает это необходимым: «Бывают дороги, по которым не идут; бывают армии, на которые не нападают; бывают крепости, из-за которых не борются; бывают местности, из-за которых не сражаются; бывают повеления государя, которых не выполняют» [Там же: 35]. У-цзы – второй по значимости авторитетный военный классик – говорит об этом так: «В древности Чэн Сан развивал у себя гражданское начало и забросил военное дело; этим он погубил свое государство. Ю Ху полагался во всем на многочисленное войско и ценил одну храбрость; этим он утратил свои родные храмы. Мудрый правитель, учась на этом, непременно у себя в стране развивает гражданские начала, а против внешних врагов держит наготове свою воинскую силу» [Там же: 317].

В. В. Малявин считает, что китайская наука стратегии отнюдь не ограничивалась рамками военной теории: в действительности она была выражением глубочайшей, пронизывающей всю китайскую культуру жизненной ориентации именно на сосуществование людей [Малявин 1999: 8].

У гражданского и военного начала – своя собственная природа, свои особые функции и свое предназначение. Вэй Ляо-цзы считает, что «в войне воинское начало – рассада, гражданское – семя. Воинское начало – наружная сторона, лицо; гражданское начало – внутренняя сторона, изнанка. Если уметь разбираться в этих двух началах, можно знать победу и поражение. Гражданское начало есть то, посредством чего видят, где выгода и где вред, различают, где благополучие и где опасность. Воинское начало есть то, посредством чего отражают сильного противника и делают могучим наступление и оборону» [Конрад 1995: 181].

По мнению А. А. Маслова, гражданское служит синонимом внутреннего, а военное – внешнего, используемого для решения внешних проблем [Маслов 1996: 114]. Столетиями Поднебесная империя стремилась найти равновесие между двумя важнейшими антиномиями, обозначаемыми как «военное», или «боевое» (*у*), и «гражданское», или «культурное» (*вэнь*). По своей сути «вэнь» и «у» были конкретной проекцией космической связи взаимодополняющих сил инь и ян, которая приводила мир в гармонию, а государство в благоденствие... Культура – не просто выученные навыки в процессе воспитания, но сложный комплекс сочетания природных и социальных комплексов, живущих в человеке [Там же: 110]. Согласно одному из канонов тайцзицюань, «одна деревянная подпорка не удержит всей конструкции, одной ладонью не сделаешь хлопка в ладоши». Это справедливо не только для гражданской основы и боевой тренировки, но и для всех явлений в мире. Гражданское – это внутренний принцип, а боевое – это внешнее множество техники. Внешнее множество техники без

внутреннего принципа – всего лишь отвага грубого свойства. Тот, кто обладает лишь внутренним принципом без внешней техники, кто думает лишь об искусстве покоя и ничего не знает о способе ведения поединка, проиграет, едва допустив малейшую ошибку [Там же: 118–119].

Такое разделение на гражданское и военное, как считает А. А. Маслов, было в Древнем Китае также при проведении ритуальных таинств. В «военных» танцах царствовала стихия ритмичного транса, экстатического состояния. При «гражданском» танце участник, наоборот, как бы демонстрировал контроль над этой первобытной стихией, подчинялся нормам культурного, ставя их выше стихийно-природного, чинно и благородно совершал ритуальные передвижения [Там же: 147–148].

Согласно традиционному китайскому мировоззрению, любое явление рассматривается через свою противоположность. Противоположности обуславливают, поддерживают друг друга и друг из друга вытекают. Не случайно Сунь-цзы начинает свой трактат такими словами: «Война – это великое дело для государства, это почва жизни и смерти, это путь существования и гибели» [Конрад 1995: 26]. Эта мысль понятна, учитывая, что от военного дела, от развития военного начала зависело тогда само существование государства.

Развитие и совершенствование гражданского начала в государстве считается теоретикам бинцзя основой и средством развития военного начала (впрочем, как и наоборот) и даже служит средством достижения конкретных военных стратегических целей. Сунь-цзы, как и другие китайские военные классики, считает самой лучшей войной ту, когда чужое государство покоряется без сражений со всеми своими сохраненными в целости материальными и людскими ресурсами. Истинная победа, по Сунь-цзы – победа без сражений. Каким же способом осуществляется эта победа? Академик Н. И. Конрад полагает, что практически все комментаторы трактата Сунь-цзы считают орудиями бескровной победы культурный и политический престиж страны, умную и благожелательную по отношению к противнику политику и его стратегическое обессиливание [Там же: 75].

Вэй Ляо-цзы полагает, что наличие Пути у себя в стране действует деморализующе на противника, отнимает у него всякую волю к сопротивлению. Он же считает, что в государстве истинного правителя (*ван*) богат весь народ, в государстве гегемона (*ба*) богаты одни воины, в государстве, едва поддерживающем свое существование, богаты

одни знатные, в государстве гибнущем богаты только сокровищницы государя [Там же: 67]. «Путь – это когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений» [Там же: 26] – считает Сунь-цзы, самый авторитетный автор Семикнижия, рассматривая его как самый важный стратегический ресурс, необходимый в военном деле.

Таким образом, мы видим, что взгляды теоретиков школы бинцзя на государственное строительство схожи с конфуцианскими, но цели у них разные. Бинцзя рассматривает развитие гражданского начала в государстве, благосостояние и процветание общества в первую очередь как средство подчинения себе других государств. Кроме того, это мыслилось также как условие развития военного начала, уровень которого прямо пропорционален уровню развития начала гражданского.

При этом в бинцзя рекомендуется строго разделять гражданские и военные начала. Считается недопустимым распространять на армию те же методы управления, что и на государство. Комментатор Ду Ю считает главным в управлении государством закон и справедливость, в армии – тактический прием и военную хитрость. Если государь соединит в одно целое управление армией и государством, воины придут в смятение, не будут знать, как им действовать. Согласно традиционному китайскому мировоззрению, сочетание и взаимодействие гражданского и военного начал создают полноценность общества. Именно ради такой полноценности необходимо, чтобы они никоим образом не сливались друг с другом и всегда оставались противоположностями [Там же: 87].

Вэй Ляо-цзы идет еще дальше других военных классиков. Он ставит полководца вне зависимости не только от воли правителя, но и от космических законов. «Полководец наверху не зависит от неба, внизу не зависит от земли, посредине не зависит от человека. Война – орудие несчастья, борьба – противоположность добродетели, полководец – пособник смерти. Поэтому, если он ведет войну, когда это неизбежно, над ним вверху нет неба, под ним внизу нет земли, позади него нет властелина, впереди него нет противника. Войско этого человека подобно волку, подобно тигру, подобно ветру, подобно дождю, подобно грому, подобно молнии. Оно потрясает, оно непроницаемо... И в Поднебесной все трепещет» [Там же: 89]. Таким образом, он видит полководца такой самостоятельной единицей, от которой зависит далеко не только общественная жизнь.

У правителей Древнего Китая, по-видимому, было принято с пониманием относиться к такой почти полной самостоятельности полководца. Известен случай, когда ханьский император Вэнь-ди (179–157 гг. до н. э.) во время войны с гуннами инспектировал трех своих полководцев, посланных на войну с варварами. Двое из них, едва завидев приближающегося императора, бросились вместе со своими солдатами и командирами ему навстречу. Только караул одного из них – Чжоу Я-фу – вместо того, чтобы пропустить императора в лагерь, принял боевое положение и, наложив стрелы на тетивы луков, стал ждать приказа стрелять. Тогда император послал к Чжоу Я-фу посланца с извещением, что он прибыл и хочет пройти в лагерь. Только после получения приказа командующего пропустить императора караул опустил оружие и открыл ворота. Возвратившись из поездки, Вэнь-ди заявил, что настоящий полководец у него один – Чжоу Я-фу, на двух других ему полагаться нельзя [Там же: 161].

«Школа военной философии» оказала немалое влияние на правящую элиту традиционного Китая, поскольку война всегда считалась, пожалуй, самым важным государственным делом, особенно во время непрекращающихся войн эпох Чуньцю – Чжаньго. Помимо этого, она оказала влияние и на всю традиционную китайскую философию, поскольку война и военное дело были одним из способов осмысления и познания мира.

* * *

Видеть единство и противоположность гражданского и военного начала – очень сложная задача, особенно в современном мире, в котором размыта грань между этими началами. Можно сказать, что формула Клаузевица («война – продолжение политики иными средствами») в современном мире перевернулась: политика «холодной» войны (войны мирного времени) стала продолжением войны иными средствами [Зотов 1987: 14]. Это является следствием, главным образом, наличия оружия массового поражения и существующей системы международных договоров. По этой причине в настоящее время статус агрессора приобретать стало крайне невыгодно, причем не только против сверхдержав (стран, обладающих ядерным оружием). Агрессор сразу же ставится вне закона, подпадает под всевозможные санкции, операции «по принуждению к миру» и т. д. Поэтому прямую вооруженную агрессию сейчас принято скрывать под видом миротворчества, при этом «повязав кровью» в качестве союзников как можно больше других государств. Как пример можно привести вооруженную агрессию стран НАТО против Югославии, Афганистана, Ирака. Впрочем, США к этому прибегают в крайних случаях, чаще воплощая принцип Сунь-цзы «побеждать не сражаясь»: видимо, они хорошо умеют разделять гражданские и военные начала.

Не отделять друг от друга состояния мира и войны, мирные и немирные отношения, военные и невоенные виды насилия, не видеть диалектику их взаимосвязи и перехода друг в друга в политике означает потерю ориентации, принятие ошибочных решений, которые могут быть роковыми для государства. Например, когда руководство СССР, не поняв качественного различия «холодной» и «горячей» войны, реагировало на «холодную» войну в основном «по-милитаристски», втянулось в разорительную гонку вооружений, оно создало гигантскую военную машину, которая оказалась неспособной защитить страну от невоенной агрессии, что подорвало экономику и вызвало снижение жизненного уровня народа, возможность социального прорыва вперед [Серебрянников 2004: 65]. В настоящее время само понятие «война» предельно расширилось. Расширилось до того, что исчезает грань между войной и миром. Научно-техническая революция придала невиданные насильственные возможности средствам, прежде считавшимися ненасильственными (политические, информационные, психологические, идеологические и т. п.), которые у нас и на Западе стали считаться «стратегическим оружием». С помощью этого «оружия» стало возможным достигать с наименьшими издержками больших результатов, чем традиционным оружием – военной силой [Там же: 61].

Необходимо самым тщательным образом учиться у мыслителей древности, в том числе и у китайских военных классиков. Ведь о том, что случилось с СССР, предупреждал еще У-цзы в своем трактате. Наследие мыслителей школы бинцзя в настоящее время особенно актуально, и создается впечатление, что ведущие мировые державы напрямую руководствуются ее рекомендациями, и, как правило, блестяще осуществляют их на практике.

Литература

Зотов О. В. Учение Сунь-цзы о «необычной» войне // XVIII научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1987. С. 8–15.

Кобзев А. И. Бин цзя // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 23.

Конрад Н. И. Синология. М.: Ладомир, 1995.

Малявин В. В. Китайская наука стратегии. М.: Белые альвы, 1999 (Серия «Каноны»).

Маслов А. А. Социально-исторические и теоретические аспекты ушу и его роль в культурной традиции Китая / Дисс. на соиск. уч. степ. доктора исторических наук. М., 1996.

Серебрянников В. В. О понятии «война» // Военная мысль. 2004. № 10. С. 61–65.

А. В. Столяров

КАТЕГОРИЯ «ВРЕМЯ» (時)
В КАНОНИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ «ЛУНЬ ЮЙ»

Классический конфуцианский канон «Лунь юй», входящий вместе с «Да сюэ», «Чжун юн» и «Мэн-цзы» в Четверокнижие («Сы шу»), являлся в традиционном Китае одним из «столпов» конфуцианского образования, необходимого для сдачи государственных экзаменов и получения ответственного поста на государственной службе. Согласно традиции, конфуцианство являлось «учением совершенномудрых» и предполагало чтение, размышление и заучивание канонических текстов, созданных еще в древности этими «совершенномудрыми людьми» (聖人, *сянь жэнь*). Чтение «речей совершенномудрого» учеником рассматривалось как беседа ученика с совершенным человеком, речи которого исправляли сознание (心, *синь*) ученика, выявляя в нем изначально присущую человеческой природе доброту (性善, *син шан*). В тексте «Лунь юя» представлены речи Конфуция (551–479), записанные, согласно традиции, его учениками. Конфуций рассматривался как последний «совершенномудрый» в истории Поднебесной.

Открывает текст «Лунь юя» высказывание Конфуция, служащее, пожалуй, прологом ко всему конфуцианскому учению в целом: 子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」«Учитель сказал: “Учиться и [в соответствии с] временем практиковать это, разве это не удовольствие? Когда друзья приходят издалека, разве это не радостно? Человека не знают, а он не печалится, разве это не *цзюнь-цзы*?”» Известную сложность для понимания и перевода здесь является иероглиф 時, *ши* (время). Есть разные варианты перевода этого выражения (時習): «постоянно упражняться» (П. С. Попов), «время от времени повторять изученное» (В. А. Кривцов), «вовремя применять это на практике» (А. Е. Лукьянов), «в подходящее время применять [то, чему ты выучился] на практике» (А. С. Мартынов).

Изначальное значение иероглифа 時 – «времена года», точнее, цикл их чередования. Соответственно, для каждого времени года, каждого месяца, каждого момента годового цикла есть свои, присущие для этого времени, дела. Характерным примером может служить глава «Полунные указы» (月令, «Юэ лин») «Записок о ритуале» (禮記, «Ли цзи»). Каждой луне (месяцу) года соответствуют конкретные дела и события. Нарушение же временного цикла приводит к разного рода неприятностям и катаклизмам.

Как же воплощается сезонный цикл в учении Конфуция, изложенном в «Лунь юе»? Анализ высказываний «Люнь юя» и комментариев к нему показывает, что «сезонность» внутренне присуща высказываниям Конфуция, и вскрытие ее позволяет значительно глубже понимать, как отдельные высказывания, так и учение Конфуция в целом. Продемонстрируем эту мысль на трех характерных примерах из «Лунь юя».

1. 子曰:「道千乘之國: 敬事而信，節用而愛人，使民以時」«Учитель сказал: “Дао-Путь государства в тысячу колесниц: внимательность в делах и вера; бережливость виспользовании [средств] и жалость к людям; давать поручения народу в соответствии с временем”».

Данное высказывание из первой главы «Лунь юя» демонстрирует закон нормального функционирования (Дао-Путь) среднестатистического государства (государства, способного выставить тысячу колесниц). Однако здесь перечисляются пять человеческих качеств, или способностей, которые, судя по всему, должны быть отнесены к правителю государства. Как объяснить этот произвольный ряд из пяти элементов, и почему именно он определяет «Дао-Путь» государства?

Ответ мы находим в главе «Записки о музыке» (樂記, «Юэ цзи») канона «Записки о ритуале». Там пять дел высказывания из «Лунь юя» соотнесены с пяти нотами древнекитайского звукоряда: «Музыкальная нота *гун* символизирует правителя, музыкальная нота *шан* символизирует чиновников, музыкальная нота *цзюэ* символизирует народ, музыкальная нота *чжи* символизирует дела государства, музыкальная нота *юй* символизирует окружающие предметы. Если эти пять нот гаммы не перепутаны, то нет и негармоничных, фальшивых звуков. Если тон *гун* расстроен, то звуки беспорядочны, [а это значит,

что] правитель высокомерен; если тон *шан* расстроен, то звуки грубы, [а это значит, что] чиновники испорчены; если тон *цзюэ* расстроен, то звуки тревожны, [а это значит, что] народ недоволен; если тон *чжи* расстроен, то звуки печальны, [а это значит, что] народ в делах изнурен; если тон *юй* расстроен, то звуки обрывисты, [а это значит, что] богатства государства оскудели. Когда же все пять тонов гаммы расстроены, они мешают друг другу, и это называется распущенностью. При таком положении дни гибели государства близки» [Древнекитайская философия 1994, II: 116]. Ноты звукоряда издавна коррелировали в Китае с временами года и с первоэлементами вселенной (五行 *у син*). Ноте *цзюэ* (角) соответствует весна; *шан* (商) – осень; *чжи* (徵) – лето; *юй* (羽) – зима. Нота *гун* (宫) не имеет пары, соотносится со стихией земли и является основой всего звукоряда. В высказывании Конфуция качества, соотносимые с временами года, объединены впары посредством союза 而, причем соблюдается последовательность времен года в годовом цикле. Дело же, соотнесенное с нотой *гун* («давать поручения народу в соответствии с временем»), стоит в конце, не имея пары. Оно как бы обобщает весь сезонный цикл, предписывает правителю (который соотносится с нотой *гун*) следить за соблюдением сезонного цикла в жизни государства и не склоняться к какой-либо одной крайности. Авторы «Люйши чуньцю», составленного для двора Цинь Шихуана, детализировали сезонный порядок дел с 5 до 60 дел, разделив каждое время года на три месяца, и сопоставили каждому месяцу свою пятерку дел. Каждому из 60 дел посвящен особый текст. В результате получилась многогранная и величественная картина жизни идеального государства, следующего сезонному циклу.

2. 林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」«Линь Фан спросил о корне ритуала. Учитель сказал: “О, как велик [этот] вопрос! [Если говорить о] ритуале, то, [осуществляя его], предпочтительнее скромность, чем роскошество. [Если говорить о] трауре, то, [осуществляя его], предпочтительнее [искренняя] скорбь, чем должное [исполнение его]”».

В этом высказывании «о корне ритуала» противопоставляются ритуал в широком смысле слова (禮 *ли*) и траурный ритуал (喪 *сан*). При этом во время траура ценится искренняя скорбь человека. Обычный же ритуал склонен обрастать условными действиями, удаляясь от проявления искренних чувств человека.

Рассмотрение данного высказывания с точки зрения «сезонности» позволяет значительно глубже проникнуть в его суть. Здесь уместно

воспользоваться детализированным порядком дел, соответствующих временам года, запечатленном в «Люйши чуньцю», о котором мы упоминали в связи с предыдущим высказыванием. Дела, связанные с ритуалом, отнесены авторами памятника к первому месяцу лета. Дела, связанные с трауром, также выделены и отнесены к первому месяцу зимы. То есть ритуал (禮) и траур (喪) занимают в сезонном цикле противоположные позиции. Отсюда следует важный «методологический» принцип учения: для отыскания «корня» какого-либо дела мы должны обратиться к максимально удаленной, противоположной области от временной области рассматриваемого дела. Подтвердить данный принцип можно конкретным нахождением «корней» различных дел посредством сезонного цикла. Приведем один пример осуществления этого принципа. Второй месяц лета (середина лета) посвящен делам музыки (樂). Для отыскания «корня» музыки мы должны рассмотреть дела, связанные со вторым месяцем зимы. Ключевое понятие, объединяющее дела второго месяца зимы – 忠 (верность, искренность). Чжу Си (1130–1200) так определяет понятие 忠: 盡己之謂忠 («исчерпать себя до конца, это называется *чжун* (忠)»)[1]. Графически же знак 忠 состоит из иероглифов «сердце» (心) и «середина» (中 *чжун*). Действительно, согласно древнекитайской традиции, музыка рождается всердце человека («Ли цзи»). Корнем же всех звуков и мелодий является «срединный» (中) звук *гун* (宫). Из ноты гун рождаются еще четыре звука (см. выше) – два высоких и два низких. При этом, рождаясь из «срединного» звука гун, все они не мешают друг другу и обладают «гармонией» (和 *хэ*). Так рождается гармоничная музыка.

Следуя подобному принципу, можно найти «корни» всех прочих дел сезонного цикла.

3. 子罕言利與命與仁: «Учитель редко говорил о выгоде, судьбе и гуманности».

Это высказывание принято считать странным и непонятным, так как в «Лунь юе» Конфуций говорит о гуманности (仁 *жэнь*) 104 раза, о судьбе (命 *мин*) 8 раз, а о выгоде (利 *ли*) 6 раз. Если «судьба» и«выгода» действительно не часто встречаются в речах Учителя, то «гуманность» является одной из центральных категорий учения Конфуция и упоминается в его речах весьма регулярно.

[1] Цит. по 四書章句集注 («Сы шу чжанцзю цзичжу» («Сводный комментарий на главы и фразы Четверокнижия») («Лунь юй I. 4, IV. 15; «Мэн-цзы», гл. «Лян Хуэйван I. 5)).

Однако высказывание становится понятным, если подходить к нему с позиции «сезонности». В одном из главнейших конфуцианских канонов – «Книге перемен» – сезонный цикл представлен в виде так называемых «четырех добродетелей» (四德 *сы дэ*): 元 (*юань*), 享 (*хэн*), 利 (*ли*) и貞 (*чжэн*). В годовом цикле они проявляют себя следующим образом: 元 соотносится с весной, которой соответствует качество «гуманность» (仁); 利 соотносится с осенью, которой соответствует собственно «выгода» (利). 貞 соотносится с зимой, которой соответствует качество «судьба» (命). Получается, что Конфуций редко говорил о «весенних», «осенних» и «зимних» делах. Остаются «летние» дела, к которым относятся «ритуал» (禮) и «музыка» (樂). Кроме того, к концу лета относится центр годового цикла, соотносимый со стихией земли, нотой гун и олицетворяющий цзюнь-цзы (君 子). Действительно, во многих высказываниях речь идет сначала о ритуале (или же об обучении, также относимого к первому месяцу лета), а затем омузыке (или же о радости, обозначаемой тем же иероглифом). Примером может служить первое высказывание «Лунь юя»: «Сюэ эр…», приведенное нами выше.

Приведенные нами примеры наглядно показывают действенность подхода к рассмотрению высказываний «Лунь юя» с точки зрения «сезонности» (時). Постигнутый с помощью «сезонности» смысл высказываний «Лунь юя» помогает нам постигнуть суть других высказываний Конфуция, в результате чего складывается целостное понимание «учения совершенномудрых», которое затем может быть использовано для постижения других канонических конфуцианских текстов.

Литература

Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1994.

Конфуцианское четверокнижие (Сы шу). М.: Восточная литература РАН, 2004.

Сы шу цзичжу (Четырехкнижие со сводными комментариями). Чэнду: Башу шушэ, 1989.

А. А. Суворова

ФЕНОМЕН РЕАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ СТАНКОВОЙ ЖИВОПИСИ КИТАЯ

Термин «реализм» полифоничен; при анализе явлений изобразительного искусства его понимают чаще всего как реализацию ряда специфических средств художественной выразительности, приводящих изображение к максимальной близости натуре. «Маркирование» традиционного китайского искусства как реалистичного происходит еще в начале XX в. Так, художественный критик Вс. Дмитриев на страницах журнала «Аполлон» с присущей Серебряному веку мистифицирующей интонацией писал: «Но все же у нас нет, у нас исчезла сейчас уверенность, позволявшая нам твердо сказать: европейская реальность – подлинна, а та – китайская – условна ... А между тем мы теперь решаемся сказать, что искусство Китая, по силе своего реализма, равно искусству, так долго придавливавшему русское художество властным гипнозом, – искусству итальянскому» [Дмитриев 1914: 21–22].

В той же статье Дмитриев также делает акцент на качественном отличии европейского и китайского реализма (или, как это отмечает автор, реальности).

Реализм, как в более широком понимании термина («близость к натуре»), так и в «новоевропейском» искусствоведческом понимании, присутствует в современном изобразительном искусстве Китая. Опираясь на системно-культурологический подход, возможно выделить эстетические и культурологические основания реалистического предметного видения в китайском искусстве в предшествующие периоды.

Истоки реализма связаны с эстетикой традиционной китайской живописи, во многом обусловленной даосизмом. Выявление эстетических оснований традиционной китайской живописи в тексте «Дао дэ цзина» (в цитировании и парафразах) обнаруживает достаточно явную связь в том числе и с миметическими, или реалистическими, основаниями мировосприятия китайцев.

В 1-м чжане главе «Дао дэ цзина» утверждается, что, хотя дао и лишено внешних атрибутов, его можно узреть: в этом постулате просматривается возможность визуального воплощения. В 5-м чжане содержится чрезвычайно важная для эстетики живописи мысль о специфике пространства между Небом и Землей, ибо именно в этом пространстве разворачивается основное живописное действо: «Про-

странство между Небом и Землей подобно кузнечному меху и флейте: оно изнутри пусто и прямо. Чем больше движения, тем больше эта пустота» [Лао Цзы].

Принципиальные позиции для понимания примата реалистического (миметического) начала в китайском искусстве озвучиваются в 45-м чжане текста: «Великое совершенство похоже на несовершенство», и в 47-м: «Не выходя со двора, мудрец познает мир, не выглядывая из окна, он видит естественное дао. Чем дальше он идет, тем меньше познает. Поэтому мудрый человек не ходит, но познает, не видя знает имена, не действуя творит» [Там же]. Именно эти позиции повлияли на одну из характерных особенностей эстетического осознания мира – сосредоточенность художника на одном-двух мотивах. Такая сосредоточенность не воспринималась им как ограничение: микро- и макромир – едины, любая песчинка живого вмещает великое дао. Как отмечают исследователи традиционного китайского искусства, эти постулаты обуславливают «приниженность, отсутствие патетики даже в самых возвышенных образах» и эстетический подход к объекту в китайской живописи [Завадская].

В последнем, 81-м чжане «Дао дэ цзина» высказывается важнейший этико-эстетический постулат Лао-цзы: «Верные слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия. Добродетельный не красноречив, красноречивый не может быть добродетельным. Знающий не доказывает, доказывающий не знает» [Лао Цзы]. Эта фиксация на вероятной внешней непривлекательности истины создает возможность не нивелировать видимое реальное, а транслировать его, каким бы суровым и неприглядным оно ни было. Именно этот постулат вскрывает глубину различия между пониманием прекрасного в античной и даосской эстетических традициях.

В средневековых трактатах о живописи – в которых излагаются эстетические постулаты и основы теоретических воззрений в искусстве – можно усмотреть начала реалистического (миметического) видения.

Так, уже в одном из первых в Китае сочинений, посвященных теории живописи – «Предуведомление к изображению гор и вод» Цзун Бина (ум. в 443 г.), философа и живописца, жившего при династии Южная Сун – ставятся акценты на необходимости точного изображения натуры: «Когда рассматриваешь пейзажи, неудовольствие доставляет неумелое воспроизведение натуры, а не то, что в малых размерах точно передается большое, – ведь это вполне естественно» [Цзун Бин]. При этом, что также принципиально, Цзун Бин практически ставит знак равенства между познанием мира, формированием истинной картины бытия и искусным изображением: «Что приятно взору и отзывается сердцу – вот истина. Если изобразить это искусно, то картина тоже будет приятна взору и отзовется сердцу. Когда картина так воздействует на дух, то дух все превзойдет, и истина будет постигнута. Даже если возвратиться в глухие горные ущелья – что добавит это к уже испытанному? К тому же дух, по сути, не имеет пределов, наполняет все формы и вдохновляет все вещи, а истина входит в тень и след. Искусно изобразить мир – значит воистину исчерпать их – и то и другое» [Там же].

Тенденции к примату реалистического метода явственно прослеживаются и в сочинениях теоретика и живописца Се Хэ (V в.) и Чжан Яньюаня (815–875) – крупнейшего в Китае теоретика живописи.

В трактате «Шесть законов живописи» Чжан Яньюань последовательно рассматривает «шесть законов живописи» Се Хэ: «В старину Се Хэ говорил, что в живописи существуют шесть законов: первый – живое движение в созвучии энергий; второй – четкое письмо кистью; третий – живописание образов соответственно предметам; четвертый – наложение цветов согласно родам вещей; пятый – расположение предметов согласно общему плану; шестой – передача образцов посредством письма» [Чжан Яньюань. Шесть законов живописи]. Пять из шести правил связаны со средствами художественной выразительности – цветом, рисунком, перспективой (в новоевропейском их понимании) – характер которых наиболее приближен к реалистическому методу.

Там же Чжан Яньюань делает особый акцент на точности в передаче форм: «Изображение вещей требует точной передачи форм, а форма вещи целиком зависит от ее строения. Строение же вещи и ее облик проистекают из внутренней определенности замысла и выявляются кистью» [Там же].

В другом своем труде, «Существо живописи», Чжан Яньюань продолжает приводить доводы в пользу средств художественной выразительности, связанных с предметным видением и реалистическим методом: «Рисуя вещи, нужно со всей полнотой и тщательностью выписывать их облик, не пренебрегая малейшими подробностями. Печалиться нужно не о том, что сделано недостаточно, а о том, что сделано недостаточно усердно. Настоящее усердие там, где знаешь, что выписал картину со всем усердием и к ней ничего не прибавишь. Воистину

несведущ в живописи тот, кто не знает, как следует рисовать» [Чжан Яньюань. Существо живописи].

Теоретические и эстетические представления, коррелирующие с реалистическим методом в изобразительном искусстве, активно использовались в китайском искусстве XX в., как в пределах *гохуа* – «национальной живописи», тяготеющей к традиционным приемам и образам, так и модернистской живописи, ориентирующейся на западноевропейские и русские образцы.

По мнению исследователей, изучающих специфику развития реалистического искусства Китая (см.: [Чэнь Чжэн Вэй 2006]), двумя основными традициями, оказавшими непосредственное влияние на характер китайского искусства XX в. и формирование китайской реалистической живописи, стали западноевропейская и русская реалистическая школа. Эти влияния и сегодня остаются очень мощными.

В качестве наиболее явственных примет и причин внедрения новоевропейских традиций в первой половине XX в. можно выделить обучение многих современных китайских художников в художественных вузах Европы, России и СССР.

Следующим этапом инспирирования европейского и русского реализма стало преподавание мастерами реалистического метода в художественных учебных заведениях Китая. Так, один из крупнейших художников китайского искусства и убежденный последователь реалистического направления, Сюй Бэй-хун, прожив восемь лет в Париже, куда он был отправлен для обучения, по возвращении на родину в 1927 г. посвятил многие годы преподаванию в университетах и художественных высших школах. Одним из первых он познакомил молодых живописцев Китая с приемами и методами живописи маслом и научил их писать непосредственно с натуры.

Начиная с середины XX в., после образования КНР, многие китайские художники начинают обучаться в художественных вузах стран соцблока. Художники из СССР и Румынии уже с начала 1950-х гг. приглашались вести курсы лекций, руководить мастерскими в Пекине и Ханчжоу. Среди китайских художников, обучавшихся в художественных вузах СССР, необходимо выделить Чюань Шаньши, Сяо Фэна, Го Шаогана, Гао Хуна, Хэ Кундэ, Ван Лючю, Юй Чжанхуна, Хоу Иминя, Цзинь Шани. Этот фактор сыграл значительную роль в формировании мультикультурного характера искусства Китая.

С этого же времени основной акцент в формировании изобразительного искусства делается на развитие реалистического метода.

Базой для институционализации и стандартизации художественного образования нового Китая стала система художественного образования Советского Союза, и, соответственно, методы русской реалистической школы. В качестве ключевого принципа рисунка, являющегося основой изобразительного искусства, были введены системы П. П. Чистякова и К. М. Максимова. Суть системы рисунка, основы которой были заложены П. П. Чистяковым в 1870-е – 1880-е гг., заключалась в сознательном аналитическом подходе к построению формы. Чистяков учил в рисунке конструировать форму в пространстве, идя от общего к частному; а не рисовать, копируя контур и тон натуры.

В качестве дополнительных факторов, стимулирующих акцент на примате реализма в искусстве Китая, нужно отметить практику издания альбомов, посвященных мастерам советского, а позже российского искусства (начало этому положил еще Лу Синь); а также организацию выставок отечественного искусства в КНР[1].

Китайские исследователи отмечают как положительные, так и отрицательные последствия такого состояния дел. Так, в число преимуществ унификации сферы художественного образования вошли научный и систематический характер обучения, полное владение поколениями художников реалистическим методом. Негативные последствия заключаются в неиспользовании методов «французского и японского стиля» и слишком сильном акценте на реализме, вызвавшем тенденции натурализма в искусстве Китая.

К середине XX в. в китайской живописи на стыке традиционных форм искусства и западноевропейских тенденций возникают новые формы, в которых выявляется модернистский дискурс, тяготеющий к языку реализма. Одним из таких инновационных приемов стала масштабная многофигурная композиция, объединяющая формальные признаки композиции средневекового шелкового свитка и исключительно жанровые, реалистические новоевропейские приемы.

Одним из ранних произведений, в которых использовались эти приемы, стала картина Цзян Чжао-хэ «Беженцы». Это написанный во время японской интервенции в 1943 г. грандиозный свиток (около тридцати метров в длину), развертывающийся по горизонтали. Огромный свиток разбит на ряд отдельных драматических сцен, но настолько един по настроению и продуман композиционно, что воспринимается

[1] Только в 2000 г. в Китае состоялось около 30 выставок современной российской живописи.

как гомогенное станковое реалистическое полотно. Границ его словно не существует; композиция лишена повествовательности.

К середине 1950-х годов тематический спектр живописных работ несколько расширяется: к традиционным сюжетам добавляется историческая и социальная тематика. Таким образом, реформирование искусства отразилось и на жанровых предпочтениях. В несколько трансформировавшемся виде данный жанрово-тематический спектр сохранился и в современном китайском искусстве.

В развитии реализма в китайском искусстве на современном этапе можно выявить несколько ключевых тенденций, специфика которых определяется социально-этическим и эстетическим дискурсом, избранным автором.

Полифонию этих направлений реализма можно рассмотреть на примере творчества ряда современных китайских художников. Однако необходимо отметить, что номинальная принадлежность этих тенденций именно к реализму построена на основе непререкаемого примата предметного видения, который реализуется прежде всего в абсолютном, точном, реалистичном рисунке, в котором, правда, просматриваются порой черты идеализации, присущие русской академической школе; а также в сложности и реалистичности перспективных, тональных и цветовых построений, наличию в композициях сюжета или темы.

Также необходимо отметить сложный «высокоорганизованный» характер китайского современного реализма. Реалистические приемы виртуозно используются в рамках вполне модернистского дискурса. Реализм очень органично использует формальные приемы символизма, модерна, традиционной китайской живописи, советского «сурового стиля», натурализма; эти направления как бы мимикрируют друг в друга.

Произведения Хе Цзяина – выпускника и профессора Института искусств в Тяньцзине – яркий пример такого формально пластичного реализма. Его произведения очень явно апеллируют к пластическому языку советского академического искусства 1970-х и, одновременно, к традиционному искусству Китая, но уже опосредованному европейским искусством. Так, в картине «Отдых балерин» Хэ Цзяин делает акцент на повседневном рутинном процессе, лишая композицию поэтизации на уровне сюжета. Реалистические тенденции усиливают и абсолютно точный и доскональный (на грани с натурализмом) рисунок и перспектива. Поэтизация образа создается в работе тоном и цветом: следуя традиционным для искусства Китая приемам, художник

полностью отказывается от светотеневой моделировки, сознательно секуляризирует цветовую гамму, ограничивая колорит несколькими оттенками черного, серого и розового.

Другой круг произведений Хэ Цзяина – четкие реминисценции «на тему» традиционного китайского искусства. Так, в картине «Упавший цветок» мастер использует семантический ряд, отсылающий к традиции живописи Китая, прибегает к уплощению, изъятию фона; но также в этой композиции можно увидеть реплики стиля модерн.

Ученики Хе Цзяина – Чень Чжи, Ву Синь, Чжан Линь – уже находятся в несколько ином содержательном «кластере», хотя формальные приемы близки методу учителя.

Таким образом, интегрирование реалистического метода в китайское изобразительное искусство, обусловленное во многом историческими, политическими и другими причинами, оказалось устойчивым. Эта устойчивость связана с соотнесением принципов новоевропейского реалистического метода и традиционной эстетики китайской живописи. Но необходимо отметить, что реализм в современном искусстве Китая претерпел значительные трансформации. Произошло усвоение, «ассимиляция» реалистического метода. Это нашло свое осуществление в ограничении ряда приемов и средств художественной выразительности, чуждых традиционной эстетической парадигме китайского искусства. А именно: тональная моделировка – один из ключевых приемов реализма, воздушная перспектива, обобщение, посредством размывки фона. Но при этом некоторые специфические реалистические приемы абсолютизированы: детализация (сюжетная и визуальная), плоскость и пятно.

Реалистический метод в изобразительном искусстве Китая в 2000-е гг. имеет ярко выраженные национальные, суверенные черты, которые, формируясь в ходе заимствований и творческого осмысления традиций европейских и в большей степени русской и советской реалистической школ, являются самобытными. Эта специфичность реализма в современном искусстве Китая обусловлена сознательным и последовательным культивированием в искусстве 2000-х гг. суверенных, присущих национальному китайскому искусству, средств художественной выразительности, что реализовалось в особых методах: приверженности к использованию исключительно линейной перспективы, графизму (а не живописности) изображения, аскетичности цветовой гаммы.

Литература

Дмитриев В. Китайская реальность // Аполлон. Петроград (1914). № 5. С. 21–25.

Завадская Е. В. Традиции философии Лао-цзы и Чжуан-цзы в китайской эстетике живописи. – Электронный ресурс: http://www.arsasiatica.com/books/1133986551109/china2.htm/

Лао Цзы. Дао дэ цзин / Пер. с древнекит. Ян Хин-шуна. – Электронный ресурс: http://lib.ru/POECHIN/lao1.txt/

Цзун Бин. Предуведомление к изображению гор и вод / Пер. В. В. Малявина. – Электронный ресурс: http://www.philosophy.ru/library/asiatica/china/tzunbin.html/

Чжан Яньюань. Существо живописи / Пер. В. В. Малявина. – Электронный ресурс: http://kulturoznanie.ru/?work=suschestvo_zhivopisi/

Чжан Яньюань. Шесть законов живописи / Пер. В. В. Малявина. – Электронный ресурс: http://kulturoznanie.ru/?work=6_law_zhivopisi/

Чэнь Чжэн Вэй. Китайская реалистическая живопись XX века. Автореф. дисс… канд. искусствоведения. СПб., 2006.

Я. В. Шекера

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ОБРАЗНОСТЬ КИТАЙСКОЙ ПОЭЗИИ В ЖАНРЕ ЦЫ (на примере творчества Ли Цинчжао)

Поэзия в жанре *цы* (词) существует в Китае со времен Тан (618–907), но наибольшего развития она достигла в эпоху Сун (960–1279). Сначала данный жанр воспринимали как дешевую моду; это были легкие и непринужденные стихи, слагавшиеся исключительно ради забавы. Впоследствии (в XI в.) работа в жанре *цы* становится достаточно изящным, серьезным занятием. Стихотворениям уже присущи «недомолвка, многоплановость смысла, подчас зыбкость и неуловимость воплощенных чувств и ощущений» [Серебряков 1979: 10]. Цы начинают уважать не меньше, чем стихотворения-*ши* (诗), этот жанр перестает быть сугубо развлекательным. Цы ярко отражают традиционные ценности средневекового Китая (искренность чувств, супружеская верность, скромность и застенчивость женщины, жизненный оптимизм и др.), а также нормы поведения женщин в обществе.

В стихах «деликатно-завуалированного» направления в поэзии *цы* (婉约词派) часто используется имплицитный способ выражения, изящный стиль, строгий стихотворный размер, четкий ритм; описываются чувства лирических героев, в частности, их переживания и воспоминания в разлуке. Поэты этого направления – большие мастера подбирать и изображать такие предметы и явления, которые как можно лучше выражают грусть или другие эмоциональные состояния. Они пользуются своеобразным языком чувств, прямо и непосредственно воспроизводя тончайшие движения своей души; при этом они опираются на природу и персонифицируют естественные реалии. В большинстве сунских стихотворений присутствует безмерная печаль, однако собственно грустных из них относительно немного. Даже совершенно минорные стихотворения оставляют читателю толику надежды: сунцы осознавали, что «человеческая жизнь – это нечто большее, чем воплощение печали» [Yoshikawa 1967: 25]. И за всеобъемлющей, казалось бы, грустью непременно видна жизнь с ее радостями.

Ли Цинчжао (1084–1151) – яркая представительница упомянутого направления. Ее поэзия – нежная и грациозная: она волнует душу, что объясняется, во-первых, самой ее женской сущностью (абсолютное большинство сунских поэтов – мужчины) и, во-вторых, достаточно сложной судьбой поэтессы. В 18 лет она вышла замуж, была счастлива с мужем, однако вскоре разлучилась с ним, и супруг на длительное время отправился служить чиновником далеко от дома. С началом военных действий (конец Северной Сун) супруги переезжают на юг, где муж вскоре умирает, и поэтессу ожидают бесконечные скитания и одиночество, она скучает по родным и ушедшему счастью. Все это получило отражение в ее поэзии.

Характерная черта поэзии Ли Цинчжао состоит в том, что автор всегда является активным участником событий, о которых повествует, причем рассказ преимущественно ведется от первого лица [Цветет мэйхуа 1979: 9]. Приемы, которые применяет поэтесса (аллегория, параллелизм, аллегорический зачин, повторы и т. п.), способствуют более точному изображению чувств, что приближает *цы* к народно-песенному творчеству. А поскольку, как известно, источником цы является именно народная песня, то произведения Ли Цинчжао возвращаются, таким образом, к своим истокам. О традиционности ее творчества свидетельствует использование ряда давно сложившихся образов китайской поэзии, таких как: *лотос* (любовь), *слива* (красота, молодость), *осень* (старость), *дикие гуси* (письмо, весть, новость), *луна* (воспоминания), *свободное течение воды* (исчезновение чего-либо) и т. д. Ли Цинчжао создает и собственные, индивидуальные образы:

лодку (судьба, человеческая жизнь), *хризантему* (измученный, пожелтевший человек), *парус* (туча) и др.

При изображении отдельных предметов и явлений поэтесса не ищет, в отличие от других авторов, изящных слов для описания их внешней красоты; она пытается передать то, как они связаны с миром людей. Например, в цветке сливы она отыскивает спрятанное внутри любовное чувство, а в хризантеме – печаль.

Интересно и неординарно изображение поэтессой любовного чувства. Она не разливается в излишних нежностях (яркий пример противоположного – сунские поэты, которые писали о любви от женского имени, например, Цинь Гуань: 柔情似水，佳期如梦: «Чувства – будто вода, прекрасное время – словно сон»). Не придавая излишней мягкости словам, Ли Цинчжао пишет прямо, искренне; она сильна в своих чувствах к мужчине, не сгибается под их влиянием.

Проанализируем художественные образы поэзии в жанре цы на примере нескольких стихотворений Ли Цинчжао.

Приведем оригинал и подстрочный перевод поэзии на мелодию «И цзянь мэй» (一剪梅, дословно «Как сорву сливу»). Это стихотворение Ли Цинчжао послала мужу, когда они расстались. С одной стороны, поэтесса изливает свою тоску по любимому, с другой – пишет о стойкости перед жизненными невзгодами.

红藕香残玉簟秋。
轻解罗裳，
独上兰舟。
云中谁寄锦书来？
雁字回时，
月满西楼。
花自飘零水自流。
一种相思，
两处闲愁。
此情无计可消除，
才下眉头，
却上心头。

Ароматы красного лотоса исчезают, нефритовая подстилка из бамбука осенью.
Легонько снимаю шаль и одежду,
Одиноко сажусь в орхидеевую лодку.
Кто же в тучах мне пришлет письмо?
Когда возвращаются дикие гуси клином,
Луна висит полная над западными покоями.
Лепестки облетают сами, вода льется сама.
Одни воспоминания,
Две пустые печали.
Этот факт никак нельзя устранить,
Лишь [остается] опустить брови,
Но поднять сердце.

Предварительно заметим, что сохраненная на протяжении веков связь восточного человека с природой предопределила в китайской поэзии тяготение к обнаженной, ничем не украшенной, констатации фактов, к насыщенной реалистичности без какой-либо оценки явлений или событий. Китайцы осознают: каким бы ни было отношение человека к окружающему миру – мироздание всегда остается неизменным, оно *существует* объективно, независимо от наших оценок. Поэтому в поэзии всегда присутствует определенная обреченность, подчинение неумолимым законам бытия – например, опадание цветов весной и их увядание осенью.

В первой строке приведеннго выше стихотворения мы видим именно такую констатацию фактов. Это позволяет читателю самостоятельно делать соответствующие выводы, устанавливая ассоциативные связи между далекими, на первый взгляд, явлениями. Учитывая образную коннотацию изображенных в поэзии объектов и явлений природы, рисуем следующую картину: любовь окончилась (红藕香残 *ароматы красного лотоса почти исчезли*), женщина на бамбуковой подстилке (玉簟 *нефритовая циновка*)[1], наступает старость (秋 *осень*) и, как результат, лирическая героиня одиноко садится в челнок своей жизни, своей судьбы (独上兰舟, 兰舟 – образный эпитет к лодке). Продолжаем образную картину: жена получила от мужа письмо (雁字回 *возвращаются дикие гуси*) и, читая его, вспоминает любимого (月满西楼 *луна [висит] полная над западными покоями*; в западных комнатах традиционно жили женщины); молодость ее уходит (花自飘零 *облетают лепестки*), время также течет, исчезает (水自流 *вода бежит*), а воспоминания и печаль (两处闲愁 *пустые печали в двух местах*, т. е. там, где живет она и где пребывает ее муж) так и остаются. Кульминация стихотворения (诗眼) – в его последних строках.

[1] Словосочетание 玉簟 можно толковать по-разному: 玉簟 означает 凉席 *циновка* [Гудай шыцы даоду 2001: 416], однако, судя по иероглифам оригинала, можем предположить, что речь идет о бамбуковой подстилке (циновке), которую сравнивают с нефритом: она такая же изящная, блестящая, прекрасная. Также возможна интерпретация иероглифа 玉 *нефрит* (*яшма*) как метонимии сидящей на подстилке женщины.

С помощью параллелизма (对仗) поэтесса противопоставляет различные по своей сущности действия и части тела (才下眉头，却上心头 *лишь опустить брови, но поднять сердце*), будто создавая таким образом поток чувств, который пульсирует, то опускаясь (грусть), то поднимаясь (радость). В приведенной строке возможен и такой подтекст: брови поневоле опускаются под действием описанных грустных обстоятельств, но сердце, как источник жизни, автор насильно поднимает, т. е. мужественно переживает удары горькой судьбы. Здесь передана мгновенность и единство во времени различных действий, а также выраженный в языке лаконизм мысли. В других строках стихотворения (轻解罗裳，独上兰舟 и 一种相思，两处闲愁) также наблюдается параллелизм. Структура стиха в целом кажется достаточно ритмичной. Мы видим четыре длинные строки (по семь иероглифов) и восемь коротких (по четыре знака), причем в длинных строках автор констатирует определенный факт или о чем-то спрашивает, а в коротких представлен результат, последовавший за этим фактом.

С целью более яркой передачи собственных помыслов и чувств Ли Цинчжао прибегает к любимому приему китайских поэтов – реминисценции (典故). Первая, 锦书 «письмо на цветной ткани», восходит к временам написания «Хроники эпохи Цзинь» (晋书 «Цзиньшу», VII в.), где рассказывается, как некий чиновник Доу Тао провинился и был сослан далеко от дома. Его жена, госпожа Су, очень скучала по нему и, сочинив на цветной ткани изящный палиндром из 840 иероглифов, послала ему. С тех пор эти иероглифы употребляются для обозначения любовных писем супругов. Вторая использованная в стихотворении реминисценция – 雁字 «дикий гусь». Имеется в виду форма стаи, которой обычно летят дикие гуси, т. е. «клином». В «Истории [Ранней] Хань» рассказывается, как император Хань У-ди однажды подстрелил в парке дикого гуся, к ножке которого было прикреплено письмо, написанное на куске шелка. В нем сообщалось, где в данный момент находится чиновник Су У, захваченный ранее в плен племенами гуннов. Император послал гонца, который выкупил Су У. Эти две реминисценции широко известны, они достаточно распространены в китайской поэзии; используя их, Ли Цинчжао достигает яркой образности в своем стихотворении. Так, у нее «письмо» не простое, а написано «на цветной ткани»: поэтесса намекает на госпожу Су, жену Доу Тао, а это, в свою очередь, наводит читателя на мысль о таланте самой Ли Цинчжао. Строка, повествующая о письме – это риторический вопрос. Из последующей строки, в которой речь идет о возвращающихся гусях, ясно, что никакого письма от любимого они не несут.

Рассмотрим стихотворение на мелодию «Дянь цзян чунь» (点绛唇, дословно «Указывая на пурпурные уста»), в нем лаконично, несколькими мазками нарисована картина жизни китайского средневековья.

蹴罢秋千，
起来慵整纤纤手。
露浓花瘦，
薄汗轻衣透。
见有人来，
袜铲金钗溜，
和羞走。
倚门回首，
却把青梅嗅。

Покачалась на качели,
Встала лениво, поправила одежду тонкими руками.
Так много росы, лепестки цветов облетели;
Слабый пот промочил легкую одежду.
Видит – пришел кто-то;
Надела носки, золотая шпилька сдвинулась [с головы].
Мигом ушла стыдливо.
К двери прислонилась, повернула головку –
Как будто держит зеленую сливу и вдыхает [ее аромат].

Стихотворение написано в ранние годы, поэтому стиль его достаточно легок, даже игрив. Исследователи часто сравнивают это стихотворение с нарисованной тушью картиной [Гудай шыцы даоду 2001: 70]. Действительно, большое значение автор придает выписыванию художественных деталей (细节) – в отличие от той глобальности в выражении чувств, которую мы отмечаем у других сунских поэтов и даже в других произведениях Ли Цинчжао. Это, кстати, одно из немногих стихотворений поэтессы, где повествование излагается не от первого лица и как будто не имеет никакого отношения к личности Ли Цинчжао. Тем не менее, как считает современный китайский исследователь Сюн Дацюань, в произведении поэтесса пишет о своей юности [Сюн Дацюань 1984: 201]. События в стихотворении происходят в два этапа: сначала лирическая героиня игриво качается на качели, любуясь цветами (даже вспотела!), а затем, увидев незнакомца, стыдливо убегает в дом. С помощью художественных деталей (элементов внешности героини, ее действий и т. п.) поэтесса описывает помыслы, поведение, психологию девушки.

Четкости и яркости изображения картине придает построение данного стиха на контрасте: автор искусно противопоставляет многоголосие мира (有声) вне стихотворения, т. е. за пределами стихотворной атмосферы, ее безмолвию (无声) внутри. В поэзии радость и смех противопоставляются вынужденной сдержанности и обязанности жить по законам общества. Поэтесса подчеркивает жесткость существующих в то время феодальных норм, которые подавляли и сковывали человеческую личность. Так, девушка, будучи в душе беззаботным ребенком, должна быстро подавлять свою свободу, так как замечает, что «кто-то пришел» (有人来), и незамужней девушке не полагается оставаться во дворе при незнакомце. Грусти добавляет строка 露浓花瘦 *росы густые, цветы опадают*. Образ «много росы» означал в классической поэзии милосердие императора; весьма возможно, что поэтесса, употребив традиционный для китайской поэзии образ, намекает на мирную в то время ситуацию в стране или же на благосклонность государя к лирической героине стихотворения или к кому-либо из ее семьи. Опадание цветов, о котором идет речь в этой же строке, может символизировать текучесть времени, которое, однако, не уничтожило красоту девушки (красоту 美, а также молодость лирической героини, символизирует слива 梅 в конце стихотворения). Здесь поэтесса прибегает к каламбуру, построенному на явлении омонимии в китайском языке, – такой прием чрезвычайно характерен как для классической поэзии, так и для повседневного общения.

В приведенном выше стихотворении видим еще один интересный прием, который использует поэтесса. Лирическая героиня цы застеснялась, увидев незнакомца, и убежала в дом. Однако, желая все же посмотреть на него, умышленно стала у двери, делая вид, что вдыхает ароматы сливы, на которой уже облетели цветы и появились маленькие зеленые плоды. Но люди, как правило, наслаждаются запахом или цветов, или спелых плодов! Мы видим, что девочка оказалась в довольно-таки нелепой ситуации. Динамика поэтического описания от «исхудалых цветов» (花瘦) к «зеленым плодам» (青梅) соотносится с физическим ростом и быстрым взрослением лирической героини.

Итак, мы наблюдаем важный эпизод из жизни девочки, и протекает он намного быстрее, чем в реальности; именно эта деталь делает стихотворение таким привлекательным. Читатель чувствует себя как бы свидетелем чужой жизни, он будто свыше созерцает за ее ходом, осмысливая и анализируя чужое поведение.

Таким образом, традиционная китайская символика в сочетании с разнообразием художественных средств, в частности, заимствованных из народного творчества, предопределяют яркую художественную образность сунской поэзии. Специфика этой образности обусловлена существующими в то время моральными нормами и традиционными ценностями. Поэтесса Ли Цинчжао с помощью вечных образов природы выражает и неугасающую любовь к жизни, и непримиримую борьбу за нее в те жестокие для женской судьбы времена традиционного китайского общества, возвращаясь тем самым к первичному единству человека с универсумом. Своим поэтическим голосом поэтесса впервые в китайской поэзии преодолела прочный барьер между мужчиной и женщиной, доказав способность прекрасной половины общества талантливо творить, иногда со значительными преимуществами. Рассмотренные и проанализированные художественные образы в поэзии цы Ли Цинчжао – как традиционные, так и авторские – свидетельствуют о богатстве сунской поэзии, бесконечности ее образных подтекстов (например, многочисленные реминисценции, которые, вызывая у читателя богатые ассоциации, ведут его в глубину веков), а также о преемственности в китайской литературе, которая постоянно обогащается новыми образами и расширяет семантическое поле древних, традиционных образов.

Литература

Гудай шыцы даоду (Читаем древние стихи жанров шы и цы) / Под ред. Синь Гоцзюня. Цзинань, 2001 (на кит. яз.).

Серебряков Е. А. Китайская поэзия X–XI века: жанры ши и цы. Л., 1979.

Сюн Дацюань. Вэньцзао цыцай су чжунцин (тань Ли Цинчжао цы дэ юйянь тэсэ) (В изящных словах излиты чувства (о языковых особенностях стихов цы Ли Цинчжао)) // Ли Цинчжао яньцзю луньвэньцзи (Сборник исследований творчества Ли Цинчжао) / Цзинань ши шэхуэй кэсюэ яньцзюсо бянь (Подготовлено научно-исследовательским институтом г. Цзинани). Пекин, 1984. С. 197–207 (на кит. яз.).

Цветет мэйхуа: классическая поэзия Китая в жанре цы / Пер. М. Басманова. М., 1979.

Yoshikawa K. An Introduction to Sung Poetry / Tr. by B. Watson. Cambridge, 1967.

A. Ghiglione

HUMAN WORK IN ANCIENT CHINESE THOUGHT (5th–3rd CENTURY B. C. E.). AN AXIOLOGICAL REFLECTION

Theoretical context

In this essay, I intend to provide a number of textual hints proving that a general idea of human work was already taking shape in the Chinese reflections of the so-called pre-Qin period (prior to 221 B. C. E., namely before the foundation of the empire by the Qin dynasty, 221–206 B. C. E.). By «work», I mean human physical labour as well as mental and intellectual activities that are regularly or systematically exerted in order to realize specific goals, such as means of subsistence, economic wealth, or social, political and moral power.

Before bringing forward textual evidence, it is important to explain briefly the theoretical and critical context with which my hypothesis is confronted, and to justify the choice of my subject matter. In fact, it does not go without saying that the theme of work plays an important part in Chinese political, ethical and economic reflections of the axial age (Vth–IIIrd century B. C. E.). This claim risks sounding rather anachronistic to specialists from varying disciplines, since it has been shown that the concept of work corresponds to a relatively recent historical and cultural category, and that it is not an anthropological constant [Sahlins 1972; Lapierre 1991: 401; Jacob 1994; Méda 1995: 30; Méda 2004: 6; Becquemont, Bonte 2004: 48]. In archaic societies, work was certainly an empirical reality and a common practice, but activities that a person performed in order to survive were not necessarily perceived from a unitary perspective, nor were they labelled by means of a single concept. In Europe, the abstract notion of work as a regular activity that enables one to gain one's livelihood seems to develop not before the XVIIth century.

Despite this evidence concerning a restrictive, economic-oriented definition of work, the history of this idea, and the conceptual clusters related to it, have already been thoroughly studied in regard to Western societies and civilisations. As far as China is concerned, however, as Wagner [2004: 104] puts it, one is struck by «the dimensions of the sinological desert» concerning the theme of work. This curious paucity, then, justifies the choice of my topic. One point must be clear: my aim is not to bring some contributions to the knowledge of the socio-economic history of Ancient China, but rather to the understanding of Chinese thought (the latter is not necessarily a reflection of the former: it can, for instance, represent a reaction to concrete situations or an idealisation of reality).

Sinologists did explore the meanings of work in modern and contemporary Chinese contexts. Wagner himself analysed the formation of the modern notion of labour (*laodong* «to move with exertion») under the influence of Western culture, and concluded that its origins are as recent as 1812[1]. He observed that, in the ideological vocabulary of the People's Republic of China, the intention was deliberately polemical: «laodong» and some related words intended to stress the value of motion in opposition to former philosophers who advocated tranquillity in their quest for sagehood. I will then try to show that modern Chinese ideologists failed to understand that, in early China, the canonical ideal of quietism and imperturbability did not always entail a negative perception of work[2].

It must be added that several scholars showed interest in the impact of Confucian values on the economic development of East Asian countries [Jacobs 1958; Confucian Ethics Today 1984; Redding 1990; Deverge 1987; Chan 2003, etc.][3]. They also studied the relevance of the Confucian vision of man towards the birth of meritocracy, and of a proto-psychology of work in imperial China: the notorious «Study of Human Abilities» («Renwu zhi») by Liu Shao (180–240 C. E.) was already translated into English by Shryock in 1937 [The Study of Human Abilities 1937]. A succinct book [Clair et al. 2008] on the perceptions and the rhetoric of work through the ages includes a few pages on Confucius' moral philosophy, and on some similarities with the Rule of Saint Benedict (480–547). The question of forced labour and slavery in early China has also drawn the attention of several sinologists, historians and anthropologists ([Keightley 1969; Keightley 1999; Asian and African Systems of Slavery 1980; Yates 2001], etc). In this concise review of previous literature, the influential monograph on «Artisans in Early Imperial China» [Barbieri-Low 2007], could not be neglected, since it also provides some precious data about the perception of artisanship and craft in pre-Qin China.

---

[1] *Laodong* is a neologism imported into China from the Japanese *rōdō*. This term appeared in 1812 to translate the Dutch *slooven*, a marginal, dialect term that refers to heavy work at sea [Wagner 2003:121; Wagner 2004: 137].

[2] The selection of scholarly literature in Chinese is an irksome task. On the mainland, sociologists and historians that studied the theme of work in Ancient China often pursued ideological targets rather than philological objectivity. Some recent investigations, despite certain distortions, tend to be less dependent on Marxist criticism.

[3] For a more general discussion, see [Ghiglione, Li 2005].

The relevance of economic concerns to ancient Chinese thinkers is generally acknowledged. Reding [2005], for instance, considers economy as the very basis of Chinese reflections, and opposes this tendency to the spite held by Greek philosophers for economic matters. Cartier [1984] dealt with the theme of work in Ancient China and with its correlation with the Five Elements (*wu xing*) and *yin yang* ideology. However, no extensive research thus far has been produced on the conception of work in relation to ancient Chinese thought.

Characterizations of work certainly vary from one text to another and, from an axiological perspective, they are not solely positive. Whether it represents a value or not, the notion of work as a foundation of socio-political order, as «a range of activities through which individuals and groups seek to gain access to resources necessary for their survival» [Ransome 1996: 10], or as «a range of human activities producing social utility» [Salamito 2003: 34–35][1], does not appear to be an anachronism in regard to some Chinese teachings of the classical age. Several Chinese thinkers of the late Vth, IVth and IIIrd century B. C. E. conceived of the notion of work. They showed interest in its relationship with time, with rest and idleness, with emoluments and rewards, with meritocracy, talents and sense of responsibility, with specialized competences, public order and welfare. Supposing the concept of work is relatively recent in the West, ancient Chinese civilization, because of its precocious work-consciousness, could foster the elaboration of new theoretical approaches to the question.

Exegesis

In this section of my paper, I will present a few data drawn from two well-known Classics – the «Mozi» and the «Xunzi» – in so far as they reveal a high degree of understanding regarding the notion of work. For material reasons, I will content myself with quoting two representative excerpts, where the theme of human work is explicitly addressed from two different, antagonistic perspectives.

Mozi (ca. 480–390 B. C. E.) and his followers, whose sayings are collected in the «Mozi», developed a number of ethical, political, and economic doctrines. They emphasized the importance of meritocracy and competence, social order and utility, frugality, mutual aid and universal care (*jian ai*) for all human beings, submission to superiors, conformism (*tong*), and the deterrent function of popular beliefs in ghosts and demons. On the

[1] The translation is mine.

whole, the «Mozi» is an overtly anti-Confucian text; it rejects several values cherished by the Literati (the *Ru* or Ruists), such as elaborated rituality, lengthy mourning, music, cultural refinement and the priority of kinship over public obligations. The Mohist movement represents one of the major schools of thought of Ancient China. Despite its extinction during the Ist century C. E., several of its principles produced a sensible influence on the intellectual and ideological background of those times.

In chapter 32 («Fei yue shang», «Criticizing music, I», as a sign of indolence), the Mohists describe work, involving strife and collective organization, as a specifically human necessity, by means of which one satisfies basic natural needs (alimentary, clothing, sheltering). Work is a global phenomenon that requires collective cooperation; it concerns both sexes and all levels of society. Human energies – both physical and mental – should all converge towards the performance of one's task:

«Now man is naturally (*gu*) different from animals (wild beasts, insects, birds, and simple reptiles). In fact, animals (wild beasts, insects, birds and simple reptiles) have feathers and furs for their robes and coats, hoofs and claws for their leggings and shoes, water and grass for their drink and food. Therefore the male need not plough, sow seeds or plant trees, neither the female need spin or weave; yet food and clothing supplies are naturally provided in an automatic way. Man, instead, is different from them. Those who advantageously exert their strength will live on. Those who do not advantageously exert their strength will not live on» (Mozi 8.4/57/1)[1].

A deontological shift is produced from the empirical observation that man needs to work in order to survive, to the ethical, normative judgement that work is everybody's duty: man is naturally or intrinsically (*gu*) different from animals, and he must work because he needs it. The physical vulnerability of human beings explains the reason for such an incumbency. Strangely enough, animal efforts to obtain food and to find a proper habitat are not acknowledged, according to the common assumption that Nature spontaneously provides alimentary resources and congenital protection to wild beasts[2].

[1] All references to the Chinese Classics are based on the «The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series», ed. by Lau & Chen [The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series]. My translations are partly borrowed from Wang, Wang 2006, Mei 1929 (reprinted 1976), and Watson 1963. I introduced several modifications, mainly concerning the lexicon and the key-words. Methodologically, I opted for a certain literalism in order to preserve the imagery, as well as a number of significant repetitions.

[2] Bodde [1991: 311] has observed that it was only under the Tang dynasty (in texts from the VIIIth to the Xth century) that Chinese thinkers acknowledged the similarities between human and animal behaviours.

Alternatively, man has to transform his natural environment by working in order to survive. Yet, physical strength (*li*) as such does not guarantee livelihood to human beings, who must also possess the ability and the will to use their force profitably (*lai*) in order to survive. This consideration implicitly entails that work corresponds to a selective range of human activities, in which personal performance and efficiency vary greatly. The consequences of this phenomenon are crucial: work is a matter of life or death.

As opposed to the Mohists[1], the Ruists generally postulated a sharp divide between mental or intellectual activities and physical exertion: the educated man, who studies and cultivates moral virtues, is viewed as superior to the labourer as he is supposed to subordinate profit (*li*) to ethical principles (*yi*)[2]. Despite these general convictions, according to Xunzi (ca. 310–215 B. C. E.) both physical strength and mental occupations are necessary, complementary, and important for attaining social harmony and welfare. The Confucian thinker incontestably praises specialised skills, laying emphasis on the benefits of social continuity, but he openly criticises Mohist views: Nature does provide the humankind with sufficient resources to survive; social distress and poverty are rather a consequence of an inadequate of subdivision of roles, miscalculations and inefficacious exploitation of natural resources. All these ideas are clearly stated in chapter 10 «On Enriching the State» («Fu guo») of the «Xunzi»:

«Mozi's talk too narrowly focuses on the problem of the world suffering from lack (*bu zu*) of supplies. This lack is not in fact a misfortune common to the whole world, but merely a problem private to Mozi's exaggerated reckoning. Now in regard to the Five Foods, which are produced by the soil, if one is expert in managing them (*ren shan zhi zhi*), then his acreage will produce many *pen* basin in the first harvest and can be harvested a second time. In addition, the melons, peaches, jujubes, and plumbs will bear fruit measuring into the *pen* basins and the *gu* drum-bushels from each vine and tree. In addition, aromatic herbs and vegetables and the Hundred Edibles will be produced in overflowing quantities. <…> Those that supply food and nourishment cannot be counted. Heaven and Earth in producing the myriad things surely intended that there be surpluses adequate to feed humanity. They surely intended that there be a surplus of hemp and dolichos, of cocoons of silk, of the hairs and feathers of animals and birds, of elephant tusks and rhinoceros hides adequate to clothe humanity. This lack of supplies is not a misfortune common to the whole world, but merely a problem private to Mozi's exaggerated reckoning» (Xunzi 10/44/20)[1].

These direct attacks against Mozi deserve attention in so far as they prove that human productive activities or work represented an important object of debate in Ancient China. In the two Classics at issue, reflections on work are polemically introduced with the intention of defending divergent visions of man, society, and Nature.

Final remarks

Ancient Chinese masters' concern for human productive activity and social organisation confirm a more general, well-known tendency of Ancient Chinese philosophy. Theoretical speculation often corresponds to a «methodology», as it primarily involves a process of deliberation about the way (*dao*) to follow in order to reach concrete results (not only social, political and economic, but also moral and mystical). We can therefore assume that *the paradigm of continuity between theory and practice contributed to the formation of a certain work-consciousness among ancient Chinese thinkers earlier than in other cultures*. This is true although, expectedly enough, certain occupations were viewed as socially higher than others. Besides, overwork, having as a consequence overproduction through an excessive exploitation of Nature, was generally condemned in the name of an ideal of frugality, of economy of efforts, and of proto-ecological recommendations.

Independent of the contextual variations and of the theory at hand, work represents an undeniably significant factor of development both in Mohist writings and in the «Xunzi». It is characterized as the necessary condition for the achievement of several practical goals. Yet, an important difference should be underlined between the two thinkers. Xunzi implicitly adheres to a principle of heteronomy: work is loaded with an *extrinsic value* since it wasn't to be practiced for its own sake, but rather to attain aims, which excel beyond its own sphere, similar to that of fulfilling external needs. Mozi's axiology is deeper on this point: if work is described as an anthropological category common to all humankind, it is in turn elevated to the status of an ethical and political concept. Being closely linked to worth, it is finally endowed with *intrinsic value*. Since, in the Mohists' eyes, useful action

[1] The relation between work, study and ethical values is far from being monochord in the Classics. In the «Lunyu» (15. 32/44/9), for instance, agriculture, as opposed to study, is viewed as inferior to the quest for moral truth; in the «Mengzi» (13.32/70/23), the gentleman is thought to contribute indirectly but powerfully to agricultural production.

[2] See «Xunzi» (2/6/12).

[1] Modified translation of Knoblock 1990: 127–128. See also «Xunzi» 9/40/1 and 21/105/ 10, where the necessity of specialised skills and social hierarchy is stressed.

implies, or at least involves, a virtuous attitude, work is additionally considered as a path to morality and power; two interdependent dimensions in classical Chinese wisdom. Thus, organized activities requiring a constant application and a regular rhythm, as they impose self-control and restrain, are isomorphic with discipline and probity. In brief, the utilitarian positions of the movement, the emphasis it laid on the common good and on the urgency of a profitable, efficacious policy, as well as its social background, encouraged a positive perception of work.

Bibliography

Asian and African Systems of Slavery / Ed. by J. L. Watson. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

Barbieri-Low A. Artisans in Early Imperial China. Seattle: University of Washington Press, 2007.

Becquemont D., Bonte P. Mythologies du travail. Le travail nommé. Paris: L'Harmattan, 2004.

Bodde D. Chinese Thought, Society, and Science. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1991.

Cartier M. Travail et idéologie dans la Chine antique // Le travail et ses représentations / Éd. par M. Cartier. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1984. P. 277–304.

Chan J. Giving Priority to the Worst Off. A Confucian Perspective on Social Welfare // Confucianism for the Modern World / Ed. by D. A. Bell, H. Chaibong. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 236–256.

Clair R. P., McConnell M., Bell S., Hackbarth K., Mathes S. Why Work? The Perception of a «Real Job» and the Rhetoric of Work Through the Ages. West Lafayette (Indiana): Purdue University Press, 2008.

Confucian Ethics Today. The Singapore Challenge / Ed. by Tu Wei-ming. Singapore: Federal Publications, 1984.

Deverge M. Confucianisme et succès économique a Taiwan // Études. Vol. 367 (1987). No 1–2. P. 5–13.

Ghiglione A., Li Shenwen. Le confucianisme et la modernisation socioculturelle de la Chine // L'éveil du dragon. Les défis du développement de la Chine au XXI-ème siècle / Éd. par F. Lasserre. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université du Québec, 2005. P. 313–334.

The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series / Ed. by D. C. Lau, Chen Fong Ching. Hong Kong: The Commercial Press, 1992-

Jacob A. Le travail, reflet des cultures. Du sauvage indolent au travailleur productif. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Jacobs N. The Origin of Modern Capitalism in Eastern Asia. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1958.

Keightley D. N. Public Work in Ancient China. A Study of Forced Labor in the Shang and Western Chou, Ph.D. Dissertation. New York: Columbia University, 1969.

Keightley D. N. The Shang: China's First Historical Dynasty // The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B. C. / M. Loewe & E. L. Shaughnessy. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1999. P. 232–291.

Knoblock J. Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works. In 3 vols. Stanford: Stanford University Press, 1988–1994.

Lapierre J. W. Le travail: l'appropriation des moyens de production // Histoire des mœurs. II. Modes et modèles / Éd. par Jean-Poirier. Paris: Gallimard, 1991. P. 401–411.

Méda D. Le travail. Une valeur en voie de disparition. Paris: Flammarion, 1995.

Méda D. Le Travail. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

Mei Yi-pao. The Works of Motze. Taibei: Confucius Publishing Co., 1976 (1st ed.: The Ethical and Political Works of Mo Tzu. London: Probsthain, 1929).

Ransome P. The Work Paradigm. Aldershot: Avebury, 1996.

Redding S. G. The Spirit of Chinese Capitalism. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990.

Reding J. P. L'origine de la philosophie en Grèce et en Chine // Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine / Éd. par Joachim Lacrosse. Paris: Vrin, 2005. P. 21–42.

Sahlins M. D. Stone Age Economics. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.

Salamito J.-M. Travail et travailleurs dans l'œuvre de saint Augustin // Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale / Éd. par D. Mercure & J. Spurk. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval, 2003. P. 33–59.

The Study of Human Abilities. The «Jen Wu Chih» of Liu Shao / Tr. by J. K. Shryock. New Haven: American Oriental Society, 1937.

Wagner R. G. The Concept of Work / Labor / Arbeit in the Chinese World. First explorations // Die Rolle der Arbeit in verschiedenen Epochen und Kulturen / Ed. by M. Bierwisch. Bonn: Akademie Verlag, 2003. P. 103–136.

Wagner R. G. Notes on the History of Chinese «Labor» // Mapping Meanings. The Field of New Learning in Late Qing China / Ed. by M. Lackner & N. Vittinghoff. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 129–141.

Wang Rongpei, Wang Hong. Mozi. In 2 vols. Changsha: Hunan People's Publishing House, 2006.

Watson B. Mo Tzu. Basic Writings. New York: Columbia University Press, 1963.

Yates R. D. S. Slavery in Early China. A Socio-Cultural Approach // Journal of East Asian Archaeology. Vol. III (2001). No 1–2. P. 283–331.

N. Vampelj Suhadolnik

HAN TOMBS WITH MURALS AND SYMBOLIC POLARITY OF THE COSMIC FORCES YIN AND YANG

Han Tombs with Murals

From the beginning of the XXth century, when in 1916 in the vicinity of Luoyang 洛陽 in Henan 河南 province the first tomb with murals was unearthed [Su Jian 1984: 22], and until 2006, archaeologists have excavated altogether 61 tombs dated to the period of the Han Dynasty [Vampelj Suhadolnik 2006: 91]. All the tombs are located north of the Yangtze River, however, the majority of them is situated in the central part of the Chinese territory, where the Henan province and the Luoyang city are of special importance. The Luoyang city was not only an important economical, political and cultural centre, but also the capital of the Eastern Han Dynasty. The debates on the political, philosophical, cultural and cosmological aspects, norms and values had a great ascendancy over the officials and the other members of the ruling class. Thus the philosophical and cosmological ideals got an even more prominent reflection in the symbolic grave paintings of that region.

Location of the tombs can be divided into five geographically distinct groups[1]:

1) Henan province: 21 tombs (15 in Luoyang, 5 in Zhengzhou 鄭洲 and 1 in Yongcheng 永城 near the Shangqiu 商丘 city).

2) Surrounding areas of Henan province: 18 tombs (6 in Shaanxi 陝西, 3 in Shanxi 山西, 2 in Shandong 山东, 4 in Hebei 河北, 1 in Jiangsu 江蘇 and 2 in Anhui 安徽 province).

3) Central and southern part of Inner Mongolia 內蒙 (4 tombs).

4) Gansu 甘肅 province (6 tombs).

5) Liaoyang 遼陽 region in Liaoning province (12 tombs).

The depictions in the grave chambers themselves already indicate a more complex structure of the tomb and thus allude to a higher social rank of the deceased which further dictated larger and more luxuriously furnished tombs and by that a richer depiction in the grave chambers. These tombs belonged to wealthy officials, generals and other members of Chinese society highly ascended on the social scale.

Numerous experts used different analytical and methodical approaches to attribute individual images a functional, symbolic, social or political meaning, whereby they mainly disregarded the «meaning of position» of

[1] See also [He Xilin 2002: 2]

individual motifs defined by their location in the entire compositional design, their position in relation to numerous other images and the spatial arrangement of individual architectural and constructional elements. In the attempt to classify the images by content we can see numerous different and opposing arrangements of images into individual content frameworks. It is only after having considered the entire compositional design that numerous at first glance disconnected motifs gradually reveal a hidden image, whereby one should not forget to consider also the connection between the iconographic classification and architectural structure. Thus murals in the tombs can only be interpreted in their original architectural arrangement.

On the basis of the relation between the construction elements and individual motifs we can classify the content of the paintings into two basic groups of scenes: scenes from the heaven and celestial world and scenes from the earth or earthly world. The scenes from the heaven where all celestial bodies and other mythological and divine creatures of the heavenly kingdom belongs, are depicted on the ceiling of the tomb, on the upper parts of the walls and on the upper parts of partition walls. Scenes from the earthly world depicting everyday private and official activities, feasts and other images cover the big mural areas of the chamber or other construction and support elements.

The analysis of grave paintings has shown that the fundamental notion of the grave paintings is represented by a correlative cosmology of *yin-yang wuxing*, by means of which they tried to explain the existence and alteration of the entire cosmos. If they succeeded in setting a foundation of the cosmic framework with the aid of an architectural design of grave chambers in the form of a round ceiling raising over the square form of the chamber, than they represented the system of norms of the entire cosmos by means of an iconographic compositional scheme which represented the constant interlacement of the two cosmic forces. They further manifested in the circulation of the five dynamically interacting cosmic phases, through which all substances in nature proceed. The present article mainly deals with the system of norms and notion of values in symbolic polarity of the cosmic forces *yin* and *yang* as revealed in grave paintings.

Symbolic polarity of the cosmic forces yin and yang

A symbolic interpretation tries to find in the paintings the essential norms of social mechanism and its activities which are manifested through different artistic representations. While numerous art historians

divide decorative compositions of the Han Dynasty into three main groups (Confucius-like stories, Daoist world and everyday life scenes), a symbolic interpretation of these motifs revealed they are permeated with the theories yin-yang 陰陽 and *wuxing* 五行, a fact already noticed by Cheng Te-k`un [Cheng Te-k`un 1957: 180]. The union of yin and yang forces was the source of life, so in order to achieve a cosmic balance and thereby overcome the transitoriness of human life, they represented the embodiment of both forces in different ways. However, when trying to identify specific motifs carrying the symbolic meaning of the two forces, one has to be very careful, as concrete forms of specific representations can quite simply get reduced to a mere representation of these two forces. Thus in order to search for ideological and symbolic notions considering the literary tradition of that time, it is necessary to put stress on the location of the motifs of this type in the whole composition, which then becomes a relevant source of iconographic information in a narrative order. Considering these decisive elements, the symbolic polarity of yin and yang was revealed in the following motifs: in the depiction of the sun and moon, of two legendary deities *Nüwa* 女媧 and *Fuxi* 伏羲, of the *Queen Mother of the West* (*Xiwangmu* 西王母) and her opposite partner the *King Father of the East* (*Dongwanggong* 東王公) as well as in the motifs of intertwinements of two creatures of usually opposite sex.

The Sun and the Moon

The sun and the moon are exceptionally common motifs in Han grave paintings. They are painted on the round ceiling or on the upper parts of the walls together with other celestial bodies and representatives of the heavenly realm. The sun is usually painted in the eastern and southern parts, and the moon in the western and northern parts. In accordance with mythology, the sun is generally represented alongside with the image of the bird, while the moon is depicted with the image of the toad. Furthermore, they are also often represented together with the image of the deities *Nüwa* and *Fuxi*.

The way the sun and the moon are depicted, their location and the fact that they always appear together as complementary and polarly opposed motifs, reveal their symbolic role of the yin and yang. The fact that the sun represents the essence of yang and the moon the essence of yin, and that as such the both play the leading role in the creation of the universe, is already shown in the beginning of the 3rd chapter of the «Huainanzi» 淮南子.

«天墜未形，馮馮翼翼，洞洞灟灟，故曰太昭．道始於虛霩，虛霩生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠．清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地．清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定．天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物．積陽之熱氣生火．火氣之精者為日．積陰之寒氣為水．水氣之精者為月．日月之淫為 精者為星辰，天受日月星辰，地受潦塵埃» [Huainanzi 1998, Chapter 3: 165–167].

«When Heaven and Earth were yet unformed, everything rising and falling was shapeless and indefinite, so it was called the Great Beginning. Dao starts in the nebulous void, the nebulous void creates the space and time, space and time create the primordial qi. Within the primordial qi is a margin. That which is clean and clear with extending and rising transforms into the Heaven, that which is heavy and vague with thickening transforms into the Earth. It is easy for the clean and subtle to join, it is hard for the heavy and vague to solidify. So the Heaven was formed first and then the Earth. The joint essence of Heaven and Earth forms yin and yang, the accumulated essence of yin and yang forms the four seasons, the dispersed essence of the four seasons forms ten thousand things. The hot qi of the accumulating yang creates fire, the essence of firy qi is the sun. The cold qi of the accumulating yin creates water, the essence of the watery qi is the moon. The overflowing essence of the sun and moon forms stars and planets. The Heaven receives the sun, the moon, the stars and planets, the Earth receives water, downpour of rain, dust and soil».

Further in this chapter we can read:

«毛羽者，飛行之類也，故屬於陽；介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰．日者，陽之主也… 月者，陰之宗也…» [Ibid.: 171–172].

«Furry and feathery creatures belong to the species that fly and walk, therefore they belong to yang. Shelly and scaly creatures belong to the species that hibernate and hide, therefore they belong to yin. The sun is the master of yang ... the moon is the essence of yin ...».

The iconographical groundings of showing the sun with the bird and the moon with a toad, symbolizing the force of yang and yin, are further supported by literary tradition.

«”日中有踆烏”高誘注»踆猶蹲也，謂三足烏» [Ibid., Chapter 7: 508].

«”Inside the sun, there is a crow cun”. Gao You notes: “Cun denotes crouch, it is called a three-legged crow”».

«日者，陽精之宗，積而成鳥，象烏而有三趾» [Wang Jianzhong 2001: 437].

«The sun is the fundamental essence of yang. By accumulating it turns into a bird, as a crow it has three legs».

«月也者，羣陰之本也» [Lü shi Chunqiu 1954: 92].

«The moon is the fundament of accumulating yin».

«月者陰精之宗, 積而成獸, 象蜍兔»[Huainanzi 1998, Chapter 7: 509].

«The moon is the fundamental essence of yin. By accumulating it turns into an animal as a toad or a hare».

Above-mentioned mythological-literary tradition and iconographic design of the grave paintings clearly represent the connection between the sun and the eastern position, which probably stemmed from the accurate observation of the sun's way and its rising in the east. The moon, as his opposite, is always closely associated with the western position. In the correlative cosmology of yin-yang and wuxing, the eastern position is always marked with the yang, and the western with the yin. Even in accordance with the *gaitian* 蓋天說 theory, the sunrise is supposed to be a consequence of a too weak yin force in the east, which means that the yang force, which strengthened in the southern parts, dominated there. Inversely, in the west, the force yang lost its power and the sun gradually set under the dominance of the yin force.

Fuxi and Nüwa

Beside the sun with the black bird and the moon with the green toad, there are many times depicted two creatures with human face and snake-dragons body. That they are a male and female image is revealed by the long thin moustache in the form of the character *ba* 八 (*eight*) which indicates a creature who with its elongated body supports the sun. In contrast, the image by the moon reveals absence of male characteristics, and her femininity is emphasized by the fullness of her beautifully shaped lips and the elegance of her slenderly bent snake-like body. Who are these two creatures? Literary sources which clearly identify Fuxi and Nüwa as creatures with snake-like scaly body confirm the identity of these two deities. In the rhapsody of the poet Wang Yanshou 王延壽 who describes the mural painting in the «Chamber of the Spiritual Light» 靈光殿 («Lingguang dian»), Fuxi has a scaly body and Nüwa a snake-like form [Feng Shi 2001: 33]. That these images really represent Fuxi and Nüwa, is further revealed by the characters written by the images in the «Liangshan Houyinshan» 梁山後銀山 tomb in Shandong 山東 province, beside the image with a human upper part and snake-like tail we can read the following two characters: Fuxi 伏戲 [Guan, Ji 1955: 44]. The image of Fuxi is also defined by an inscription on a stone table which composes the western wall of the *Wuliang* shrine 武梁祠.

A further analysis in the framework of a wider artistic concept which also includes an overview of other paintings such as carved images on stones and bricks, as well as images on silk and lacquer, reveal that the image of two creatures with human head and snake-like body is a widely

spread motif in Han grave art. These creatures are often depicted together with the sun and the moon, however instead of holding the sun and the moon in their hands, they often hold a carpenter's square and a pair of compasses. These tools which enable the creation of straight and circular geometrical shapes allude to their creative role in the formation of the universe – the round heaven and the square earth, which is exactly the same role as mentioned in the mythological tradition.

That Fuxi and Nüwa embody the cosmic forces yang and yin, is clearly revealed by the comparative method of philosophical and mythological-literary sources. In the process of comparing the Chu silken manuscript («Chu boshu» 楚帛書) with individual cosmogonic excerpts from the «Huainanzi», a gradual transformation of mythological images into more abstract ideas of natural philosophy is revealed.

In the central part of the Chu silken manuscript there are two texts. The shorter text of eight lines is a mythological report about the formation of the universe and the appearance of natural processes. In the process of creation itself, mythological figures and deities are included, among which Fuxi and Nüwa play the key role. The text reveals that in the spacious and shapeless cosmos, when Heaven and earth were yet unformed, Fuxi appears and marries Nüwa. From their union four sons are born. The four sons comprehend the fundamental cosmologic notion of yin and yang and thus cause the beginning of the cosmic opening and by that the separation of Heaven and earth. As at this stage there is no sun and moon, they calculate the temporal aspect alternately, and create equinoctial and solstitial nodes. The four sons thus became the four deities who symbolize the four seasons.

The quotation from the 7th chapter of the «Huainanzi» reveals a similar role of the first two deities, who weave the sky and design the earth:

«古未有天地之時, 惟像無形…. 有二神混生, 經天營地, 孔乎莫知其所終極, 滔乎莫知其所止息. 於是乃別為陰陽, 離為八極...» [Huainanzi, Chapter 7: 503–504].

«In the ancient time when there were no heaven and earth, there were images and no shapes … Two deities are born and united, they weave the heaven and form the earth so deep that nobody knows the biggest depth and so wide that nobody knows its end. Therefore they divide into yin and yang and separate into eight utmost poles».

Gao You, the commentator from the Eastern Han Dynasty, marked the two deities mentioned above as deities of yin and yang [Ibid.: 503]. Furthermore, he denoted Nüwa as the deity of yin: «Nüwa is the goddess of yin, Fuxi's assistant at ruling» [Ibid., Chapter 6: 479].

The presence of two deities in the primordial stage of cosmos, clearly named as Fuxi and Nüwa in the Chu silken manuscript from the Warring States Period, is also noticeable in other quotations[1], while the third chapter of the «Huainanzi» entirely reject the mythic view of the universe[2].

The comparison of the mythic description of the creation of the universe with the cosmogonic fragments from the «Huainanzi» reveals a progressive transformation of the mythic images – Fuxi and Nüwa into more abstract notions of natural philosophy – yin and yang. In the 7th chapter of the «Huainanzi» the abandonment of the mythic domain and the approach towards a more philosophical abstract explanation of the universal creation is already perceivable. Two deities born out of the cosmic chaos divide into yin and yang, which mutually form as hard and soft, and thus ten thousand things take shape. The third chapter of the same cosmologic reading even more clearly manifests the dualism of that kind, while the abstraction and rationalization of the cosmic creation entirely reject the mythic view of the universe. The evolution of the universe from the primordial chaos comes into being by means of the division of binary opposites, inherent in the Dao itself. The concrete mythological figures are entirely eliminated from the process of the universe creation, while the creation of all ten thousand things is attributed to «the dispersed essence of the four seasons» which originates from the essence of yin and yang. The four seasons are thus produced from yin and yang, just as the four sons are descendants of Fuxi and Nüwa. And these four sons of Fuxi and Nüwa are nothing else than the deities of the four seasons, who in the absence of the sun and the moon determine the four temporal points of the universe. Therefore, we can confirm that Fuxi and Nüwa present the concretization of abstract cosmic forces of yang and yin.

Xiwangmu – Dongwanggong

Xiwangmu 西王母 and *Dongwanggong* 東王公, *the Queen Mother of the West* and *the King Father of the East,* represent the next couple embodying the forces yin and yang. Their images appear in mural paintings, on lacquered objects, bronze mirrors, and mainly as relief images on stones

[1] The first chapter of the «Huainanzi» likewise clearly presents the two deities forming the heaven and the earth, who are denoted by the author as *erhuang* 二皇 (two supremes). The commentator labelled them as *Fuxi* and *Shennong* 神農, however, immediately after that he linked the number two with yin and yang [Huainanzi, Chapter 1: 4]. Many scholars considering the textual analysis of other literary sources defined erhuang as Fuxi and Nüwa (For more details see [Feng Shi 2001: 33]).

[2] See also above quotation (the beginning of the 3rd chapter of the «Huainanzi»).

or bricks. Rich literary tradition reveals a multifunctional role of the mother with many attributes who develops in accordance with the changing values of social mythological concepts.

Among numerous attributes, the hare and the toad are the most usual motifs depicted together with the goddess Xiwangmu. The mythological tradition offers a lot of materials on their connection with the moon, as both of them were supposed to live in the moon itself. They represent the lunar essence which is «the fundament of the accumulating yin» [Lü shi Chunqiu 1954: 92]. A more concrete image is cited by Zhang Heng 張衡 who says: «The moon is the fundamental essence of yin. By accumulating it turns into an animal as a toad or a hare» [Huainanzi, Chapter 7: 509]. Thus the moon, the toad and the hare are recognizable symbols of the cosmic force yin and the fact that they appear in the vicinity of Xiwangmu contains origins of her later role. Also, her abode in the western mountains is located in the domain of the prevailing yin, which is clearly indicated by calling the goddess the «Queen Mother of the West».

The creation of the entire polar opposition ends in the middle of the second century, as clearly demonstrated by Wu Hung [Wu Hung 1989: 108–141]. Beside the Queen Mother of the West thus the King Father of the East appears for the first time, whereby the names of both deities (*Xiwangmu* 西王母: *xi* – west, *wang* – king, *mu* – mother, woman; *Dongwanggong* 東王公: *dong* – east, *wang* – king, *gong* – man) indicate the perfect polarity of both creatures and their symbolism of cosmic forces. The earliest depiction of both deities can be seen on the western and eastern gables of the Wuliang shrine in Shandong province. On the western gable Xiwangmu is depicted with her attendants, and on the western part Dongwanggong and his fellow travellers.

This type of depiction soon became a popular motif which spread from the eastern part towards the central region of Chinese territory. Their cosmic role also reached the border regions of Chinese territory, as their influence can be seen in Inner Mongolia as well. In the Eastern Han Dynasty, Xiwangmu and Dongwanggong become a widely spread symbol of the essential intertwinement of the cosmic forces yin and yang from whose union the eternal rhythm of the universe is born.

Conclusion

The symbolic polarity of yin and yang in the Han mural paintings revealed in the depiction of the sun and moon, of two legendary deities Nüwa and Fuxi, of the Queen Mother of the West and her opposite partner the

King Father of the East as well as in the motifs of intertwinements of two creatures of usually opposite sex. Together with the architectural design of the tomb in the form of a round ceiling covering the square surface, with the depiction of celestial bodies and other symbolical figures, they created the whole system of cosmological norms and by that the artificial cosmos in which the soul could be placed in the eternal circulation of changes. Thus the human aspiration for rebirth and attaining immortality in the cosmic cycle of perpetual changes could finally be achieved.

Bibliography

Cheng Te-k`un. Yin-yang wu-hsing and Han art // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 20 (1957). No. 1–2. P. 162–186.

Feng Shi. Zhongguo tianwen kaoguxue (Chinese Archeoastronomy). Beijing: Shehui kexue wenxian chuban she, 2001.

Guan Tianxiang, Ji Gang. Liangshan Han mu (Han Tomb from Liangshang) // Wenwu cankao ziliao (1955). No. 5. P. 43–50.

He Xilin. Gumu danqing: Handai mushi bihua de faxian yu yanjiu (Ancient Tomb Paintings: Discovery and Research of Han Tomb Mural Paintings). Xi`an: Shanxi renmin meishu chuban she, 2002 (1st ed. 2001).

Huainanzi jishi (Huainanzi with collected Commentaries) / Ed. by He Ning. In 3 vols // Xin bian zhu zi jicheng (New Edition of All Philosophical Works). Beijing: Zhonghua shuju, 1998.

Lü shi Chunqiu (Mister Lü's Spring and Autumn Annals) // Zhu zi jicheng, (All Philosophical Works). Vol. 6. Beijing: Zhonghua shuju chuban, 1996. (1st ed.: Beijing, 1954)

Su Jian. Meiguo Boshidun meishuguan cang Luoyang Han mu bihua kaolüe (Study of a painting from the Luoyang Han tomb, stored at the United States museum of Boston) // Zhongyuan wenwu (1984). No. 2. P. 22–25.

Vampelj Suhadolnik N. Prostorska in umetnostna zasnova kitajskih cesarskih grobnic dinastije Qin in Han kot odraz kozmološke percepcije in razumevanja sveta (Reflection of the cosmological perception and the understanding of the world through the arrangement of the places, grave architecture and art in the imperial tombs of the Qin and Han dynasties) / Ph. D. dissertation. Ljubljana, 2006.

Wang Jianzhong. Handai huaxiangshi tonglun (An Introduction of Relief of the Han Dynasty). Beijing: Zijincheng chuban she, 2001.

Wu Hung. The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Японоведение

С. В. Гераськов

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ В ЯПОНСКИХ БУДО (на примере айкидо)

В современном мире воинские практики Востока, в частности, Японии, рассматриваются с самых разных точек зрения и по-разному интерпретируются. Проводятся научные исследования, появляются статьи, методические пособия, исторические обзоры, в которых раскрываются теоретические и практические аспекты тех или иных направлений боевых искусств. Тем не менее, на Западе практически отсутствуют работы, охватывающие весь спектр проблем, содержащихся в понятии «боевые искусства». С другой стороны, исследования японских авторов [Вататани 1972, Икэгути 1993, Имамура 1962, Нандо 1972, Хираками 1992] содержательны, но часто носят недостаточно научный характер, сводятся к пересказыванию известных легенд и т. д. К сожалению, в них далеко не всегда эксплицированы глубинные смыслы воинских практик как явления, существовавшего и развивавшегося на протяжении веков, оставаясь при этом источником знания. Это осложняет ситуацию, ведь для того, чтобы приблизиться к пониманию сущности воинских практик, их необходимо рассматривать в контексте совокупности исторических, религиозно-философских, культурных, физиологических и других факторов.

Воинские традиции в том или ином виде продолжают существовать в современной Японии. Их внешние проявления достаточно многочисленны и разнообразны, поскольку охватывают практически все сферы жизни, начиная с кинематографических образов и заканчивая спецификой деловых отношений. Кульминацией этого влияния можно

считать феномен японских *будо*, которые быстро получили популярность во всем мире, в том числе на Украине и в России. Но не все те, кто практикует будо, осознают важность духовной, мистической составляющей «воинских путей». Вследствие этого, смысл занятий последними часто связан с сугубо прикладной, технической плоскостью, что в некоторых случаях может даже представлять угрозу для общества. Поэтому исследование японских воинских практик в контексте их мистической наполненности представляется необходимым и актуальным, учитывая и то, что интерес к будо в современном мире непрестанно растет.

Мифологические и исторические предпосылки возникновения самурайства свидетельствуют о том, что воинские практики японцев были тесно связаны со сферой сакрального с самого начала своего существования. Неотъемлемыми для становления самурайского класса факторами, во многом определившими путь, по которому развивались воинские традиции, были религиозные и философские системы. Корректнее было бы использовать сочетание «религиозно-философские», так как религиозная и философская мысли в Японии часто переплетались, что приводило к практически невозможному их разделению [Гераськов 2006: 96–101].

Системы будо возникали тогда, когда самураи уже перестали быть лидерами политических и общественных институтов власти. Последний сёгун Токугава Ёсинобу (Кэйки) еще надеялся восстановить свое влияние в стране с помощью масштабных военных операций в мятежных княжествах, но переоценил собственные силы. В 1866 г. войска Токугава потерпели сокрушительное поражение в княжестве Тёсю. Наконец, в январе 1868 г. в Киото был провозглашен императорский рескрипт. В нем говорилось о ликвидации сёгуната, реставрации императорской власти, создании нового правительства и т. д. Как известно, эти события получили название *Мэйдзи исин* («реставрация Мэйдзи»), по девизу правления императора Муцухито.

После реставрации Мэйдзи появился логичный вопрос о будущем самураев, которых на то время насчитывалось в Японии не менее 400 тысяч человек [Маслов 2006: 180]. Самураи оказались единственной социальной группой, которая была достаточно образованной. Поэтому именно из их числа набирали учителей во многочисленные новые учебные заведения. Многие из бывших воинов нашли работу в полиции, где активно преподавались боевые искусства, а в 1892 г. в качестве базовой боевой дисциплины было введено дзюдо. Несмотря

на изменение исторической ситуации, самураи остались единственной категорией населения, способной профессионально организовать военное дело.

В начале XX в. на территории всей Японии стали возникать небольшие общества – *са*, которые занимались воспитанием молодежи в духе японских традиций. Это объяснялось тем, что молодые японцы не должны были забывать давние самурайские обычаи. Государство охотно финансировало такие общества, где юноши изучали предметы, которыми нельзя было овладеть в школе или с помощью домашнего обучения. Естественно, одной из дисциплин, преподававшейся в *са*, были боевые искусства.

«Мистическая» составляющая играет важную роль практически во всех современных японских будо, однако наиболее наглядно ее можно проследить на примере айкидо, основанного Уэсиба Морихэи (1883–1969). Айкидо во взглядах Уэсиба приобрело характер религиозно-философского учения, и, как считает А. А. Маслов, ни в одном другом виде будо духовный аспект не является настолько важным [Маслов 2006: 245].

Корни айкидо связывают с личностью Такэда Сокаку (1860–1943), который был наставником Уэсиба. Сокаку происходил из области Айдзу, известной своими мастерами дзю-дзюцу и кэндо. В 1875 г. ему предложили унаследованную должность синтосского священнослужителя *каннуси*[1]. Известный мастер боевых искусств Сайго Таномо, который был последним из клана Айдзу, кто владел секретными техниками *госики-ути*, лично проинструктировал нового религиозного деятеля. Но Сокаку больше рассчитывал на свои поразительные способности к боевым искусствам, чем на духовное подвижничество каннуси. В период с 1898 по 1915 гг. он путешествовал по северной части Японии и зарабатывал на жизнь, показывая техники айки-дзюцу школы Дайто:-рю («Великий Восток»). Во время своих путешествий Сокаку побеждал всех, кто бросал ему вызов. Сохранилось много историй, в которых описывается его воинское мастерство [Стивенс 2001а: 35–37]. В 1911 г. Сокаку пригласили в отдел полиции о. Хоккайдо для проведения занятий с личным составом. Он переехал на Хоккайдо и объявил об открытом преподавании воинского искусства

[1] Прилагательное «синтосский» намеренно используется вместо «синтоистский», чтобы отделить синто (религию) от синтоизма – политической идеологии, использовавшей эту религию в собственных целях; эта дистинкция проведена С. В. Капрановым [Капранов 2006: 244].

своей школы. Более тридцати тысяч человек прошли обучение лично у Сокаку, из них лишь около двадцати учеников получили лицензии на преподавание техник Дайто:-рю айки-дзюцу [Омия 2000: 16].

Одним из самых известных учеников Сокаку был Уэсиба Морихэи. Впервые он встретил Сокаку в 1915 г. и тренировался у него в течение семи лет, пока не прошел аттестацию и не получил лицензию на преподавание. На то время Дайто:-рю стала коммерческой школой. Уэсиба уже не удовлетворяли собственно боевые аспекты будо, и он начал поиски нового учителя. Таким учителем для него стал Дэгути Онисабуро (1871–1948), лидер неосинтосского течения Оомото-кё («Школа великой основы»). Основательницей Оомото-кё была Дэгути Нао (1836–1918), которая в пятидесятисемилетнем возрасте получила послание от божества Кондзин [Стивенс 2001а: 43]. Познакомившись с Нао, Онисабуро начал свою деятельность с интерпретации ее идей в рамках синтосской терминологии. Прежде всего, это касалось идей «одержимости божеством» (*камигакари*) и «успокоение души» (*тинкон*), которые С. В. Капранов характеризует как синтосские психотехники [Капранов 2007: 107–113].

В период наивысшей популярности, т. е. в 1920–1930-е гг., в Оомото-кё насчитывалось около 2 млн. сторонников [Народы и религии мира 2000: 790]. Подобная популярность объясняется тем, что учение Оомото-кё было близким к традиционным народным верованиям. Согласно взглядам Онисабуро, существует единое, истинное божество – «Великая основа» (Оомото) этого мира. Единое божество триипостасно – сущность, энергия-*ки* и душа. Для того чтобы познать сущность единого истинного божества, нужно наблюдать природные явления. Для овладения *ки* истинного божества необходимо осознать принципы преобразований и трансформаций в природе. Наконец, для постижения души, как высшего проявления божества, следует понять состояния сознания и психики всех живых существ, поскольку в них и проявляется душа божества. Дэгути Онисабуро, который был миролюбивым человеком, не осуждал увлечения Уэсиба боевыми искусствами, а, наоборот, считал, что через понимание внутренней сущности будо человек способен понять высшую цель своего развития – достижение гармонии с единым божеством [Маслов 2006: 238]. Онисабуро также подсказал Уэсиба следующую идею: сопротивление злу должно быть адекватным нападению. Эта мысль стала ключевой для философии айкидо.

Идеи Оомото-кё оказали сильное впечатление на Уэсиба, и в 1922 г. он открыл собственную школу, которую назвал *айки-будзюцу* («боевое искусство единства энергии»). Из термина *будзюцу* становится понятным то, что она сохранила принципы и техники древних видов боевых искусств, которые в значительной мере отличались от современного айкидо. Но, замечает А. Горбылев, под влиянием религиозных традиций воинские практики постепенно превращались из прикладных систем, предназначенных для применения во время сражения, в особенный путь – *до*: [Горбылев 2002: 602]. Практика воинского искусства как до: предусматривала самораскрытие человека, реализацию его творческого потенциала и достижение гармонии посредством овладения воинскими техниками и трансформации состояния сознания. Заметив, что школы боевых искусств отказываются от составляющей дзюцу, Уэсиба в 1938 г. изменил название школы на *айки-будо*. Наконец, в 1941–1942 гг. его школа получила окончательное название – айкидо («путь единства энергии»).

Сын Уэсиба, Киссёмару, акцентировал внимание на том, что специфика айкидо во многом объясняется использованием словосочетания «айки» в названии [Уэсиба 2000: 100]. Примечательно, что понятие «айки» («единство / гармония энергии») фигурировало во всех вариантах систем Уэсиба. По мнению Дж. Стивенса, айки является одним из важнейших факторов в боевых практиках не только Японии, но и Азии в целом [Стивенс 2001б: 47]. Этот термин по отношению к боевым искусствам появился еще в IX в., а сам по себе – даже раньше. В Китае, например, таким же образом (кит. *хэци*) называли некоторые даосские ритуалы, практиковавшиеся с III в. Позже это понятие перешло в буддизм, где приобрело значение мистического соединения человеческой энергии с энергией Вселенной, т. е. с «телом Будды». Сам Уэсиба точно так же интерпретировал айки [Уэсиба 2000: 25–27]. Согласно его взглядам, человек должен объединить свой разум с божественным, для того чтобы овладеть искусством будо. При этом единственный способ стать непобедимым заключается в том, чтобы преодолеть свои страсти, свое сознание, стремящееся к соперничеству, и достичь полной ясности мыслей. В таком случае человек способен предвидеть любую атаку и стать неуязвимым. Уэсиба неоднократно демонстрировал действенность своих идей на практике [Стивенс 2001а: 99–106].

Мистический опыт буквально принизывал жизнь основателя айкидо. В 1925 г., в период завершения аскезы в горном поселке Аябэ, Уэсиба пережил свое первое просветление (*сатори*). Вот как он сам о нем вспоминал: «Однажды, прогуливаясь во дворе, я внезапно ис-

пытал странное ощущение, будто подо мной начала дрожать земля. Какой-то золотистый туман стал подниматься от земли и обволакивать меня. В то же момент я и разумом и телом ощутил яркий свет, и мне показалось, что я понимаю язык птиц, что щебетали вокруг. Внезапно я ощутил близ себя присутствие Истинного божества, духа-творца в его духовном обличии. Тут меня озарила мысль: “Основой всех боевых искусств должна быть любовь ко всему сущему на земле”» [Turnbull 1977: 204]. После приобретения этого мистического опыта Уэсиба пришел к выводу о необходимости создания духовного центра своей школы. Он уединился в селении Ивама (префектура Ибараки), где построил храм айки. Храм был посвящен сорока трем синтосским божествам: ками – покровителям боевых искусств, царям-драконам и их инкарнациям, почитаемых при занятиях традиционными японскими ремеслами. Основатель был убежден в том, что его достижения в будо – это своего рода послание от богов, защищающих и поддерживающих его способности. Часто самого Уэсиба изображали в виде синтосского ками, владеющего тремя священными сокровищами: мечом мира, зеркалом провидения и круглым животом как драгоценным камнем, символизирующим совершенство [Уэсиба 1999: 28]. Он тщательным изучал тексты «Кодзики» и «Нихон сёки», был уверен в существовании *тэнгу* и других существ из японского пандемониума, обязательно совершал необходимые ритуалы синто перед началом тренировки. Не удивительно, что образ Уэсиба канонизировали еще при его жизни.

Подобно многим мастерам будо, Уэсиба передал свое учение с помощью символов и аллегорий. Его поучения звучали на языке *котодама* (сам он отдавал предпочтение другому произношению – *кототама*) – «языке духа». Несмотря на то, что кототама – японский термин, концепция мистического «слова-духа» изначально присуща многим культурным традициям. Для христианского сознания наиболее понятным аналогом принципа кототама являются слова, встречающиеся в Евангелии от Иоанна: «Вначале было Слово…» (Ин. 1:1). Иудейские каббалисты верили в то, что текст Торы имеет такую силу, что может наделить человека способностью создавать миры, воскрешать мертвых и т. д. Мусульмане составляли сакральные тексты, основу которых образовывали арабские кототама. В индийской традиции этот принцип выражался следующим образом: «Боги все делают с помощью песни». Некоторые африканские племена твердо верят в то, что язык сам по себе был первым актом творения [Религиозные традиции мира 1996].

Конечно, Уэсиба сформулировал свое понимание кототама в контексте японской культуры. Его теория базировалась на наработках буддийской школы Сингон, мистицизме Оомото-кё и исследовании текстов «Кодзики» и «Нихон сёки». Он глубоко изучил науку о звуке, которую преподавал Дэгути Онисабуро, и после многих лет интенсивного обучения представил ученикам собственное видение кототама. Исходным пунктом теории был слог «су». Уэсиба следующим образом объяснял происхождение мира: «Не было ни неба, ни Земли, ни Вселенной, только одно пустое пространство. В этой бескрайней пустоте неожиданно проявилась одна-единственная точка. Из этой точки спирально вышли пар, дым и туман, образуя светящуюся сферу, и родилась кототама СУ. По мере того как СУ расширялась по кругу вверх и вниз, вправо и влево, начались природа и дыхание, чистые и незагрязненные. Дыхание развилось в жизнь, и появился звук. СУ – это “Слово”, упомянутое в христианской Библии» [Стивенс 2001б: 27]. В мифологии синто «су» связывается с Амэ-но-минака-нуси-но ками, «Богом-правителем священного центра небес». Из этой точки творения возникли две начальных силы, которые в синто называются *таками-мусуби-но ками* и *ками-мусуби-но ками*. В других системах эти две оси творения обозначаются такими категориями, как огонь – вода, небо-земля и т. п. В связи с тем, что «су» продолжает развитие, появляется кототама «у». Одновременно «у» разворачивается в кототама «ю» и «му», и дальше расширяется в кототама «а-о-у-э-и». Из этих пяти гласных звуков возник весь остальной алфавит японского языка. Звуки алфавита сформировались в *котоба*, слова, содержащие реальное значение, и *котомукэ*, успокаивающую речь, приносящую мир. Уэсиба утверждал, что звуки кототама «направляют и гармонизируют все вещи в мире, вследствие чего происходит объединение неба, земли, богов и человечества» [Стивенс 2001в: 11]. Даже изображения многих будд и бодхисаттв были образованы с помощью слогов санскрита. Это как нельзя лучше воплощало содержание учения кототама: само человеческое естество оживает благодаря звукам. Стремясь довести это, Уэсиба использовал поэзию, составляя стихотворения *дока*, наполненные глубоким духовным содержанием [Уэсиба 1999: 41–46].

В айкидо можно выделить развитую космологическую концепцию. В отношении закономерностей мироустройства Уэсиба часть говорил о *конхаку*. Связка *кон* (сознательная душа) и *хаку* (телесная душа) очень похожа на английское понятие «высшей» и «низшей» (или базовой) природы. Кон представляет собой высший этап чело-

веческого существования: интеллект, сознание, духовное восприятие и божественную интуицию; хаку – это изменчивая сфера эмоций, таких как радость, злость, жалость, любовь, ненависть, страх и т. д. Кон – это элемент человеческой души, который «восходит» после смерти; хаку – это элемент, который «нисходит» в землю и скрывается вместе с телом. Уэсиба полагал, что все боевые искусства того времени основывались на принципе хаку. В его же системе внимание концентрировалось на элементе кон, поэтому айкидо выглядело скорее как духовное, чем как боевое искусство. Уэсиба говорил своим ученикам: «…люди часто утверждают, что я создал айкидо благодаря изучению многих других боевых искусств. Но путь айки, о котором я думаю, был иным. Он появился по приказу ками, которого я придерживался, который передавал другим. Я не создавал айкидо. Айки – это путь ками <...> История айкидо начинается с момента возникновения Вселенной» [Саотомэ 1999: 35–36].

Айкидо времен Уэсиба базировалось прежде всего на мистическом опыте. Техники айкидо воспринимались как сакральные действия, и при этом подлинный смысл движений оставался в тайне и не раскрывался. Однако большинство учеников Уэсиба хотели видеть в айкидо именно боевое искусство, пусть и с определенным философским и духовным подтекстом. К сожалению, этот технический аспект в последнее время начал превалировать над внутренней сущностью как айкидо, так и многих других будо.

На сегодняшний день в мире существуют десятки систем, более эффективных для самозащиты, для потребностей реальной схватки, чем японские *будо*. Но нельзя забывать, что дальневосточные культуры вообще и японская культура в частности, создали немало видов боевых искусств «не для боя». Ценность будо не связана с прагматикой, поскольку они имеют в первую очередь духовные основания. Это стало закономерным следствием истории развития японских воинских традиций.

Литература

Вататани К. Бугэй рюха хякусэн («Обзор школ боевых искусств»). Токио, 1972.

Гераськов С. В. Проблема екзистенції японської философії // Наука. Релігія. Суспільство. Донецк, 2006. № 4. С. 96–101.

Горбылев А. М. Синтоистская традиция воинских искусств // Синто – путь японских богов: В 2 т. Т. I. Очерки по истории синто. СПб., 2002. С. 600–625.

Икэгути Э. Миккё-но химицу («Секреты тайного учения»). Токио, 1993.

Имамура Ё. Нихон будо дзэнсю («Историописание японских боевых искусств»). Токио, 1962.

Капранов С. В. Психотехніка и містичний досвід у сінто: до питання про типологію // Східний світ. Киев, 2007. № 3. С. 107–113.

Капранов С. В. Японські «нові релігії сінтоського походження» у віртуальному просторі // Тези доповідей міжнародної наукової конференції «X Сходознавчі читання А. Кримського». Киев, 2006. С. 244–246.

Маслов А. А. Тайные коды боевых искусств Японии. Ростов-на-Дону, 2006.

Нандо Ц. Будо-но рирон («Теория воинских искусств»). Токио, 1972.

Народы и религии мира. Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. М., 2000.

Омия С. Скрытые корни айкидо. Айки Дзюдзюцу Дайторю. Секретные техники древнего воинского искусства / Пер. с яп. Киев, 2000.

Религиозные традиции мира: В 2 т. Т. I. М., 1996.

Саотомэ М. Айкидо и гармония в природе / Пер. с яп. Киев, 1999.

Стивенс Дж. Морихэи Уэсиба. Непобедимый воин: Иллюстрированная биография основателя айкидо. М., 2001(а).

Стивенс Дж. Секреты айкидо. Киев, 2001(б).

Стивенс Дж. Сущность айкидо. Духовное учение Морихэи Уэсиба. Киев, 2001(в).

Уэсиба К. Дух айкидо / Пер. с яп. Киев, 2000.

Уэсиба М. Будо: Учение основателя айкидо / Пер. с яп. Ростов-на-Дону, 1999.

Хираками Н. Гокун содэн. Корю будзюцу сосё («Передача высших секретов. Боевое искусство древних школ»). Токио, 1992.

Turnbull S. The Samurai // A Military History. London, 1977.

О. А. Забережная

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЭВОЛЮЦИИ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ЯПОНИИ XIII–XV ВВ. И ФОРМИРОВАНИЕ НОВОГО ПОНИМАНИЯ КАТЕГОРИИ ЮГЭН

В Японии в эпоху *тюсэй*[1] появились жанры, ставшие впоследствии традиционными в культуре страны. В период Муромати (1338–1573) возникли театр Но, стихотворные цепочки *рэнга*, картины тушью (*суйбокуга*) и чайная церемония. Эти культурные явления позволяют говорить о формировании новой эстетики «высокой культуры средневековья» [Лафлер 2000: 10]. Подобная эстетика была обусловлена развитием мировоззренческих идеалов в среде деятелей культуры средневековой Японии. В то время были сформулированы основополагающие понятия японской эстетики – *югэн*, *ваби*, *саби*. Эти уникальные, многозначные эстетические категории следует рассматривать как неотъемлемую и органичную часть интеллектуальной истории Японии: они были сформулированы именно в Японии, японскими теоретиками. Такая самобытность японской эстетики контрастирует с японскими религиозно-философскими терминами, которые, основываясь на синтоистских, конфуцианских и буддийских идеалах, все же были в своем большинстве заимствованы из Китая. Поэтому развитие культуры Японии XV в. как уникального комплекса явлений наиболее уместно рассматривать с точки зрения именно эстетических идеалов.

В своей работе мы рассмотрим систему эстетических представлений, обращаясь к теории поэзии и театра, подразумевая, что художественные жанры эпохи основаны на схожих принципах [Нисио 1951: 36–37], раскрывающих цели искусства, понятие красоты, и, наконец, сокровенную сущность творения, т. е., по мнению некоторых исследователей, истину в искусстве [Лафлер 2000].

Эстетические представления данного периода опираются преимущественно на буддийскую картину мира. Это не означает, что синтоизм и конфуцианство не имели влияния на формирование эстетических концепций: несомненно, мировоззрение как интеллектуальной элиты, так и простого народа складывалось из элементов всех трех парадигм, что проявлялось в произведениях искусства [Ueda 1961: 79], однако основной идеологией был все-таки буддизм. В частности, на этой точке зрения настаивает Нисио Минору, говоря, что элементы конфуцианства и синтоизма в эстетических теориях эпохи вторичны, а в формировании эстетики в литературе были задействованы прежде всего буддийские деятели [Нисио 1951: 34].

Среди важнейших факторов, повлиявших на эстетические представления эпохи, необходимо назвать *символическое* восприятие окружающего мира и ощущение *мудзёкан*.

Японская литература уже с самого своего зарождения была символична. У большинства явлений, описываемых в японских художественных текстах, есть скрытый, второй смысл, который становится понятен при знакомстве с языком буддизма [Лафлер 2000: 25]. Таковы цветок лотоса, обозначающий незапятнанную жизнь, река, символизирующая быстротечность бытия, и т. д.

Мудзёкан – осознание бренности и непостоянства всего живого. Это понятие присутствует и в литературе предыдущих эпох, играя там немаловажную роль; однако в эпоху Муромати оно претерпевает некоторые изменения: помимо мудзёкан, появляется также категория *фудзёкан* (чувство неопределенности всех вещей, подробнее см. ниже), а само понятие мудзёкан начинает обозначать весь мир, лишенный эмоциональной окраски [Нисио 1951: 32–33, Ichiro 1963: 427].

С понятием непостоянства связан мотив движения, занимающий центральное место в японской литературе и театре периода Муромати. Мобильность, тяга к путешествиям, постоянные перемещения в пространстве как черта эпохи нестабильности и междоусобиц отражаются и в распространении жанра путевых дневников, записок странствующих монахов, жанра рэнга как подвижной, постоянно изменяющейся цепочки строф со своей внутренней динамикой [Konishi 1975: 47].

В эпоху тюсэй происходит трансформация прежних буддийских представлений, характерных для Нара и Хэйан (VIII–XII вв.), когда превалировала четко структурированная картина мира школ Тэндай и Сингон, к буддизму школы Чистой земли (Дзёдо-сю) и к дзэн-буддизму эпохи Муромати, и именно дзэн становится преобладающим идеологическим течением в формировании эстетики искусства [Конрад 1979: 289]. Однако, хотя буддийская доктрина менялась и эволюционировала, она сохраняла важнейший принцип *недвойственности*, который, как мы попытаемся показать, оказал сильное влияние на формирование эстетики в эпоху Муромати.

Буддизм махаяны пытается преодолеть дихотомию, привычную для обыденного восприятия: противостояние между объектом и субъ-

[1] К эпохе *тюсэй* (средневековье) относят период, начиная с эпохи Камакура (1185–1338), до Момояма (1573–1603).

ектом, между наблюдающим и наблюдаемым, нирваной и сансарой, добром и злом, бытием и небытием, внутренним и внешним, формой и содержанием, и, наконец, между собой и Вселенной [Ishida 1963: 421]. Вселенная оказывается внутри сознания, и это связано с вышеупомянутой категорией фудзёкан: границы размываются, все вещи и существа связываются друг с другом причинно-следственным образом, что является выражением концепции *пустоты,* особенно важной в дзэн-буддизме. Поскольку Вселенная есть сознание, познавший эту истину становится всесилен: ведь он вбирает в себя весь мир, и значит, может постичь истину в искусстве и сотворить гениальное произведение. Дзэн в этом смысле тесно связан с искусством, видя в нем один из путей понимания религиозных истин.

Здесь мы подходим к важнейшей характеристике – *югэн*, которую можно считать истиной художественного произведения в рамках японской эстетической концепции того времени.

Сохраняя свое значение вербально невыразимой сокровенной сути, сокрытой красоты произведения искусства, категория югэн тем не менее претерпела значительные изменения на протяжении нескольких веков. Это понятие происходит из Китая, а в Японии впервые трактуется монахами школ Тэндай и Сингон в мистическом ключе. Впервые данное понятие раскрывается как эстетическое в трудах поэта Фудзивара Сюндзэя[1] (1114–1204) [Tsubaki 1971: 58], однако трактуется оно также и мистическим образом, как чувство спокойствия и одиночества, связанное с постижением истины в природе.

После Сюндзэя югэн описывал Камо-но Тёмэй (1154–1210) в «Мумэйсё» («Записки без названия»). Там эта категория оказывается эмоциональным откликом (*ёдзё*), невыразимым словами. У Нидзё Ёсимото (1322–1388), теоретика классической рэнга, югэн предстает центральным понятием изящной поэзии, но, поскольку термин раскрыт в контексте нового жанра (рэнга), меняется его эмоциональная окраска: югэн более не связан с одинокой печалью, он выражается в грации, красивости и пышности. Поэт Сётэцу (1381–1459) понимает под югэн скрытую утонченность, изящество, проявляющееся во внешней красоте. Во второй половине эпохи Муромати благодаря величайшему деятелю театра Но и создателю теории театра Дзэами (1375–1455), понятие югэн получает несколько иное содержание [Tsubaki 1971: 59]. У Дзэами югэн пронизывает все сферы искусства. Это всеобъемлющее понятие, обозначающее красоту, которая и проявляется внешне, и скрывается в глубинах актерского мастерства. Путь актера – это в то же время путь постижения красоты югэн [Анарина 1993: 37].

[1] Однако, по мнению Н. И. Конрада, эстетическое понимание югэн было достигнуто только в трудах Дзэами о театре Но [Конрад 1978: 287].

В эпоху Муромати формируется множество противоречащих друг другу явлений. Помимо придворной элиты и религиозных деятелей, активное участие в жизни страны стало принимать набравшее силу военное сословие. Оно стремилось приобщиться к высокой культуре аристократии и вносило в культурную жизнь свои особенности, что позволяет говорить о противопоставлении *бун* (высокой культуры придворной элиты: искусства и науки) и самурайской культуры *бу*. Впервые эта дихотомия отчетливо проявляется в «Цурэдзурэгуса» («Записки от скуки») Кэнко-хоси (1283–1350), где автор благосклонно отзывается об аристократической традиции Хэйан, но в то же время отрицает излишнюю чувствительность и воспевает смекалку и храбрость воина эпохи Камакура.

В культурной жизни стали также участвовать выходцы из народа, что касается и поэта Соги (1421–1502), и театральных деятелей Канъами и Дзэами (и само появление театра Но из народного жанра) [Tetsuro 1969: 468].

В литературном языке, ограниченном до этого строгой традицией *усин*, т. е. элегантности и утонченности, появляются слова и выражения, имевшие хождение в военном сословии и в простом народе, и считавшиеся вульгарными с точки зрения прежней, придворной традиции культуры, менее сентиментальными, более близкими к жизни и обыденности. Над чрезмерной сентиментальностью прошлой эпохи начинают насмехаться. Возникает *хайкай рэнга* – комические стихотворные цепочки, отличавшиеся от рэнга изящной традиции усин. В них используется обыденная лексика: например, слово «мэси» («еда») до появления хайкай не использовалось в литературе, как не была распространена и сама тема принятия пищи или других ежедневных занятий: работы, одевания и т. д. До этого стихотворения сочинялись исключительно о возвышенном и прекрасном.

Появляется комическое театрализованное представление *кёгэн*, представляемое совместно со строгим и регламентированным театром Но. Считается, что эти жанры обладают свойством «отсутствия элегантности» (*мусин*), и они сформировали одно из противопоставлений в эстетике Японии.

Схожие понятия выражаются противопоставлением *юбун* как культуры высокой традиции и *мубун*, нового элемента, который не включал в себя эту традицию, зародившись в народной среде. Слово «бун» озна-

чает красоту изящества и элегантности, доступную чувствительному сердцу. «Мубун» же означает красоту простоты и незавершенности, которую трудно уловить за счет одного только чувственного восприятия.

Таким образом, возникает дихотомия понятий «мубун – юбун», «усин – мусин». Новое понимание югэн основано на преодолении этих противоречий «за пределами» сознания [Нисио 1951: 28–29], что позволяет трактовать идею югэн не только в рамках эстетической теории, но и в более широком, историко-культурном контексте, как одну из основных категорий художественно-ценностного сознания эпохи.

В этом смысле появляются основания соотнести такое понимание югэн с вышеупомянутым буддийским преодолением двойственности в связи со схожестью содержания. Однако проводить прямые параллели или говорить о следовании одного из другого было бы неверно, и нужно четко разделять, где речь идет о буддийской концепции, а где – о преодолении противоречий в формировании югэн.

Так, недвойственность в буддийском понимании нашла в медитативном (*сикан*) характере поэзии Сюндзэя (1114–1204), Фудзиварано Садаиэ (1162–1241), Сайгё (1118–1190): высшая истина в поэзии постигается при медитации в стиле *усин-тэй*, где стирается различие между поэтом и окружающим миром, между наблюдающим и наблюдаемым. Стиль югэн следует за ним и предполагает глубинную красоту, вызывающую эмоциональный отклик (*ёдзё*).

Теория поэзии получает развитие в трактате о поэзии «Сасамэгото» («Разговоры шепотом») поэта Синкэя (1406–1475), где также преодолеваются различные элементы дихотомии: объединяются *кадо* («путь поэзии») и *буцудо* («путь будды»), мир поэзии уподобляется буддийской космологии, стирается различие между добром и злом, и появляется понятие глубинной красоты, выраженной простыми словами, что отличает эстетику поэзии Синкэя от поэзии словесных изощрений поэтов предшествующей эпохи [Shinkei 2008]. Синкэй, однако, придерживается позиции предшествующих поэтов, состоящей в том, что высший стиль – усин-тэй, хотя подчеркивается и важность *югэн-тэй* [Синкэй 1995].

Поэтому высшее развитие югэн исследователь Нисио Минору видит не у Синкэя: здесь он усматривает лишь иную сторону проявления эстетики, на уровне чувственного восприятия [Нисио 1951: 24–25]. В этом смысле эстетика *вака* и рэнга противопоставляется новой эстетике, которая закладывается в «Цурэдзурэгуса» Кэнко-хоси (Ёсида Кэнко).

В этом произведении формируется понимание бренности всего сущего (*мудзё*) как образа мира в основе человеческого существования, а не как ностальгического сожаления об ушедших годах. Появляется хвала смекалке и сообразительности самурая, смех над излишней чувствительностью придворных. Эстетика «Записок от скуки» далека от высокопарности, она ближе к человеку и его существованию.

Своеобразный эмоциональный отклик в этом произведении позволяет говорить об ином смысле югэн, хотя сам югэн определен автором в рамках предыдущей традиции. [Ёсида 1970: 101].

Югэн обретает иной смысл в теории театра Но Дзэами, где преодолевается множество противопоставлений: внутреннего и внешнего, публики и зрителя, практики и действия, действия и недействия, бренного и вечного, а в широком смысле – элементов высокого (*бун*) и народного (*мубун*) искусства. Новизна также проявляется в ином характере театра Но (наличии движения). Считается, что понятие югэн достигает своей кульминации именно в трудах Дзэами, который трактует художника как сосуд, способный почувствовать сущность вещей и выразить их в творении. Душа художника – Вселенная, и художник создает произведение искусства подобно тому, как Вселенная творит природу [Ueda 1961: 77–78].

По мнению многих исследователей, югэн в понимании Дзэами становится более человеческим, поскольку он выражает сознание простых людей [Watsuji 1969: 468–469]. Югэн соединяет в себе понятие красоты утонченной, изящной и сверкающей (эстетика аристократической элиты) с простотой и скромностью, присущей эстетике военного сословия, и в этом синтезе формируется новый югэн эпохи Муромати [Нисио 1951: 40–41].

Таким образом, новое понимание югэн связано с преодолением различных противопоставлений, что, однако, отличается от преодоления двойственности в буддизме: недвойственность, несомненно, важна для эстетики средневековой Японии, но не в контексте формирования югэн, где преодоление имеет иной смысл, что мы попытались показать.

Представление о югэн за счет достижения единства в творении в эпоху, когда единства не было ни в одной сфере, отвечало духовным потребностям страны, раздираемой противоречиями, и формировало основу для появления понятий «ваби», центральной эстетической категории в чайной церемонии, и «саби», получившее развитие в творчестве великого поэта Мацуо Басё (1644–1694) и считающееся высшей точкой эволюции югэн.

Литература

На русском языке

Анарина Н. Г. Три статьи о японском менталитете. Красота «югэн». М., 1993.

Ёсида К. Записки от скуки (Цурэдзурэгуса) / Пер. с яп. В. Н. Горегляда. М., 1970.

Конрад Н. И. История японской литературы. М.: Наука, 1978.

Лафлер У. Карма слов, буддизм и литература в средневековой Японии. М.: Серебряные нити, 2000.

На западных языках

Anthology of Japanese Literature / Compiled and edited by D. Keene. New York: Grove Press, 1955.

Ishida I., Brown D. Zen Buddism and Muromachi Art // The Journal of Asian Studies (August, 1963). Vol. 22. No. 4. P. 417–432.

Konishi J., Brazell K., Crook L. The Art of Renga // Journal of Japanese Studies (Autumn, 1975). Vol. 2. No 1. P. 29–61.

Shinkei. Sasamegoto / Tr. by E. Ramirez-Christensen. Stanford: Stanford University Press, 2008.

Tsubaki A. Zeami and the Transition of the Concept of Yugen: A Note on Japanese Aesthetics // The Journal of Aesthetics and Art Criticism (Autumn, 1971). Vol. 30. No 1. P. 55–67.

Ueda M. Zeami on Art: A Chapter for the History of Japanese Aesthetics // The Journal of Aesthetics and Art Criticism (Autumn, 1961). Vol. 30. No. 1. P. 73–79.

Watsuji T., Dilworth D. Yokyoku ni arawareta rinri shiso (Japanese Ethical Thought in the Noh Plays of the Muromachi Period) // Monumenta Nipponica (1969). Vol. 24. No. 4. P. 467–498.

На японском языке

Нисио М. Тюсэй бунгаку ни окэру биисики-но-тэнкай. (Раскрытие эстетического сознания в средневековой литературе). Токио: Иванами сётэн, 1951.

Синкэй. Сасамэгото (Разговоры шепотом). Токио: Касамасёин, 1982.

Е. С. Лепехова

ОБРАЗ ЦАРЯ-ЧАКРАВАРТИНА КАК ИДЕАЛЬНОГО ПРАВИТЕЛЯ В КОНЦЕПЦИИ ШКОЛЫ СИНГОН

Образу идеального правителя в религиозных и философских традициях Востока всегда придавалось особое значение. В буддизме в качестве такого идеала выступает царь-*чакравартин*. Образ царя-чакравартина описывается в ранних буддийских сочинениях («Сутра о тридцати двух признаках», «Сутра о царе, вращающем чакру», «Сутра о великом владыке», «Абхидхармакоша» Васубандху). Согласно им, чакравартин относится к так называемым «великим личностям» (санскр. *махапуруша*), центральной из которых был сам Будда. Поэтому чакравартин считается равноценным Будде [Кравцова 2003: 185]. Принципиальное различие между Буддой и чакравартином заключается в их социальном статусе: «Великая личность, обладающая тридцатью двумя проявленными признаками, обязательно имеет два пути реализации своего предназначения. Если остается в семье, то становится царем, вращающим *чакру*... Если же обривает волосы на лице и голове, облачается в лоскутную рясу и проникшись верой, покидает дом, дабы вне дома постигать Путь, то, подобно Татхагате, обязательно пройдет через три состояния и достигнет истинного прозрения.» («Сутра о тридцати двух признаках») [Там же: 198].

Для того, чтобы обрести статус чакравартина, царь, обязательно принадлежащий к варне кшатриев, должен вступить на трон по закону престолонаследия (т. е. пройти через специальный обряд посвящения на царство (санскр. *абхишека*)) и затем доказать свою способность управлять страной путем неукоснительного следования принципам дхармы. В случае соответствия правящего царя всем этим условиям он обретает статус чакравартина, признаком чего служит появление у него сокровища – золотой чакры [Там же].

Обладая золотой чакрой, царь-чакравартин совершает походы в соседние земли, обитатели которых сразу же признают в нем вселенского правителя и добровольно становятся его вассалами. Как говорится об этом у Васубандху, «...все чакравартины достигают господства без насилия. Даже одерживая победу с помощью оружия, они никого не убивают, а, победив, наставляют живые существа на десять благих путей деятельности» [Васубандху 1994: 192–193].

Образ царя-чакравартина как идеального правителя, правящего в соответствии с учением Будды, покровительствующего буддийской сангхе, и, тем самым, несущего своей стране и подданным мир и процветание, всегда играл важную роль в отношениях между сангхой и государством в странах Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока. Известно, что индийский император династии Маурьев, Ашока (268–231 до н. э.) именовал себя *чакравартином* [Андросов, 2006: 594]. В средневековом Китае императрица У Хоу (625–705) публично приняла титул «Великого совершенно-мудрого царя с золотой чакрой» (*Цзинь лунь да шэн*) и поместила в своих апартаментах одно из семи нормативных сокровищ – атрибутов вселенского правителя – драгоценный камень-*чинтамани* [Кравцова 2003: 189].

В Японии распространение буддизма в VI в. и принятие его в качестве официальной религии (наряду с автохтонной религией *синто*) совпало по времени с проводимыми императорским двором социальными реформами, целью которых было создание крепкого централизованного государства. Поэтому уже на раннем этапе распространения буддизма в Японии между сангхой и императорским двором сложились особые отношения, обусловленные включением буддийского духовенства в государственно-бюрократический аппарат.

Доктрины буддизма служили идеологической основой для этих отношений, и образ царя-чакравартина играл в них значительную роль. В VI в. принц Сётоку-тайси (574–621), покровительствовавший буддизму и построивший, по преданию, первые буддийские храмы в Японии, стал для буддийской сангхи воплощением идеального царя-чакравартина [Como 2008].

В начале IX в. императорский двор в лице императора Камму стал оказывать покровительство ученым-конфуцианцам и отдавать предпочтение конфуцианской доктрине «добродетельного правления» (яп. *токути*). Однако в Японии конфуцианская теория государственного управления на практике не соотносилась с традиционными японскими представлениями об императоре.

Конфуцианский принцип «исправления имен» (кит. *чжэн мин*) возлагал на государя ответственность, как за благоденствие подданных, так и за их бедствия. Согласно теории «мандата Неба», только Небо способно наделять правителя властью – «мандатом», если он следует добродетели (кит. *дэ*). Если же правитель не следует истинному пути-Дао и утрачивает добродетель, то Небо лишает его власти. Между тем в Японии императорский род, по легенде, вел свое происхождение от небесных богов-*ками* и, соответственно, сам император представал не только как жрец-посредник между природой и людьми, но и как божество во плоти. Так, в императорских указах-*сэммё* периода Нара все императоры и императрицы именуются «явленными божествами, пребывающими среди людей» [Норито. Сэммё 1991: 137, 139]. Как божество, японский император, считаясь воплощением благодатной силы, из-за своей непогрешимости не нес ответственности за природные катаклизмы, эпидемии и пр.

Это несоответствие конфуцианской теории «мандата Неба» с традиционными синтоистскими представлениями о культе божественного императора пытались урегулировать не только придворные ученые-конфуцианцы, но и представители буддийской сангхи, в частности, знаменитый буддийский священник Кукай (Кобо-дайси) (774–835), основатель школы Сингон, исповедовавшей доктрины буддизма ваджраяны.

В этой связи особое значение приобретает исследование концепции чакравартина в интерпретации Кукая.

Для этого следует рассмотреть сочинение Кукая «Десять постоянных ступеней сознания в соответствии с тайными мандалами» («Химицу мандара дзюдзюсинрон»), которое было написано им в 830 г. для философского диспута с другими буддийскими школами, устроенного императором Дзюнной (правил в 823–833) [Abe 1999: 326].

Трактат «Десять постоянных ступеней» рассматривает буддийские и небуддийские учения (конфуцианство, даосизм и индуизм), которые названы «дворцами» (*кю*, или *гу*). Как поясняет Кукай во введении, «термин “дворец” обозначает жилище, которое дает приют существам от опасностей и страданий» [Ibid.: 327]. Все учения, таким образом, предстают в виде дворцов, которые в совокупности образуют единый космический дворец Царя дхармы – вселенную будды Махавайрочаны (*хоккай гу*, или *хоккай синдэн*) [Ibid.].

Если учесть тот факт, что это сочинение было посвящено императору Дзюнне, то становится понятным стремление Кукая представить различные уровни сознания и виды учений в форме «дворцов», что неизбежно приводит к обсуждению буддийской концепции верховной власти и модели управления.

Рассуждая далее об идеальной системе управления, Кукай подчеркивает, что правитель прежде всего должен поддерживать буддийскую сангху, или, точнее, ее религиозную жизнь. С одной стороны, может показаться, что в этом утверждении Кукая нет ничего нового, особенно если вспомнить, что еще принц Сётоку в «Конституции из

17-ти статей» призывал почитать «Три Сокровища», которые считал наивысшими объектами поклонения:

> «Искренне почитайте Три Сокровища. Среди людей мало отъявленных негодяев. Но даже такие склоняются перед учением Будды. Учение Будды – это благородный Закон, который избегает зла, и стремится к добру, является наивысшей религией в тысяче странах» [Сётоку-тайси дзэнсю 1942: 650].

Как следует из выше процитированного отрывка, Сётоку-тайси полагал, что почитание Будды, его учения и сангхи должно привести к благоденствию императора и страны. У Кукая покровительство, оказываемое верховной властью буддийской сангхе, имеет более глубокое значение. Поддержка правителем буддийских ритуалов и мер по сохранению и передаче буддийских текстов приводит к познанию целой Вселенной, в ходе которого не только указывается путь для общения с божествами, обитающими во «дворцах» в верхних пределах универсума, но и демонстрируется, что все в этом универсуме является священными буквами космического текста, воплощающего абсолютную Реальность [Abe 1999: 328].

Легитимность владыки, по мнению Кукая, должна обосновываться не его наследственным правом на престол, а результатом его добрых деяний и заслуг в прошлой и настоящей жизнях. Кукай приводит цитату из сутры «О человеколюбивом царе» (яп. «Ниннокё»):

> «Для того, чтобы достичь свободы от страданий в море сансары, живые существа полагаются на десять добрых деяний для самосовершенствования в практике бодхисатвы. Даже те, кто не полностью соблюдает десять добрых деяний, переродятся как обычные цари. Те же, кто полностью соблюдал “десять добрых деяний”, переродятся как вселенские повелители» [Ibid.: 329].

Тех правителей, которые не культивируют свою добродетель, Кукай сравнивает с царями, чье царство подобно «рассыпанным зернам проса» – уничижительный термин, взятый из «Сутры о человеколюбивом царе». Таким правителям Кукай противопоставляет тех выдающихся царей, которые правят в соответствии с буддийскими заповедями и становятся чакравартинами (кит. *чжуань лунь шэнван*, яп. *тэнрин сёо*). Они, в отличие от царей-«рассыпанных зерен проса», правят целыми континентами посредством дхармы. При этом Кукай ссылается на «Дашабхумикавибхаса-шастру» – буддийский трактат, приписываемый Нагарджуне, в котором утверждается, что чакравартины являются

бодхисатвами второй ступени (свободными от всех «загрязнений»), которые также могут достигнуть состояния Татхагаты:

> «Когда добродетельный царь, рожденный в сословии воинов (*кшатрия*), получает абхишеку воцарения на царство, то пятнадцать дней спустя он должен принять буддийские заповеди. После совершения омовения и принятия заповедей царь восходит на башню дворца, окруженный своими советниками и министрами. Если в небе на востоке внезапно появляется [драгоценная золотая чакра], то царя должны признать вселенским правителем золотой чакры. В мире нет двух чакравартинов одновременно также, как и [двух] будд. Чакравартины не прибегают к насилию. Они без усилия завоевывают своих врагов с помощью добродетели, оставляют им титулы царей в их владениях и направляют их с помощью практикования десяти добрых деяний. Посредством этого, после смерти чакравартины перерождаются в небесных сферах» [Ibid.: 329].

Образ драгоценной чакры (санскр. *чакраратна,* яп. *тэнрин*) как ключевой символ царской власти появляется еще в древнеиндийской литературе, начиная с «Ригведы». По словам Н. В. Александровой, семантика «колеса» в древнеиндийской литературе связана с солнцем, конем, колесницей (общеиндоевропейские эквиваленты), царством, а также с периодической повторяемостью – годом и, соответственно, течением времени, жизни [Александрова 2008: 54]. Буддийский чакравартин, согласно «Махасуддасана-сутанте», «Чаккаваттисиханада-суттанте» и похожему отрывку из «Лалитавистары», обретает «колесо-драгоценность» при символическом завоевании своих будущих владений: колесо передает во владение царю все земли, по которым оно прокатилось. Оно поочередно направляется в разные стороны света. По мнению Александровой, присутствие мотива «колеса» в ведийских ритуалах царского посвящения *ваджрапея* и *раджасуя* делает очевидным связь с ними буддийского мотива «колеса-драгоценности» чакравартина, «покоряющего» стороны света [Там же: 54].

Для Кукая под чакрой прежде всего подразумевается колесо дхармы. Из семи драгоценностей чакравартина он, однако, отдает предпочтение не чакре, а чинтамани – драгоценности, исполняющей желания, охраняющей царей от всяческих бедствий и символизирующей силу мантры. Как считает Кукай, снова приводя цитату из «Дашабхумикавибхаса-шастры», *чинтамани* символизирует четыре достоинства чакравартинов (кит. *сю цзю и дэ*, яп. *синёитоку*):

«Первая добродетель *чакравартинов* – это их совершенный и благородный внешний облик, непревзойденный на четырех великих континентах. Вторая: они не подвержены болезням и боли. Третья: они обладают глубоким состраданием ко всем живым существам. Четвертая: они наделены здоровьем и долголетием» [Abe 1999: 331].

По мнению Кукая, четыре добродетели чакравартинов, в свою очередь, являются залогом мира и процветания страны и подданных.

Для Кукая буддийская система управления страны во главе с царем-чакравартином предпочтительнее конфуцианского принципа «чжэн мин», поскольку первая гораздо шире второго по содержанию. Если следование конфуцианским методам управления и морали позволяло японскому императору достичь статуса идеального правителя в рамках управляемой им страны и ставило его в один ряд с правителями Китая и корейских государств, т. е. с «обычными царями», то введение буддийских заповедей («десять добрых деяний») и ритуалов в государственную систему управления, в представлении Кукая, должно было возвысить положение японского императора до уровня вселенского, космического владыки, земного воплощения Царя дхармы – Татхагаты.

Для этого, как дает понять Кукай, императору необходимо совершить следующие буддийские эзотерические ритуалы: воздвигнуть алтарь-мандалу, пройти обряд посвящения (*абхишека*) и совершить посредством буддийских священников церемонию *хома*, что является одним из наиболее благочестивых деяний для правителя, свидетельством его любви к доброте и справедливости. [Ibid.: 332]. Он подчеркивает, что высшей целью всех чакравартинов, как и обычных последователей буддизма, является стремление к состоянию будды, которое достигается путем отречения от всех привилегий их царского статуса и усердного подвижничества в процессе перерождений:

«Верховный дворец *ваджры* тайной мандалы является местом обитания Царя Сознания-Дхармакаи Махавайрочаны. Там могут находиться существа, рожденные среди чакравартинов, смелые и полные решимости спасать живых существ, равнодушные к удовольствиям царских дворцов [мира людей]. Махавайрочана дарует этим существам свою божественно стремительную колесницу [тайного учения], признает их своими наследниками посредством ритуала абхишеки и завещает им неисчерпаемые сокровища своего дворца» [Ibid.: 332].

Таким образом, посредством эзотерических ритуалов, совершаемых буддийской сангхой, император-чакравартин получал в дар возможность вселенского господства. В концепции школы Сингон буддийские священники, как носители эзотерического знания, способные с его помощью управлять Вселенной, с помощью тайной силы мантр, сутр и церемоний как бы приобщали императора к кругу избранных – семье Татхагаты Махавайрочаны.

В этом контексте переосмысливалось и значение Японии. В тантрической космологии школы Сингон Япония, управляемая императором-чакравартином, представала не в виде государства, подобного «рассыпанным зернам проса», но как воплощение одного из четырех материков, имеющих сакраментальное значение для буддизма.

Литература

Александрова Н. В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Восточная литература, 2008.

Андросов В. П. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006.

Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел третий: Учение о мире / Пер., введ., коммент., и исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого СПб., 1994.

Кравцова М. Е. Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре (на материале палийских и китайских версий канонических сутр) // Религия и культура. Россия. Восток. Запад. СПб.: СПбГУ, 2003. С. 184–217.

Норито. Сэммё / Пер. Л. М. Ермаковой. М.: Наука, 1991.

Сётоку-тайси дзэнсю. (Полное собрание сочинений Сётоку-тайси). Токио: Токио дайгаку, 1941. Т. I.

Abe R. The Weaving of Mantra. Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse. New York, 1999.

Como M. I. Shotoku: Etnicity, Ritual and Violence in the Japanese Buddhist Tradition. New York: Oxford University Press, 2008.

А. Б. Лисовик

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ И ИХ МЕСТО В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

Для Японии традиционными религиями являются, в первую очередь, *синто* и буддизм. Мы рассмотрим главным образом деятельность буддийских и синтоистских монастырей и служителей культа, степень их включенности в жизнь современной Японии. Для Японии

характерен синкретизм, поэтому нет смысла пытаться четко разграничить «сферы влияния» и роль буддизма и *синто*.

Традиционные религии – неотъемлемая часть японской культуры [Судзуки 2003]; они обеспечивают обрядность (свадьба, похороны, Новый год и т. д.), помогают обществу и отдельным индивидам в решении различных проблем. Под влиянием *дзэн* (禅), например, возникли такие явления, как *икэбана* (生け花) и чайная церемония (茶道, *тядо:* или 茶の湯, *тя-но ю*). Однако считать их выражением религиозности было бы не совсем верно. Сейчас они уже не имеют выраженного религиозного характера, а просто являются частью национальной культуры [Сонода 2005]. Обрядность – также отдельная тема для изучения. В данной же статье мы подробно рассмотрим те методы и формы, с помощью которых традиционные религии помогают простым людям справиться с их каждодневными проблемами.

Например, одна из сфер деятельности японских храмов и монастырей – экология, представляющая собой важную проблему для такой густонаселенной страны, как Япония. Вероятно, основу бережного отношения современной религии к природе надо искать в синто. Согласно синтоистским верованиям, весь мир одушевлен и населен *ками* (神、 «дух», «бог», «божество», «душа»). Синто – это «естественный, природный путь, существующий с незапамятных времен» [Накорчевский 2000: 13]. Для нас важно, что в сознании синтоиста не существует четкой границы между природным и человеческим, для него вся природа одушевлена, вопрос составляет только степень ее одушевленности [Там же: 16–17].

В качестве интересного примера можно привести деятельность одного из храмов в префектуре Мияги. Настоятель и прихожане храма *Тёсэндзи* составили список того, что плохо отражается на состоянии окружающей среды и решили в ближайшие три года уменьшить потребление электроэнергии и воды, сократить количество мусора в окрестностях. Храм получил свидетельство ISO (Международной организации по стандартизации) за уборку мусора на кладбище[1]. Активисты прихода убеждают посетителей не оставлять на кладбище поминальную цветы и еду, а уносить их домой после проведения церемонии. Более того, храм отказался от сжигания пришедших в негодность деревянных могильных табличек. Теперь их сдают на перерабатывающую фабрику, где

[1] Эта организация, помимо прочего, выдает свидетельства промышленным предприятиям, которые заботятся о том, чтобы состояние окружающей среды на прилегающей к ним территории соответствовала принятым международным стандартам.

таблички превращаются в прессованные брикеты. Причем такой подход не встречает сопротивления и разговоров, например, о разрушении традиции, святотатстве и т. д. Японцы обладают уникальной способностью принимать новое, не разрушая старое, находить рациональные, практические выгодные решения во всех сферах жизни. Большинство исследователей современной Японии говорят о том, что Япония – это страна контрастов, в которой причудливо уживаются новейшие технологии и традиционная культура. Если защита окружающей среды требует уносить домой поминальные цветы и еду и перерабатывать поминальные таблички в брикеты, японцы так и поступят.

Такая форма «работы» с прихожанами – решение общих проблем конкретными усилиями каждого – вообще характерна для японских храмов и монастырей.

Кроме того, монастыри и храмы ведут активную работу с детьми. При большинстве храмов существуют площадки для детских игр. Воспитанники детского сада, расположенного рядом с тем же храмом Тёсэндзи, узнают о методах защиты окружающей среды и получают поощрение за сбор мусора. Их также учат правильно сортировать и выбрасывать мусор, который накапливается в доме. В некоторых префектурах существует до 17 различных видов мусора (только обертки от конфет делятся на три категории), каждый из которых надо выбрасывать в строго определенный день недели в пакете определенного цвета с соответствующей маркировкой. Поэтому не запутаться и грамотно выбросить мусор не так просто, как может показаться на первый взгляд.

Традиционные религии чутко реагируют на потребности общества и приспосабливаются к реалиям современной жизни. Это, в свою очередь, позволяет молодым японцам искать решение проблем в традиционных ценностях, в том числе религиозных. Сейчас почти все буддийские храмы предлагают краткие учебные курсы медитации для всех желающих. Многие молодые мужчины и женщины практикуют медитацию *дзадзэн* (座禅) до или после работы. Например, японка может узнать о том, что в храме, расположенном возле ее офиса, раз в неделю по ночам[1] работают курсы медитация дзадзэн. Она начинает посещать их, а затем приглашает туда и своих коллег.

[1] Японцы работают очень много. Очень часто кто-то из сотрудников остается в офисе на ночь. В магазинах типа «24 часа» даже продаются специальные «офисные наборы» (*кайся сэтто*) (会社セット). В такой набор входят складная зубная щетка, маленький тюбик зубной пасты, влажная гигиеническая салфетка и маленькая расческа.

Иногда компании посылают на курсы медитации своих служащих. Обстановка в храме не похожа на привычную светскую атмосферу. Здесь нет телевизора, Интернета, все участники занятий обязаны сдать свои мобильные телефоны. Это делается в первую очередь для того, чтобы дать человеку возможность отрешиться от своих забот и сосредоточиться на цели занятий. Во время своего пребывания в храме в течение многих часов приходится сидеть в положении *сэйдза*（正座）– на коленях с поджатыми под себя икрами, медитировать, петь и переписывать сутры.

Японцы приходят на занятия в храм чаще всего для того, чтобы решить свои личные проблемы. Посещая такие курсы, большинство японцев не ищет просветления, *сатори* (悟り) или чего-то подобного. Высокий уровень социального напряжения, экономический спад и связанные с этим опасения остаться без работы, «вулканический» характер человека, горе, с которым сам человек не может справиться – вот основные причины позвонить в ближайший храм. У большинства храмов есть свои сайты в Интернете, на них указано расписание занятий, их стоимость и продолжительность, указано, как добраться до храма.

Вот описание занятия по каллиграфии в одном из буддийских храмов префектуры Осака. На занятие надо было записаться накануне вечером. Сначала все участники занятий (примерно 15 человек) под руководством буддийского монаха прочитали несколько сутр вслух. Книжечки с сутрами были выданы каждому участнику. Перед началом чтения монах объявлял страницу, на которой находится нужная сутра. После этого он прочел небольшую проповедь. Все происходило внутри храма, непосредственно перед алтарем. Большинство присутствующих сидели на мягких ковриках, поджав под себя ноги (поза *сэйдза*). Находиться долго в такой позе достаточно тяжело, но многие считают физические трудности неотъемлемой частью занятия. В храме стояло несколько стульев: те, кто не любит или не умеет, или просто не хочет сидеть по-японски на полу, могли свободно воспользоваться стульями, это не вызвало бы нареканий. После чтения сутр и недолгой проповеди каждый убрал свой стул или коврик в угол храма, и все спустились вниз, в специальное помещение. Там стояли невысокие столы, обращенные к небольшому буддийскому алтарю. Каждый получил по набору инструментов для каллиграфии. Когда все устроились за столами, тот же монах обратился к алтарю и прочел молитву (сутру?). Затем он дал знак к началу занятия.

У каждого участника занятия был листок с зеркально напечатанной сутрой. Используя просвечивающие контуры букв, надо было переписать сутру на обратной стороне листка. Переписывание заняло около сорока минут. Это занятие действительно очень успокаивает. После того как все закончили, служительница храма собрала у всех сутры. Обычно их отвозят в один из крупных храмов, как правило, расположенный на горе, и сжигают там, передавая таким образом тексты богам. Однако можно забрать переписанную сутру себе в качестве сувенира – это никоим образом не возбраняется.

После этого все убрали письменные принадлежности и составили столы вместе. За совместной трапезой все обсуждали интересующие их вопросы, делились проблемами. Никаких тем, связанных непосредственно с религией, прихожане не обсуждали. В подарок все присутствующие получили по кусочку лепешки моти (餅), гороскоп, составленный этим храмом на следующий год, и расписание занятий на два последующих месяца. Занятия делились на два типа – уроки каллиграфии и уроки медитации. Участники занятия – в основном женщины, в возрасте от 50 лет. Мужчина в группе был только один.

Основная особенность жизни современной Японии – катастрофическая нехватка времени. Причем это относится практически ко всем возрастным, половым и социальным группам, исключение составляют пенсионеры. Поэтому японские организованные религии активно используют современные технологии для экономии времени верующих. Например, буддийский священник Симидзу (г. Иннатё, префектура Вакаяма) каждый месяц передает по телефонной сети три проповеди, записанные на магнитофон. Каждый верующий может услышать его слова, просто позвонив на специальную телефонную линию (*кокоро-но дэнва* 心の電話, «линия сердца»), которую сам священник открыл в апреле 1990 г. Каждая проповедь длится около трех минут. Новую проповедь Симидзу записывает каждые 10 дней. Основными темами проповедей этого священника являются брак, братская любовь между людьми, важность заботы о природе. Проповеди Симидзу, основанные на его жизненном опыте, снискали огромную популярность благодаря их интересному и легкому для понимания содержанию.

Традиционно японцы работают почти без выходных. Отпуск – тоже явление редкое. В силу особенностей менталитета японец не считает приличным использовать свой отпуск, поэтому служащие больших фирм отдыхают только тогда, когда фирма закрыта на новогодние каникулы, и во время дней поминовения усопших (*о-бон*, お盆).

Три-четыре свободных дня, проведенных в кругу семьи – редкость для японца. Поэтому многие используют выходные дни *о-бон* для путешествий и отдыха, вместо того, чтобы совершить паломничество к могилам предков. Однако отказаться от поминовения предков японец тоже не может. Японские храмы предлагают решение этой проблемы посредствам Интернета: по сети можно заказать проведение соответствующих церемоний и с чистой совестью уехать отдыхать.

Еще одной услугой, которую с готовностью предоставляют храмы, является паломничество, довольно популярное среди японцев. Постоянно открываются новые маршруты, создаются специальные туры. Среди иностранцев одним из самых известных мест паломничества является, безусловно, гора Фудзи (富士山) [Колкунова 2007], однако это далеко не единственное место паломничества. Кроме того, многие японцы никогда не совершали восхождение на главную гору своей страны.

Паломничество решает, в общем, те же проблемы, что и вышеописанные методы работы храмов с прихожанами – главным образом, это уход от стрессов современной жизни. Большинство храмов посредством паломничества пропагандируют бережное отношение к окружающей среде. При больших храмах чаще всего предусмотрены специальные комнаты и даже небольшие отели для паломников. В киосках при храмах подаются специальные «блокноты» в форме «гармошки». В каждом храме, который посетил паломник, за умеренную плату, чаще всего равную стоимости входного билета (в среднем 300 иен, около 140 руб.) в блокнот паломника поставят печать храма – как отметку о посещении. Почти во всех храмах надо покупать входной билет. Его стоимость редко достигает 600 иен.

Традиционные религии Японии очень чутко относятся к проблемам верующих, отвечают запросам современного общества. Благодаря такому подходу они продолжают занимать важное место в жизни японцев и показывают очень высокую включенность религиозных верований в повседневную жизнь, несмотря на то, что большинство японцев считают себя нерелигиозными людьми.

Литература

Колкунова К. А. Роль гор в мифологии Японии // Путь Востока. Материалы IX Молодежной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока. СПб., 2007. С. 88–94.

Накорчевский А. А. Синто. СПб., 2000.

Судзуки Д. Т. Дзэн и японская культура. СПб., 2003.

園田　稔。文化としての神道。東京、平成１７年。*Сонода М.* Бунка тоситэ но синто (Синто как культура). Токио, 2005.

А. И. Мотрохов

ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОМ ВОСПРИЯТИИ МОРЯ В ДРЕВНЕЙ ЯПОНСКОЙ ПОЭЗИИ

В данной работе предпринята попытка исследовать эстетическое восприятие древними японцами моря на основе песен первой национальной поэтической антологии «Манъё:сю:» (万葉集, «Собрание мириад листьев»). Была поставлена задача выяснить, как древние японцы, жившие в естественной среде, воспринимали море, с которым они были тесно связаны, как понимали его красоту и величие.

Японская художественная традиция формировалась под влиянием самобытных синтоистских верований, конфуцианства, даосизма и буддизма. Однако японцы заимствовали только то, что соответствовало их мироощущению и идеалам. Это способствовало выработке чисто японского художественного вкуса, своеобразной поэтики и эстетики. Во все времена в японской поэзии считалось нормой следовать древним образцам. При этом старое рассматривалось как фундамент, на котором возникает новое.

В середине VIII в. была составлена первая японская национальная поэтическая антология «Манъё:сю:». В двадцати томах этого литературного памятника содержится 4516 песен разных авторов. Эти песни отличаются по стилю, жанру и содержанию. Они отражают разные стороны жизни древних японцев. Следует отметить одну особенность поэтов «Манъё:сю:». Они не излагают суть события, которое вызвало написание пенсии, а изображают лишь чувства, выраженные этим событием. Для песен характерна некоторая недосказанность, а также иносказательность, дающая читателю возможность по-своему интерпретировать событие.

В особенностях стихосложения проявляется японский традиционализм. Большинство песен написано в жанре *танка* (短歌 «короткая песня»), хотя встречаются и *нагаута* (長歌 «длинная песня»). Танка в

нескольких словах передают именно ощущение, и это требует большого поэтического мастерства.

В данной поэтической антологии присутствуют песни о море. Их сочиняли рыбаки, путешественники, чиновники, вынужденные совершать деловые поездки морским путем. В них выражалась тоска по своим любимым, по родным местам, а также религиозные чувства.

В древние времена японцы называли море *уми* (海, 宇美) или *вата*. Первое слово (*уми*) означает обширное пространство, заполненное водой [Кого дзитэн 1997: 186]. Оно также могло означать и озеро, и болото. Второе слово (*вата*) по смыслу связано с глаголом *ватари* (渡 り), означающим «переплывать» и «указывать путь кораблю» [Там же: 1208]. Например, этот глагол является определением к слову 海 中 *ватанака* «на море» в выражении 渡り海中 *ватари ватанакани* «свой путь держа морской» (т. I, № 62) [Манъё:сю: 1999, I: 58; Манъёсю 2001, I: 90]. Для выражения духа моря использовали понятие *ватацуми* (海神, 渡津海) [Кого дзитэн 1997: 1206], например, в выражении 渡津海の豐旗雲に *ватацуми-но тоёхатакумо-ни* «над водной равниной морского владыки, где знаменем пышным встают облака» (т. I, № 15) [Манъё:сю 1999, I: 47; Манъёсю 2001, I: 72].

Таким образом, можно предположить, что для выражения понятия «море» использовали слово *уми*, а слово *ватацуми* – для выражения его могущества.

Рассмотрим на конкретных примерах, как авторы песен «Манъёсю» воспринимали море (т. III, № 388–389) [Манъё:сю: 1999, I: 137; Манъёсю 2001, I: 196–197]:

海若は	*Ватацуми-ва*	*Владыка вод!*
靈しきものか	*кусусики моно ка*	*Какой кудесник он!*
淡路島	*Авадзи сима*	*Авадзи-остров*
中に立て置きて	*нака-ни татэокитэ*	*Поместил он в середину,*
白波を	*сиранами-о*	*Волнами белыми*
伊豫に廻らし	*Иё-ни мэгураси*	*Страну Иё он окружил.*
座待月	*иматидзуки*	*В проливе Акаси,*
明石の門ゆは	*Акаси-но тою-ва*	*Там, где луна*
夕されば	*ю: сарэба*	*Раз восемнадцатый*
潮を満たしめ	*сио-о матасимэ*	*Сменяется рассветом,*
明けされば	*акэсарэба*	*Лишь вечер настаёт,*
潮を干しむる	*сио-о хисимуру*	*Его велением*
潮騒の	*сиосаи-но*	*Все заполняет*

波を恐み	*нами-о касикоми*	*Набегающий прилив.*
淡路島	*Авадзи сима*	*А только рассветает –*
磯隱りゐて	*исогакури итэ*	*Он заставляет*
いつしかも	*ицуси камо*	*Прилив отхлынуть вдаль от берегов…*
この世の明けむと	*коноё-но акэму то*	*И так как страшны волны в те часы*
さもらふに	*самораu-ни*	*В прилива грохоте,*
寐の寢かてねば	*и-но нэкатэнэба*	*На острове Авадзи*
瀧の上の	*таки-но уэ-но*	*Средь скал укрылся я от них*
浅野の雉	*Асано-но кигиси*	*И ждал с тоской:*
明けぬとし	*акэну тоси*	*Когда же наконец*
立ち響むらし	*татитоёмураси*	*Нам ночь тревожную*
いざ兒等	*идза кодомо*	*Рассвет желанный сменит?*
あへてこぎ出む	*аэтэ когидэму*	*И оттого не мог забыться сном…*
にはも靜けし	*нива мо сидзукэси*	*И вот тогда над водопадом*

В полях Асану молодой фазан
Поднялся в небо с громким криком,
Вещая нам, что наступил рассвет.
Итак, друзья!
Мы смело в плаванье идем,
Спокойна стала гладь морская!

島傳ひ	*Симадзутаи*	*Когда плывя, я огибаю*
敏馬の崎を	*Минумэ-но саки-о*	*Мыс Минумэ,*
こぎ廻れば	*когимирэба*	*Цепь островов в пути,*
大和戀しく	*Ямато коосику*	*Тоскуя о стране Ямато,*
鶴さはに鳴く	*тадзу сава-ни наку*	*Там часто плачут журавли…*

В песне № 388 отражены необычное впечатление от моря, полученное автором в то время, когда он направлялся на остров Авадзи, и удовольствие от морского путешествия, последовавшего за проведенной автором ночи на этом острове в ожидании попутного ветра. Эту песню, вероятно, сочинил чиновник, который направлялся на корабле к месту своей службы. В то время как у большинства чиновников императорского двора Ямато, не привыкших видеть море, оно вызывало испуг, автор этой песни находился под большим впечатлением от моря. Изображение автором моря, окружающего Авадзи, силы прилива и отлива позволяет нам понять, как он ощущал могущество *ватацуми* – «владыки вод – кудесника». В этой песне автор передал свое ощущение сил природы, которые олицетворяло море, и которые

пробуждали в нем страх. Ведь еще первобытным людям море представлялось обширным и безбрежным, соединенным с небом. Кроме того, оно представлялось им тем местом, где восходит и заходит солнце, а облака, плывущие по небу, напоминали им острова в море. Поэтому автор в своей песне и отобразил с особой выразительностью древнее ощущение от моря. В ответной песне № 389 отражена тоска по родному краю Ямато, который предстал перед взором автора, когда его корабль вошел во Внутреннее Японское море и проходил мимо мыса Минумэ. Тоска передана посредством образа громко плачущих морских птиц. Хотя слово *тадзу* (鶴, 田鶴) означает «журавль», все же здесь речь идет не о журавлях, а о водоплавающих птицах, собравшихся на морском берегу. В древности морские птицы, которых встречали в море, являлись знаком предвестия судьбы. Они рассматривались как мистические существа, т. е. духи – *ками*. В этой связи следует упомянуть о Ямато-такэру-но микото, который обернулся белой птицей и взмыл вверх [Кодзики 1994, II: 77; Нихон сёки 1997, I: 252]. По нашему мнению, их образ следует воспринимать просто как яркий художественный прием. Эти птицы послужили автору этой песни поводом вспомнить о семье, оставшейся на родине.

Описание чувств в песнях «Манъёсю» также тесно связано с морем. Рассмотрим песню № 1201[1] (т. VII) [Манъё:сю: 1999, I: 293; Манъёсю 2001, I: 423]:

大海の	*Ооуми-но*	*В океане,*
水底響み	*минасоко тоёми*	*Дно наполнив шумом,*
立つ波の	*тацу нами-но*	*К берегам стремится вставшая волна.*
寄らむと思へる	*ёраму то ноэру*	*Так и я душой к тебе стремился,*
礒のさやけさ	*исо-но саякэса*	*Каменистых берегов краса.*

В своей песне автор передал свое впечатление от того, как волна, вздымающаяся с океанского дна, собирается вот-вот обрушиться на живописный берег. Поэтому выражение 礒のさやけさ *исо-но саякэса* «каменистых берегов краса» указывает на то, что морское побережье становится чистым и красивым там, где накатываются такие волны. В этой песне отражено свежее впечатление от моря и побережья как единого целого.

В древнеяпонском языке слова 清ら *киёра* и さやけさ *саякэса* были синонимами и имели тот же смысл, что и современное слово 美しい *уцукусий* «красивый». В представлении древних японцев чистота

[1] Данная песня имеет большое сходство с песней № 1239 (т. VII).

и красота были тождественными понятиями. Морское побережье, постоянно омываемое волнами, было чистым и представляло собой место, куда сходило морское божество. Чистая природа связана с истинной сутью человека. Для того, чтобы человек мог приблизиться к божеству, он должен быть чист во всех отношениях. Этим качеством отличались девушки, которые служили богам, т. е. жрицы или шаманки. Поэтому на морском побережье они совершали обряд увеселения богов (神遊び *камиасоби*) с помощью танцев [Сугимото 2000: 57–59]. Этот обряд имел непосредственное отношение к богу-духу моря (海神 *ватацуми*). Это находит косвенное подтверждение в песнях Какиномото-но Хитомаро, которые он, находясь в столице, сложил в то время, когда императрица Дзито совершала путешествие в провинцию Исэ (т. I, № 40–41) [Манъё:сю: 1999, I: 54; Манъёсю 2001, I: 82]:

嗚呼見の浦に	*Ами-но ура-ни*	*В бухте Ами далекой,*
船乗すらむ	*фуна-но рисураму*	*Наверное, в море ладьи выплывают…*
をとめらが	*отомэра-га*	*И, возможно, у девушек юных*
玉裳の裾に	*тамамо-но сусо-ни*	*Затопило приливом*
潮満つらむか	*сио мицураму ка*	*Подолы одежды жемчужной? …*
くしろ著く	*Кусиро цуку*	*Рука в запястье драгоценном…*
手節の崎に	*тафуси-но саки-ни*	*Наверное, у мыса Тафуси*
今日もかも	*кэфу мо камо*	*Сегодня тоже*
大宮人の	*оомиябито-но*	*Люди царской свиты*
玉藻刈るらむ	*тама мо карураму*	*Срезают водоросли-жемчуга…*

Посещение императрицей Дзито храма Исэ бесспорно содержало религиозный смысл и предполагало объезд местности. Последнее в свою очередь также предполагало проведение обрядовых игр на обширном морском побережье.

Благодаря тому, что Хитомаро был восприимчив к природе и человеческой душе, он понимал действительность как олицетворение красоты, а люди благодаря Хитомаро познавали ее истинную суть, которая подсознательно присутствовала и в них самих, на бессознательном уровне. Можно считать, что в красоте был сокрыт гуманизм, который имела поэзия *танка* [Глускина 1979: 198]. Описание чувств в поэзии *танка* приобретает разнообразные формы. Рассмотрим, например, песню Мутобэ-но Оокими (т. I, № 68) [Манъё:сю: 1999, I: 59; Манъёсю 2001, I: 91]:

大伴の	*Оотомо-но*	*О, раковины «позабудь»*
美津の濱なる	*Мицу-но хама нару*	*На славных Мицу берегах*

忘貝　　*васурэгаи*　　*В Отомо,*
家なる妹を　　*иэ нару имо-о*　　*Любимую, что там осталась дома,*
忘れて思へや　　*васурэтэ омоэя*　　*Навряд ли я сумею позабыть!*

В своей песне автор говорит о том, что он вряд ли позабудет свою жену, глядя на раковину моллюска «позабудь» на побережье Мицу. М. Хигаси высказывает предположение о том, что автор песни и его жена разделили двустворчатую раковину этого моллюска и оставили ее половинки каждый у себя [Хигаси 1941: 46]. Эти раковины обладают необычайной красотой, поэтому они, оставаясь в большом количестве на берегу после отлива, представляют собой величественное зрелище, которое не может оставить людей безразличными.

Море и морское побережье для авторов песен «Манъёсю» являлись тем местом, где они наслаждались милостью морского божества, а во время прогулок по побережью подбирали раковины и водоросли, и, словно дети, радовались их красоте. Хотя в то время религиозное восприятие красоты еще не сформировалось, художественное восприятие красоты, как можно представить, позволяло ощутить чистоту человеческого бытия. Пребывание на морском побережье в этом смысле пробуждало у авторов песен «Манъёсю» любовь к морю.

Литература

На русском языке

Глускина А. Е. Заметки о японской литературе и театре. М., 1979.

Кодзики. Записки о деяниях древности. Свитки 2-й и 3-й / Пер. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. СПб, 1994.

Манъёсю: Японская поэзия: В 3 т. / Пер. с яп., вступ. ст. и коммент. А. Е. Глускиной. М., 2001.

Нихон сёки. Анналы Японии. Т. I / Пер. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. СПб., 1997.

На японском языке

Кого дзитэн (Словарь устаревших слов). Токио, 1997.

Манъё:сю: (Собрание мириад листьев): В 2 т. Токио, 1999.

Сугимото Х.. Камиасоби (Обряд увеселения богов). Токио, 2000.

Хигаси М.. Манъё: до:буцу (Животный мир «Манъёсю»). Токио, 1941.

Ю. В. Осадча

ПРИНЦИП «ПООЩРЕНИЕ ДОБРА И НАКАЗАНИЕ ЗЛА» В ТРАКТАТЕ ЦУБОУТИ СЁЁ «СУЩНОСТЬ ПРОЗЫ»

Трактат «Сущность прозы» («Сёсэцу синдзуй», 1885–1886) литератора Цубоути Сёё (1859–1935) общепринято считается работой, заложившей основы современной литературной критики и ставшей отправной точкой для развития качественно новой японской художественной литературы второй половины XIX в. В нем автор изложил свое видение сюжетной прозы, специфику ее развития в Японии и принципиальные отличия от литературы предыдущих эпох, обозначил ряд теоретических вопросов и практических задач японской художественной прозы нового времени. Опираясь на опыт западноевропейского литературоведения (преимущественно англосаксонской школы), Цубоути раскритиковал своих современников за подражание писателям периода Эдо (1604–1867), с их чрезмерной увлеченностью фантастическими сюжетами с безжизненными героями. Это касалось и прозы *гэсаку* (развлекательной по своему характеру и предназначенной больше для чтения простолюдинами, «женщинами и детьми»), и более серьезного по содержанию жанра *ёмихон*, появление которого датируется началом XIX в.

Одним из важных положений трактата был призыв к избавлению от принципа *кандзэн-тёаку* («поощрение добра и наказание зла»), на основе которого создавалось большинство сюжетных произведений предшествующей эпохи. Собственно, непосредственным толчком к написанию этой работы послужило штудирование писателем критики и истории английской литературы после провала летом 1881 г. на экзамене филологического отделения Токийского университета, когда приглашенный в 1877 году лектор по английской литературе, Хьютон (1852–1917), попросил его проанализировать образ королевы Гертруды из «Гамлета». Цубоути сделал это, но с позиций конфуцианской морали, «именно тогда он впервые осознал разницу литературных стандартов на Западе и Востоке» [Masanobu 1942: 204].

В японской сюжетной прозе принцип «поощрение добра и наказания зла» в явной или завуалированной форме присутствовал с самых ранних времен как один из способов иллюстрации буддийской идеи кармического воздаяния за прегрешения или дела праведные в этой

или предыдущих жизнях[1]. Особенно явственно он зазвучал в воинских описаниях (*гунки-моногатари*), преданиях и легендах, повествующих о доблестных воинах и военных сражениях конца XII в., когда устанавливался первый японский сёгунат и формировался кодекс самурайской чести как идеология и система ценностей воинского сословия. Со временем принцип «поощрения и наказания» как сюжетообразующий элемент лег в основу большинства пьес на историческую тематику (*дзидай-моно*) театра Но и Кабуки, где действия подчинены общей логической схеме: за некогда совершенные поступки следует воздаяние: или вершимая потомками кровная месть, или вмешательство сверхъестественных сил как проявление высшей справедливости.

Начиная с XVII в. принцип кандзэн-тёаку становится доминантной идеей в жизни японского общества. С одной стороны, идеологической опорой токугавского режима было адаптированное к японским условиям неоконфуцианство в интерпретации Чжу Си (1130–1200), и «поскольку конфуцианство в принципе есть учение о добродетели, токугавские власти с самого начала придерживались в управлении довольно прямолинейного принципа – "поощрения добра и наказания порока"» [Долин 2006: 10], регламентируя тем самым жизнь не только самурайского сословия, но и горожан, жителей актерских и «веселых кварталов». Именно в качестве поучений и наставлений о добродетельной жизни этот принцип охотно использовался многими беллетристами и драматургами, особенно после успеха ряда сборников нравоописательных произведений Ихара Сайкаку (1642–1693). С другой стороны, расцвет литературы горожан о бесстрашных и преданных вассалах, любовных приключениях, верных и неверных друзьях, почтительных и не очень почтительных сыновьях, т. е. сюжетной литературы, насыщенной различного рода приключениями и вариациями жизненных историй, невольно привел к тому, что построенный на идее «поощрения и наказания» сюжет стал одним из самых распространенных, воспитывая конфуцианские добродетели и высокие моральные идеалы.

Литературные пересказы и адаптации китайских «рассказов об удивительном» *цишу* и *чжуанци* эпохи Мин (1368–1644), получившие в Японии широкую популярность в XVIII в., и написанные в подобном ключе оригинальные японские произведения также постулировали идею кармического воздаяния. Тенденции эти были настолько

[1] Ранние примеры без труда можно найти в сборнике «Записей о стране Японии и чудесах дивных воздаяния прижизненного за добрые и злые дела», или «Нихон рёики» (VIII в.).

сильны, что к началу XIX в. дидактические произведения с фантастическим сюжетом в основе стали main-stream в японской художественной прозе. Классическим примером поучительного повествования считается непревзойденный 106-томный роман Такидзава (Кёкутэй) Бакин (1767–1848) «История восьми псов Нансо Сатоми» («Нансо сатоми хаккэндэн», 1814–1841), где каждый из главных героев является воплощением восьми добродетелей[1] (*дзинги-хакко*). Именно этот основанный на фантастических событиях роман и стал центральным объектом критического анализа Цубоути Сёё в «Сущности прозы» за то, что его восемь героев, как олицетворение конфуцианских добродетелей, лишены признаков простой человечности и повседневной чувствительности. Собственно, в центре критики был не столько авторский замысел или способы его реализации, сколько дидактичность романа и принцип кандзэн-тёаку, не позволявшие выйти за рамки шаблонного построения сюжета, когда писатель, по словам Цубоути, становится похожим на кукловода, а герои – на бездушных кукол.

Будущее истинной литературы (в интерпретации Цубоути – *сёсэцу*), по мнению японского литератора, состояло в реалистичном описании жизни во всех ее проявлениях, когда автор, «пробравшись в глубину человеческих чувств и, ничего не обминая, просачивается в уголки людских сердец, где сосуществуют добро и зло, праведное и грешное, и кто бы это ни был – старик или юноша, мужчина или женщина, даже мудрец или человек благородный – исчерпывающе показывает накал человеческих страстей» [Цубоути 1963: 163]; поэтому и сёсэцу стали истинными лишь тогда, когда писатели уподобились психологам и стали проникать в сущность человеческих чувств.

Реалистичность и правдоподобность изображения внутреннего мира и поступков героев выносились на первый план и ценились гораздо выше правдивости самого повествования (и / или его сюжета), потому и «воины-псы» Такидзава представлялись трафаретными «призраками восьми добродетелей, которых, в конечном счете, сложно и людьми назвать. <…> И если восемь псов-самураев Кёкутэй Бакин считать идеальными персонажами, то для изображения людей из реального мира такой способ не подходит» [Там же: 163].

[1] К традиционным конфуцианским пяти добродетелям – гуманность (仁 яп. *дзин*, кит. *жэнь*), справедливость (義 яп. *ги*, кит. *ги*), благопристойность (礼 яп. *рэй*, кит. *ли*), мудрость (智 яп. *ти*, кит. *чжи*), верность (信 яп. *син*, кит. *синь*) – Такидзава добавил еще три: преданность / лояльность (忠 яп. *тю*:, кит. *чжун*), сыновний долг / сыновья почтительность (孝 яп. *ко*, кит. *сяо*) и простота (悌 яп. *тэй*, кит. *ти*).

Несмотря на то, что в трактате Цубоути затронул огромное количество вопросов по исторической и теоретической поэтике, его пристальное внимание к центральной сюжетной линии и целям написания произведения способствовало закреплению за ним славы и как автора литературного термина *кантё-сёсэцу*, т. е. «художественного произведения, объясняющего принцип “поощрения-наказания”» (английский эквивалент, предложенный Цубоути – «didactic novel»), в противовес так называемому *мося-сёсэцу* – «описательному произведению» («artistic novel»), где реалистично изображаются чувства, нравы и будничная жизнь героев и общества. В главе «Типы сёсэцу» Цубоути так и пишет: «Все произведения делятся на два типа: те, что поучают и те, что изображают. Поучительные произведения на английском называются didactic novel, другими словами, [автор] с целью назидания придумывает героев и создает сюжет, тем самым наставляя мир. <…> Поучительные произведения, в свою очередь, тоже делятся на два вида: один восхваляет, а другой – порицает. <…>

Описательные произведения (artistic novel) по своей природе значительно отличаются от так называемых поучительных, и главная их задача – не что иное, как описание положения вещей в мире. А раз так, то и придумывание персонажей, и создание сюжета могут приблизить к истине <…> [благодаря тому, что автор] заставляет тщательно продуманных им героев жить и совершать поступки в вымышленном мире» [Цубоути 1963: 167]. Как видно, Цубоути не отрицает воспитательной функции прозы нового времени, и даже говорит о разных формах ее осуществления на практике, а маркеры «восхваление» и «порицание» как оценочные характеристики поступков героев указывают на сохранение изначального принципа воздаяния.

Критический разбор принципа кандзэн-тёаку не помешал Цубоути Сёё включить в главу «О пользе сёсэцу» один из самых объемных параграфов – «Воздаяние за добрые дела и наказание за плохие» («Хито-о кансё-тёкай насу кото»). Здесь автор дает обоснование, с одной стороны, необходимости явных, четко прописанных нравственных наставлений современному читателю, склонному больше следить за развитием сюжета, нежели вникать в мораль рассказа и самостоятельно делать выводы (особенно когда речь заходит о «недалеких женщинах и малых детях»). С другой стороны, морализаторство и поучение путем показа правдивых жизненных историй, а не тривиального описания, например, любовных сцен, позволят сёсэцу подняться над литературой, игнорируемой благородными людьми

и презрительно называемой ими «научением непристойностям и руководством к разврату, <…> проистекающим от гнусной распущенности и дикости» [Там же: 171]. Следовательно, воспитательная роль сёсэцу, направленная на сохранение традиционной системы ценности, состоит в правдоподобном изображении примеров из жизни пусть даже выдуманных героев (какими бы они ни были по замыслу автора – праведными или грешными), которые помогут читателю при самоанализе и исправлении поступков в реальной жизни.

Во второй части трактата, в главе «Создание образа главного героя», где автор дает рекомендации относительно того, каким должен быть образ героя и как следует его создавать в литературе нового времени, Цубоути пишет о двух художественных школах: реалистической и идеалистической. Писатели первой создают образы вымышленных героев, скомпонованные из характеристик реальных людей, а второй – образы тех же вымышленных героев, но на основе качеств, которые обязательно должны быть присущи людям, живущим в обществе. «Материалом для реалистической школы служат люди, какие они есть, для идеалистической – люди, какими они должны быть. В этом и состоит их главное различие» [Там же: 202].

Писатели идеалистической школы могут пользоваться двумя методами: априорным, или «естественным» (метод дедукции), и апостериорным, или «приобретенным» (метод индукции). Бакин, создавая своих героев, пользовался естественным методом, когда «из предопределенных идеальных и детально проанализированных характеристик создаются качества героев, которые появляются на страницах произведений» [Там же: 202]. Таким образом, и его восемь воинов-псов – не что иное, как материализованные в человеческих телах восемь абстрактных, почерпнутых из книг предписаний к поведению, а именно: гуманность, честность, благопристойность, мудрость, преданность, лояльность, сыновья почтительность и простота. «Восемь героев из “Истории восьми псов” совершенно как святые и мудрецы, их скорее должно воспринимать как почву для теории философа» [Там же: 202]. При подобном подходе функции и задачи писателя сводились к разработке сюжета, развитие которого позволило бы раскрыть суть этих добродетелей и показать, к каким наградам приводит следование или нет установленным нормам поведения.

Типичным представителем реалистической школы Цубоути называет Тамэнага Сюнсуй (1790–1843), прославившего жанр *ниндзёбон*, или «книги о чувствах», где, вопреки этике и моральным ценно-

стям эпохи, земные чувства и страсти не только признавались имеющими право быть, но и брали верх над чувством долга. И в отличие от большинства пьес Кабуки с центральным сюжетом о безысходной любви в ниндзё-бон совершать ритуальное самоубийство влюбленных (*синдзю*) стало необязательно, появился даже сюжет со счастливым разрешением любовных перипетий. Однако, когда в обратившейся к реалистическому изображению любовных переживаний литературе позднего периода Эдо любовные страсти сделались достойным внимания объектом изображения, моральные качества благородного мужа отнюдь не отрицались, а просто, утратив свою актуальность и первостепенное значение, отошли на задний план. В эпоху Мэйдзи эти тенденции в художественной прозе усилились и благодаря стараниям Цубоути Сёё были признаны приоритетными.

* * *

Принцип «поощрение добра и наказание зла», наделенный в средневековой литературе Японии свойствами абсолютных ценностей, на которых основывалось токугавское общество, как способ иллюстрации закона кармического воздаяния, приобрел двоякую трактовку в трактате «Сущность прозы», и, следовательно, отношение автора. С одной стороны, постулирование идеи «поощрения и наказания» в художественном произведении привело к изображению безжизненных персонажей, над которыми довлели «книжные законы» этики и которые были лишены возможности на проявление простых человеческих чувств (классический пример – восемь воинов-псов Такидзава Бакин). С другой стороны, полное игнорирование этого принципа стало чревато другой крайностью, а именно: созданием развлекательной литературы так называемых низких жанров, т. е. литературы, близкой по содержанию к порнографической или детективной.

Основная критика в трактате была направлена на принцип кандзэн-тёаку как сюжетообразующую, а не идейную доминанту художественного произведения, а также на выхолощенность образов главных героев и обязательное воплощение конфуцианских добродетелей как этико-идеологическую основу японского общества XVII–XIX вв. Однако такая изначально заданная схематичность и стереотипность поведения героев существенно искажали действительность, которая для Цубоути Сёё заключалась в изображении человеческих чувств и поступков в их естественном виде, такими, какими их можно наблюдать в повседневной жизни.

Литература

Долин А. Заложники чести // *Осараги Д.* Ронины из Ако, или Повесть о сорока семи верных вассалах. В 2-х т. Т. I. СПб.: 2006. С. 5–26.

Цубоути С. Сёсэцу синдзуй (Сущность прозы) // Нихон киндай бунгаку дзэнсю (Полное собрание текстов японской литературы нового времени). Т. IV: Цубоути Сёё, Фтабатэй Симэй. Токио: Тикумасёбо, 1963. С. 150–205.

Masanobu O. Remarks on the Study of Meiji Literature // Monumenta Nipponica (1942, January). Vol. 5. No. 1. P. 203–207.

В. А. Федянина

ФОРМИРОВАНИЕ СИНКРЕТИЧЕСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО КУЛЬТА В ЯПОНИИ В X В. НА ПРИМЕРЕ ОБОЖЕСТВЛЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

В настоящей статье мы проследим процесс обожествления исторической личности в Японии на примере Сугавара Митидзанэ (845–903) и постараемся показать, в рамках каких религиозных традиций сложился культ Тэндзин, под именем которого он был обожествлен.

Подобно тому как в судьбе Митидзанэ отразились все основные исторические процессы его времени, в становлении и развитии культа Тэндзин отразились главные этапы духовной и религиозной жизни Японии. Однако мы ограничимся рамками IX–X вв., т. е. временем жизни Сугавара Митидзанэ и непосредственного формирования его культа.

Митидзанэ жил во второй половине IX в., когда японское общество существенно менялось. В VIII – начале IX вв. для него была характерна двойственная структура, сохранявшая баланс между управлением на основе заимствованных из Китая институтов централизованного государства и традиционных методов. Во второй половине IX в. этот баланс был нарушен: стала развиваться многополюсная структура, которая впоследствии характеризовалась усилением самостоятельности губернаторов в провинциях, заменой надельной системы арендной, нарастанием интровертности японской культуры. Представители рода Фудзивара являли собой единственную силу, соперничавшую с императорским домом. Поставляя жен государям, Фудзивара фактически контролировали императорскую семью. Императорский дом предпринимал попытки сохранить старую государственную структу-

ру, которая укрепляла его власть. Например, император Уда (правил в 887–897 гг.), мать которого была не из рода Фудзивара, стремился сохранить экономическую базу государства рицурё – государственную собственность на землю. В своей деятельности он опирался на придворного чиновника и ученого Сугавара Митидзанэ.

Митидзанэ родился в семье конфуцианских ученых Сугавара, имевшую долгую традицию (с VIII в.) наставничества при дворе. В 877 г. его назначили на две высшие должности, которые двор мог предложить ученому: помощником в Министерстве церемоний и советником по словесности. В 880 г. Митидзанэ возглавил родовую школу, тем самым еще более упрочив свои позиции в мире конфуцианской учености. С 891 г., после смерти влиятельного Фудзивара Мотоцунэ, начинается новый виток в карьере Митидзанэ. Своему стремительному возвышению он был обязан благоволению молодого императора Уда, который пытался править самостоятельно.

Назначение Митидзанэ в 894 г. главой посольства в Китай оказалось важным моментом для истории страны: он подал прошение об отказе от таких посольств, считая их нецелесообразными; просьба была удовлетворена, и Япония на несколько веков отказалась от официальных контактов с Китаем. Митидзанэ принимал участие в составлении официальных историй. Наиболее известен его труд «Руйдзю кокуси» («Систематизированная история Японии»), прославивший его как ученого. Он также был знаменит как поэт, писавший китайские стихи (*канси*).

В 899 г. Митидзанэ становится правым министром, Фудзивара Токихира, сын Мотоцунэ, – левым министром. Митидзанэ не только занял одну из двух высших на тот момент должностей, но и создал родственные связи с императором: его старшая дочь в 896 г. стала наложницей императора Уда, а другая дочь – женой принца Токиё, одного из сыновей императора Уда. При отсутствии строгой очередности наследования существовала возможность, что императором станет внук Митидзанэ.

В момент наивысшего взлета блестящая карьера Митидзанэ оборвалась. В 901 г. императорским указом, в котором говорилось, что Митидзанэ замышляет измену, его назначили на должность временного помощника наместника в Дадзайфу на о. Кюсю. Фактически это означало ссылку. Столь внезапный поворот судьбы был обусловлен причинами, отражающими важнейшие исторические тенденции эпохи. Родовые традиции японского общества шли вразрез с нормами

государства рицурё. На высшие государственные посты назначались только члены избранного круга семейств, а ученость или интеллектуальные способности уступали происхождению. Стремительный взлет конфуцианского ученого Митидзанэ и упрочение при дворе его рода вызывали недовольство других высших чиновников из более знатных семей. К тому же Митидзанэ являл собой потенциальную угрозу Фудзивара, которые в полной мере завладели светской властью только к концу X в. Токиё стал монахом, его сыну, внуку Митидзанэ, была дарована фамилия Минамото, и таким образом он был выведен из круга престолонаследников. Сыновья Митидзанэ были высланы из столицы.

Жизнь Митидзанэ – история исключительного возвышения и стремительного падения выдающегося, но недостаточно родовитого конфуцианского ученого и поэта – оказалась благодатным материалом для создания культа Тэндзин, в котором посмертно был обожествлен его дух. Сакрализация личности Митидзанэ и большинство этапов формирования культа отражены в письменных источниках. В рассматриваемых нами хронологических рамках это законодательные акты, биография Митидзанэ, культовые источники (записи откровений и видений адептов культа; записи о чудесах, творимых этим божеством; молитвенное обращение), художественное произведение «Записи о Масакадо».

Рассмотрим этапы формирования культа Тэндзин на основании письменных источников.

Почитание духа Митидзанэ в рамках существующих местных верований (первая треть X в.)

Посмертное почитание Митидзанэ началось параллельно в двух местах, которые продолжают оставаться центрами культа и сегодня. Это Дадзайфу на Кюсю, место захоронения Митидзанэ, и столичный Киото, где он провел большую часть жизни.

Впервые дух усопшего Сугавара Митидзанэ стали почитать в Дадзайфу в рамках культа предков. В 905 г. Мисакэ Ясуюки, ученик Митидзанэ, возвел на его могиле небольшой алтарь. Через несколько лет усилиями того же Мисакэ Ясуюки святилище превратилось в буддийский храм Анракудзи, который упоминается в официальных записях годов Энги (901–923) за 911 г.

В столице поклоняться духу Митидзанэ стали несколько позднее и в ином качестве. В 923 г. умер наследный принц, сын императора Дайго. Через месяц после смерти наследника по высочайшему повелению сожгли указ о назначении Митидзанэ в Дадзайфу, посмертно

вернули ему должность правого министра и повысили до старшего второго ранга. Указ свидетельствует, что современники напрямую связали смерть наследника с местью духа Митидзанэ в рамках существовавших представлений о мстительных духах *онрё* и священных духах *горё*.

В 30-х – 40-х гг. X в. появляется первая из известных биографий [Китано Тэндзин го-дэн 1978: 3–60], «Жизнеописание Сугавара Митидзанэ». Предполагается, что ее составил внук Митидзанэ Арими для «Синкокуси» («Новая история страны») – намечавшегося продолжения шести официальных историй. Автор сухо излагает биографию своего героя в порядке продвижения по службе, однако уже здесь появляются первые легендарные сведения о Митидзанэ: история о стрельбе из лука и о праздновании его 50-летия. Возможно, легенды появилась благодаря стремлению автора поддержать семейную линию китайской учености и изобразить деда в лучших конфуцианских традициях. Согласно им, «благородный муж» должен владеть «шестью искусствами», одним из которых является стрельба из лука. Выбор рубежа в 50 лет тоже определяется конфуцианской традицией, согласно которой это возраст, когда «благородный муж» познает веления Неба.

Синхронные событию письменные источники не фиксируют момент, когда дух Митидзанэ стал трансформироваться в божество огня и грома. Касаи Масааки показывает, что это произошло в 930 г. в связи с ударом молнии в одну из дворцовых построек, Сэйрёдэн. Отождествление духа Митидзанэ с древним божеством грома Райдзин (Икадзути) способствовало выделению культа Тэндзин из культа *горё*.

Первое письменное упоминание о духе Митидзанэ в литературе встречается в «Сёмонки» («Записях о Масакадо») [Сёмонки 1979: 202–229]. Этот памятник (940–941) описывает историю мятежа Тайрано Масакадо (? – 940), объявившим себя «новым императором». Краткое упоминание о мятежном духе Митидзанэ в «Сёмонки» дает понять, что он был символом противостояния императорскому двору.

Развитие культа Тэндзин в рамках синто-буддийского синкретизма (40-е гг. X в.)

Большинство источников X в., связанных с Митидзанэ, имеет культовый характер. Именно они позволяют реконструировать историю культа Тэндзин, поскольку не просто фиксируют, но определяют трансформацию представлений о духе Митидзанэ. Примерно в 940–941 гг. появляется «Докэн сёнин мэйто ки» («Записи о путешествии

в потусторонний мир святого Докэн») [Докэн сёнин мэйто ки 1978: 77–80] (далее «Мэйто ки»). Коррекция посмертного образа Митидзанэ этим источником определяет буддийскую составляющую культа: «Мэйто ки» отражают новый этап, когда буддизм, не возражавший против культов народных божеств, принимал их, не нарушая пути к своей конечной цели – *нирване*. Так буддизм утверждался посредством инкорпорирования местных верований.

Записи откровений, данных Аяко [Китано Тэмман 1978: 8–9] (в 942 г.) и Тарумаро (в 946 или 947 г.) [Тэнкё кунэн 1978: 42–44], отражают тот этап развития представлений о духе Митидзанэ, когда культ Тэндзин уже оформлялся как самостоятельный. Кроме записей этих противоречащих друг другу видений и откровений, нет источников, позволяющих судить об истории создания святилища в Китано. Как бы то ни было, около 947 г. там было построено святилище для почитания духа Митидзанэ под именем Тэндзин.

Официальное признание культа императорским двором (вторая половина X – начало XI вв.)

Следующий этап формирования культа Тэндзин связан с тем, что он попадает в сферу внимания высокопоставленных лиц и получает официальное признание. Это оказалось возможным потому, что в содержании культа произошли значительные изменения, которым способствовали потомки Митидзанэ.

Семья Сугавара, перестав быть опасной для Фудзивара, восстановила свое имя и пошатнувшиеся позиции в сфере образования и науки. Потомки стали по наследству занимать должности настоятелей храма Анракудзи (с 947 г.) и святилища в Китано (с 976 г.). Это фактически превращало их в родовые храмы. Представители этого рода возглавляют оба святилища и сегодня.

Потомки и ученики Митидзанэ, занимавшие различные государственные должности, содействовали восстановлению доброй памяти своего предка и учителя и превращению духа умершего в божество-предка. Первое упоминание о Митидзанэ как о покровителе словесности встречается в молитвенном послании литератора Ёсисигэ Ясутанэ (986 г.), в котором Митидзанэ назван «отцом сочинительства и покровителем стихов» [Кансёдзё бё гаммон 1978: 19].

Если первые откровения связаны с историей возникновения святилища в Китано, то последующая серия откровений, явленных в Ан-

ракудзи [Китано Тэндзин го-такусэн кибун 1978: 34–61], связана со стремлением рода Сугавара упрочить свое положение посредством прославления знаменитого предка и укрепления его культа. Потомки и ученики Митидзанэ затушевывали образ божества грома и огня, злобного и мстительного духа. На первый план выходило милостивое божество, которое не только покровительствовало литераторам и ученым, но также помогало невинно оклеветанным и вознаграждало верующих.

Своим развитием и процветанием новое святилище в Китано во многом было обязано правому министру Фудзивара Моросукэ (908–960), брату Токихира. Это отражено в записях монаха Сайтин «Китано-дэра со Сайтин кибун» («Записи Сайтин, монаха из храма в Китано») [Китано-дэра со Сайтин кибун 1978: 29–30] (ок. 977 г.). Поддержка святилища в Китано совпала с усилиями Моросукэ утвердить власть своей семьи (впоследствии – Кудзё), что показывает неразрывную связь политических и религиозных факторов. Причину поддержки культа Тэндзин той ветвью Фудзивара, которая сосредоточила в своих руках почти всю власть в стране, очевидно, следует искать в необходимости идеологического обеспечения их правления. «Появление нового божества в середине эпохи Хэйан сопровождало возникновение новой политической системы регентов и канцлеров. Божества древних мифов, бывшие идеологической опорой государства рицурё, не функционировали в соответствии с новой политической системой; понадобились новые мифы» [Касаи 1975: 493].

Представители последующих поколений этой семьи, Канэиэ (929–990), сын Моросукэ, и Митинага (966–1027), внук Моросукэ, покровительствовали культу Тэндзин. Поддержка культа представителями рода Фудзивара способствовала приведению стихийно сложившихся верований под государственный контроль. В 987 г. благодаря стараниям Канэиэ император Итидзё впервые отправил дары в святилище в Китано.

Через четыре года храм включили в список 19 крупнейших святилищ, куда регулярно направлялись императорские дары. В 993 г. благодаря стараниям Митинага император дважды посмертно повысил Митидзанэ в должности и отправил гонца на Кюсю с этим известием. Находясь на вершине своего могущества, Митинага в 1004 г. организовал первое посещение храма императором.

Культ Тэндзин окончательно оформился уже через сто лет после смерти Митидзанэ. Основу культа составили народные верования, а быстрота его оформления была вызвана сочетанием буддийской

и синтоистской традиций. Развиваясь, культ попадал в сферу внимания двора, получал его покровительство и становился узаконенным, народные элементы вытеснялись, а Тэндзин из «оппозиционного» разгневанного духа превращался в мирного покровителя литераторов и ученых. Формирование культа Тэндзин – яркий пример того, как молодая японская цивилизация использовала «формотворческий и “энергетический” потенциалы религий» [Цымбурский] других цивилизационных ареалов. Синкретический характер культа демонстрирует, что ни одна религиозная или идеологическая система (синто, буддизм, конфуцианство и иные заимствованные материковые учения) не обладала монополией на проповедь.

Литература

Источники

Докэн сёнин мэйто ки (Записи о путешествии в потусторонний мир святого Докэн) // Китано. Т. XI. Токио: Сэйкося, 1978. С. 77–80 (серия «Синто тайкэй» («Собрание памятников синто»)).

Кансёдзё бё гаммон (Молитвенное обращение в святилище министра Сугавара) // Китано. Т. XI. Токио: Сэйкося, 1978. С. 19 (серия «Синто тайкэй» («Собрание памятников синто»)).

Касаи М. Тэндзин энги сэцува-на сэйрицу (Формирование сказаний о Тэндзин) // Сугавара Митидзанэ то Дадзайфу Тэммангу (Сугавара Митидзанэ и святилище в Дадзайфу). Токио: Ёсикава кобункан, 1975. Т. I.

Китано-дэра со Сайтин кибун (Записки монаха Сайтин из храма в Китано) // Китано. Т. XI. Токио: Сэйкося, 1978. С. 29–30 (серия «Синто тайкэй» («Собрание памятников синто»)).

Китано Тэмман Дайдзидзай Тэндзингу Ямасиро-но куни Кадоно-но кори Увабаяси-но го энги (Энги об основании храма Китано Тэмман Дзидзай Тэндзин в провинции Ямасиро, уезде Кадоно, деревни Увабаяси) // Китано. Т. XI. Токио: Сэйкося, 1978. С. 8–9 (серия «Синто тайкэй» («Собрание памятников синто»)).

Китано Тэндзин го-дэн (Жизнеописание божества Тэндзин из Китано) // Китано. Т. XI. Токио: Сэйкося, 1978. С. 3–6 (серия «Синто тайкэй» («Собрание памятников синто»)).

Китано Тэндзин го-такусэн кибун (Тексты записей откровений божества Тэндзин из Китано) // Китано. Т. XI. Токио: Сэйкося, 1978. С. 34–61 (серия «Синто тайкэй» («Собрание памятников синто»)).

Сёмонки (Записи о Масакадо) // Кодай сэйдзи сякай сисо (Общественная и политическая мысль в древности). Т. VIII. Токио: Иванами сётэн,

1979. С. 202–229 (серия «Нихон сисо тайкэй» («Собрание произведений японской мысли»).

Тэнгё кунэн сангацу фуцука тори-но токи Тэмман Тэндзин го-такусэн ки (Записи об откровении Тэмман Тэндзин во 2-й день третьей луны в девятый год эры Тэнгё) // Китано. Т. XI. Токио: Сэйкося, 1978. С. 42–44 (серия «Синто тайкэй» («Собрание памятников синто»)).

Публикации

Цымбурский В. Л. Цивилизация – кто будет ей фоном? // Русский архипелаг. Сетевой проект «Русского мира». – Электронный ресурс: http://www.archipelag.ru/geopolitics/stolknovenie/clash2/224/?version=forprint/ (вход: 22.08.2010).

С. В. Шандыба

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ПАЛОМНИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ГОРЫ ОНТАКЭ (по материалам ГМИР)

Практика паломничеств по священным местам в Японии имеет довольно длительную историю. Первое паломничество на «государственном» уровне было совершено государем Уда в Кумано (Медвежьи поля) в 899 г. В основном паломничества совершались в крупные буддийские центры Японии, главным образом в горные храмы эзотерических школ Тэндай и Сингон или же места, связанные с мифами, описанными в «Кодзики». В сущности, они не отличались от практик, присущих многим религиям мира. Однако уже с VIII в. и на всем протяжении эпохи Хэйан, вне школ Тэндай и Сингон, в Кумано развивалась практика горного подвижничества, впоследствии получившая название *сюгэндо* (путь обретения чудесных способностей). Паломничества в этом направлении приобретают несколько иные смысл и форму.

В соответствии с учением школы «Истинных слов» (Сингон), мир есть проекция вселенского будды Дайнити. Объясняется это положение через систему мандал[1], в которой основными являются мандалы

[1] Санскритское слово «мандала» переводится как «круг, сфера, центр» и представляет собой, как правило, графическое, геометрическое построение, ориентированное по сторонам света. В центре мандалы изображается центр мироздания в виде управляющего божества, горы Меру, будды. В тантрическом буддизме мандала получила широкое распространение как объект медитативной и ритуальной практики. В процессе медитации адепт мысленно проходил по заданному конструкцией пути через все состояния бодхисатв и будд, достигая в конце пути слияния с центральным буддой.

«мира чрева» и «мира алмаза»[1]. Эти мандалы и легли в дальнейшем в основу процесса, который в японской литературе получил название *мандарака* – «становление [пространства] мандалой», или «превращение в мандалу». Мандала, умозрительная и символическая картина мира, проецировалась на конкретную местность, таким образом придавая местности новый сакральный статус, прежде всего как месту духовного подвижничества, функционально и принципиально тождественному мандале. Путь, который проходится буддийским адептом во время медитации, мысленно, в сюгэндо проходился физически, шаг за шагом, в соответствии с мандалой, которую воплощала та или иная местность. Прежде всего, в силу своей синкретичности, этот процесс охватил наиболее священные территории Японии, а именно горы, вследствие чего появились так называемые «горные мандалы», или «паломнические мандалы» (яп. *санкэй мандара*), на которых «художественными средствами раскрывалась сакральная суть» священных пространств [Накорчевский 2004: 224].

В Государственном музее истории религии (Санкт-Петербург) хранится образец подобной паломнической мандалы. На свитке размером 150 на 60 см изображена гора Онтакэ с размещенными на ней резиденциями различных божеств, в соответствии с представлениями миккё. Эта гора почиталась как проекция одной из мандал тайного учения. Будучи отображена графически, гора с присущими ей как мандале атрибутами, являет собой замечательный пример культового творчества и религиозного синкретизма до реставрационного периода японской истории – модель мироздания, но уже не умозрительную, а воплощённую в конкретной местности.

Издавна горы играли чрезвычайно важную роль в хозяйственной и религиозной жизни древних японцев. Будучи наиболее высокими точками ландшафта, т. е. наиболее приближенными к «горнему миру», а тем более горы с активной вулканической деятельностью воспринимались как сакральная область, место обитания богов, либо как тело божества – *синтай*.

Весь комплекс подобных представлений получил название *сангаку синко* – «горные верования». В основе сангаку синко лежит пред-

[1] Мандала «мира алмаза» символизирует «мир закона», мандала «мира чрева» – «мир мудрости». Другими словами, потенциальный и динамический аспекты Вселенной.

ставление о перерождении. Считается, что частица божества, обитающего в горах, входит в лоно женщины и таким образом получает рождение в виде человека. После смерти душа умершего вновь возвращается в горы, где находит успокоение.

Неудивительно, что многие горы считались священными и были запретны для восхождений и проведения каких-либо обрядов. Такие горы сами являлись своего рода святилищами, и *тории* (непременный атрибут синтоистского святилища) устанавливались перед горой. Именно такой горой была Онтакэ.

Онтакэ-сан – одна из наиболее почитаемых гор в Японии. С глубокой древности она была окружена множеством легенд и преданий. Подобно огромному острову, всплывая среди моря изумрудной зелени, поражая своей величиной, Онтакэ-сан соединяет две префектуры, Нагано и Гифу, самым высоким из своих пиков – Кэн га минэ – высотой 3067 м над уровнем моря. Это одна из самых высоких гор Японии, и к тому же она является действующим вулканом. Пик Кэн га минэ венчает конус центрального кратера. Окружают его пики Мариси-тэн, Мамахаха, Мамако, формируя внешнее кольцо гор. Исстари восхвалялись два имени гор, как две жемчужины, говорили: – «Среди гор – Фудзи, среди пиков – Онтакэ».

История верований этой горы начинается со второго года эры Тайхо, в правление императора Момму (702 г.). В этот год губернатор провинции Синано Таканэ Митимото основал на вершине горы «Удаленное святилище Онтакэ» (Онтакэ дзиндзя окуся). В пятый год эры Хоки, в правление императрицы Конин (774 г.), в стране разразилась страшная эпидемия, и губернатор провинции Синано, исполняя высочайшее повеление, совершил восхождение на гору и вознес молитвы о прекращении эпидемии двум божествам – «Божеству великого имени» (Оонамути-но микото) и «Богу-юноше малого имени» (Сукунахикона-но микото), которых почитали, в числе прочего, как избавителей от болезней [Ontakesan no rekisi]. Оонамути-но микото считается важнейшим божеством после Аматэрасу, Идзанаги, Идзанами и Сусаноо. Этим было положено начало поклонению божествам на горе Онтакэ, по крайней мере, официально, которое продолжается до наших дней.

С приходом буддизма в Японию статус японских богов претерпел целую цепь изменений. В конце концов сложилась система «исконная основа – проявленные следы» (*хондзи суйдзяку*). Каждое божество есть *суйдзяку*, т. е. проявленный след исконной основы будды (*хондзи*).

Также было введено понятие «измененная основа» (*гонгэн*), другими словами, воплощение будды. Эта система гармонично соединила синтоизм и буддизм в единую систему, названную *рёбусинто* – двухчастное синто. Буддизм, столкнувшись с автохтонной традицией, также эволюционировал. Так, наряду с «равнинным буддизмом» (*хэйти буккё*) периода Нара (710–784), в период Хэйан (794–1185), с развитием школ эзотерического буддизма Тэндай и Сингон, возникла тенденция строить монастыри в горах. Эта традиция получила название «горный буддизм» (*сангаку буккё*) [Горбылев 2001: 127].

Естественно, изменения отразились и на именованиях божеств. В соответствии с рёбусинто, в именованиях божеств использовались названия «гонгэн» и «босацу», т. е. «воплощение» и «бодхисаттва». Именно под именованиями, принятыми в рёбусинто, изображены священные места на мандале Онтакэ-сан. Это не удивительно, так как сама паломническая мандала есть результат развития существенно «японизированного» буддизма с отчетливым уклоном в сторону горных верований, а также синто-буддийских синкретических учений.

В эпоху Эдо (1603–1867) от подножия до вершины Онтакэ-сан, включая все святилища и кумирни, насчитывалось 38 резиденций различных божеств. Однако все они именовались общим названием – «Онтакэ Дзао: Дай гонгэн», 御嶽坐王大権現 от измененного имени основного почитаемого божества горы Онтакэ – Дзао: Дай гонгэн 蔵王大権現 (сокращенно – Онтакэ гонгэн). Кстати, по преданию гора Онтакэ называлась «О: но митакэ» 王の御嶽, это «О:» есть измененное написание «Дзао:» [Haneda 2004: 150].

В период с VII по XII вв., в результате взаимовлияния различных традиций, сформировалось синкретическое учение *сюгэндо* («путь обретения чудесных способностей»). В основу практики этого учения легли восхождения в горы и аскетические практики в горах. Довольно бедная догматически, эта школа объединила и поставила себе на службу все известные практики синто, даосизма (*оммёдо*), эзотерического буддизма и древнего шаманизма. Очень скоро это учение завоевало большую популярность среди простого люда и стало считаться так называемым «народным буддизмом», как альтернатива буддизму государственному.

Адепты сюгэндо – *ямабуси* («спящие в горах») происходили в основном из среды *убасоку* (санскр. *упасака*) – самочинных монахов без официального статуса, и так называемых *хидзири* – колдунов, знахарей шаманистического толка. Они ходили по горам, от деревни

к деревне, лечили, предсказывали, вызывали дождь, т. е. удовлетворяли насущные потребности простых крестьян и проповедовали буддизм в меру своего понимания и способностей. Именно ямабуси внесли огромный вклад в освоение сакрального пространства Японских островов и его интерпретацию, в соответствии с представлениями «тайного учения».

Трансформация представлений о сакральном пространстве привела к идентификации гор с мандалами, в основе которой лежала идея тождества тела будды Дайнити и человеческого мира. Подвижники смело отправлялись на поиски чистой земли будды Амида, чертогов грядущего будды Мироку и т. д. Естественно, искали они эти места в самых священных территориях Японии – в горах. В дальнейшем, на основе троп, проложенных горными аскетами, возникло множество паломнических маршрутов во всех концах Японии. В конце концов, с изменением статуса сакральных пространств, горы превратились из табуированных территорий в необходимый «инструмент» духовного подвижничества. Надо сказать, что подобное положение вещей в большей степени относилось к неофициальному, или «народному»,буддизму и собственно сюгэндо, существенную часть которого составили народные поверья и сангаку синко.

Традиция паломничеств по священным горам стала реальным воплощением идеалов духовного подвижничества. Ее материальным выражением стали мандалы священных территорий. Одной из таких мандал является санкэй мандара Онтакэсан.

Мандала служит схемой восхождения, как в физическом плане, так и в духовном. На ней отражен маршрут следования и вместе с тем в образах божеств выражены религиозные представления об одухотворенном характере священной горы и о тех качествах, которыми должен обладать паломник. Схема жестко определяет маршрут следования и порядок совершения ритуалов почитания божеств.

Примерно с 1300 г., в эпоху Камакура, Онтакэ-сан, наряду с Татэяма и Сирояма (Хаку-сан), стала одной из трех важнейших гор в сюгэндо. Примерно в середине эпохи Муромати Онтакэ-сан становится местом проведения аскетической практики, известной как *сё:дзин кэссай* – «суровое подвижничество, самоистязание». По сути, она повторяла ритуал школы Тэндай, посвященный Фудомёо *сэн нити кайхогё* – «тысячедневный обход горных пиков», взятый на вооружение ямабуси, и переработанный в соответствии с местными верованиями. Сё:дзин кэссай представлял собой 75- или 100-дневную аскезу, куда

входили пост, различные воздержания и ограничения. Основу этого аскетического комплекса составляли ежедневные восхождения, сопровождающиеся множеством очистительных ритуалов, в частности, «аскезы воды» (*мидзугори*), такие как стояние под водопадом (*такисюгё*) и стояние в ледяной воде (*мидзуго*), которые проводились в водопадах Онтакэ-сан – Оо-таки, Киё-таки, Син-таки. Невзирая на дождь и снег ближе к вершине, в соломенных сандалиях, в течении ста дней паломники совершали восхождения. Под руководством ямабуси-наставника (*сэндацу*) изучался маршрут восхождения, с заучиванием наизусть топографии священных мест, соответствующих мантр, дхарани и множества других, необходимых подвижнику вещей, для последующих восхождений в горы. Для этих целей использовались как сопроводительные рисунки (*аннай дзу*), так и санкэй мандара. Однако если аннай дзу нужны для запоминания физического маршрута, то санкэй мандара выступает как своего рода духовный путеводитель по сакральной территории к искомой цели. Гора при этом рассматривается как мандала, наглядный образ всего мироздания, и отдельные участки горной местности соотносятся с «долинами ада», «райскими сферами» различных будд и бодхисатв, и даже с некоторыми сутрами. На санкэй мандара Онтакэ-сан детально показан весь путь этого деяния. В соответствии с религиозными представлениями, сё:дзин кэссай начинается с очищения, как физического, так и духовного, поскольку, только чистый духом человек мог осмелиться проникнуть в «чертоги божества» и не навлечь на себя его гнев (*татари*). Водопады Онтакэ-сан, изображенные в нижней части мандалы, т. е. в начале пути, «открывают» подвижнику дорогу вверх. Водопады увенчаны изображениями «пресветлого повелителя» Фудомёо (санскр. Ачаланатха). Значение его для горных паломников трудно переоценить. Множество ритуалов и аскетических практик совершаются чаще всего именно для Фудомёо – одного из главных почитаемых персонажей традиции сюгэндо. Его чтут как «светлого государя», *мёо* (санскр. *видьяраджа*), а эпитет Фудо – «Неподвижный» – указывает на его непобедимость. В трактате «О значении знака Хум», «*Ундзи-ги*» (ок. 824 г.) Ку:кай так пишет о нем: «Этот почитаемый есть предшественник всех ста тысяч будд в Трех Мирах, он почитаем всеми бодхисатвами <…> Однако является в виде косоглазого посланника, показывает свисающие, как у слуги, волосы, нарочно рушит все уже достигнутые почтенные положения, ест остающуюся грязь неопытных. Хоть и на высоком месте – не роскошествует, хоть и терпит ущерб – стремится быть довольным.

Таково [значение его мантры]: “ущерб себе, польза другим”» [Буддизм в Японии 1993: 480]. Здесь совмещаются роли Фудо как грозного разрушителя, как сострадательного помощника и как покровителя горных подвижников, презирающих любые мирские условности [Трубникова 2008].

Этим и объясняется обилие изображений Фудомёо на санкэй мандара. Считается, что если достаточно усердно практиковать аскезы воды и возглашать мантры и дхарани Фудомёо, то он лично явится подвижнику. В этой связи интересен Фудомёо, изображенный над водопадом Киё-таки, вместе с двумя из восьми своих помощников-*додзи*: Сэйтака-додзи – справа от водопада, и Конгара-додзи – слева. Существует легенда, изложенная в «Хэйкэ-моногатари», о подвижнике Монгаку, давшем обет продолжать аскезу в ледяной воде водопада горы Нати до тех пор, пока к нему не снизойдет сам Фудомёо. В конце концов, Фудомёо послал двух своих помощников, Сэйтака и Конгара, чтобы они оберегали его. Здесь явно прослеживается влияние старейшего центра паломничества Японии – области Кумано, одной из трех священных гор которой и является гора Нати [Kubota 1994: 30–31].

В центре санкэй мандара Онтакэ-сан расположен Тюо Дайнити Фудомёо. Как видно из названия, в ипостаси Фудомёо, выступает Дайнити нёрай – «будда Великое солнце» (санскр. Махавайрочана), представляющий собой фундамент мандалы «мира чрева» (*тайдзокай*), в соответствии с которой мир развертывается из центра – будды Дайнити. Конечно, это не значит, что Фудомёо действительно обитает на каждой горе, да еще в стольких вариациях, однако ямабуси, совершая восхождение, всегда держат его образ в сознании, и в определенных местах совершает посвященные ему ритуалы.

Главным божеством Онтакэ-сан также стало одно из важнейших божеств сюгэндо – Дзао: Дайгонгэн. Почитание этого далеко не самого известного в буддийском мире божества, конечно же, было неспроста. Это имя, как и старое название горы, отсылает нас к горе Митакэяма (ныне Кимпусэн) в префектуре Ёсино, общепризнанному центру сюгэндо, своего рода «Мекке» для ямабуси со всей Японии.

По преданию, Эн-но гёдзя (Одзуну), легендарный основатель сюгэндо, уединившись на горе Митакэяма, название которой записывается теми же иероглифами, что и Онтакэ-сан [御嶽山], предавался аскезе и молил богов и будд дать ему покровителя и защитника. Перед ним, поочередно явились будда Шакьямуни, грядущий Будда Майтрея и тысячерукая Каннон. Однако никто из них не показался Эн-но Одзуну достойным выполнять функцию защитника, и он продолжал молиться. После этого, вместе со страшным громом, из земли явился Дзао: Дайгонгэн. В поднятой правой руке он сжимал ваджру, левую руку, сложенную в форме меча, держал на пояснице. Правая нога была высоко поднята над землей. Его волосы были вздыблены, глаза устрашающе пылали. Изо рта его торчали клыки, за спиной разгоралось пламя. «Вот божество-защитник в последние времена!» – воскликнул Эн-но гёдзя и вырезал его изображение из сакуры. Так Дзао: Дайгонгэн (Конго Дзао: гонгэн) стал божеством-покровителем всех горных отшельников [Haneda 2004: 147–148].

Таким образом, главный бог Онтакэ-сан, Куни токотати-но микото, трансформировался в Дзао: Дайгонгэн, став его суйдзяку (хондзи – Будда Сяка, бодхисаттва Мироку и тысячерукая Каннон). Вместе с Хи-но Гонгэн (суйдзяку – Сукунакихона-но микото) и Сисо Гонгэн они изображены в самой верхней части свитка, на вершине горы, где в реальности находятся святилища, посвященные им, и установлены их скульптурные изображения. Центральное место в данной триаде занимает Сисо Гонгэн – «божество-основатель». По традиции, это человек, который положил начало почитанию божеств на этой горе, и совершил обряды местным богам. Как правило, это мирянин, и на свитке изображен человек, одетый в придворное платье *хоэки-но сокутай* с мечом *дзин дати дзукури* на поясе с табличкой-*сяку* в руках, сложенных перед грудью. На голове придворный убор – *каммури*. Судя по одежде и атрибутам, это придворный довольно высокого ранга, приближенный к императору. Скорее всего, это и есть Таканэ Митимото, губернатор бывшей провинции Синано, который впервые почтил богов на горе. Основатель считается также ведущим божеством горы, наряду с другими богами, в данном случае – Дзао: Дай Гонгэн и Хи-но Гонгэн.

Как уже было сказано, гора Онтакэ была местом духовной практики ямабуси, поэтому для обычных людей восхождение в горы и отправление там служб и ритуалов оказывалось практически невозможно. Лишь немногие сюгэндзя могли пройти жесткий, чрезвычайно трудный путь сё:дзин кэссай, который нередко оканчивался смертью подвижника. Поэтому до XVIII в. религиозная жизнь населения района Кисо, концентрировалась в долине Кисо, у подножия горы. Лишь во второй год эры Тэммэй (1782 г.) подвижник Какумэй из Овари осилил подъем на вершину Онтакэ по тропе от деревни Куросава, сопровождавшийся жесткой аскезой, и «открыл» гору для верующих. В результате его проповеднической деятельности очень быстро верования

распространились на все области Кисо, и образовалось множество ассоциаций паломников. Затем, в четвёртый год эры Кансэй (1792 г.), подвижник Фукан из Эдо (совр. Токио) открыл путь восхождения от деревни Оотаки и распространил верования Онтакэ на центр района Канто. Таким образом, центр провинции Овари – Нагоя – стала центром распространения паломничества по тропе Куросава, центральная область района Канто – по тропе Оотаки.

В соответствии с сангаку синко, считается, что после смерти души подвижников Какумэя и Фукана выбрали гору Онтакэ местом своего успокоения. Фукан гёдзя и Какумей гёдзя считаются «первооткрывателями» горы Онтакэ, и наряду с родоначальником почитаются как основные божества. На санкэй мандара они представлены наряду с остальными священными объектами почитания. Причем Фукан гёдзя изображен во время аскезы, о чем свидетельствует надпись «Мокудзики Фукан». *Мокудзики* – «отказ от пяти злаков», т. е. от основной пищи. Это одна из аскез, входящих в сёдзин кэссай. Подвижник питается только молодыми побегами и почками с деревьев.

Целый пик горы Онтакэ «отведен» под резиденцию Мариси тэн (санскр. Маричи). Это божество – покровитель воинов – пользуется уважением и почитанием во всей Японии. Хи-но Гонгэн, Фудомёо и Мариси тэн считаются «разделенным телом» Дайнити нёрай. В наше время вершина Онтакэ является местом чествования восходящего солнца как почитаемого божества. Однако, так как Хи-но Гонгэн стал почитаться как Сукунахикона-но микото, т. е. один из основных богов и Онтакэ-сан, и синто в целом, вершина горы стала местом «удаленного поклонения» Исэ Дзингу, одному из важнейших и старейших синтоистских центров.

Еще одна яркая отличительная черта горы Онтакэ состоит в том, что на ней, словно в одном храме, представлены божества со всех священных мест Японии. От вершины горы до подножия можно увидеть изображения различных божеств, в частности, Ооэ Дай мёодзин – божество горы Ооэ, светлого повелителя Айдзэн мёо – одного из пяти видьяраджей. Как и в Кумано, здесь почитается «тайное» божество Конго:-додзи – «Алмазное дитя» – одно из воплощений будды Амида (санскр. Раникродха), Дзю-ни Дай гонгэн, переосмысленное в соответствии с рёбусинто, японское божество Дзю-ни сама – Госпожа Двенадцать. Это божество горы (также называемое Яма-но ками), связанное с древнейшими природными верованиями, и почитаемое в разных уголках Японии. По преданию, каждый год она рожала двенадцать детей (12 месяцев), и в этот день, 12 числа 12 месяца, строжайше воспрещалось подниматься в горы [Горбылев 2001: 126]. Дзю-ни Дай гонгэн отображена на мандале в виде женщины с младенцем.

Хотя во многом верования Онтакэ-сан отражают верования Кимпусэн, они имеют в большей степени синтоистскую окраску, и ныне почитание горы принадлежит синтоистской школе Онтакэ-кё. В эпоху Мэйдзи (1868–1912), во исполнение «Закона о разделении богов и будд» (*симбуцу бунри рэй*), названия «гонгэн» и «босацу» были отброшены, и святилища стали называться «Онтакэ дзиндзя». Имена богов также стали использоваться изначальные. Сюгэндо подверглось гонениям, и ямабуси продолжили свое существование под эгидой различных буддийских и синтоистских организаций. Подвижники и верующие Онтакэ, объединив все верования Онтакэ-сан и взяв за основу сангаку синко, основали школу синто – Онтакэ-кё. В 1882 г. она получила статус самостоятельной школы синто. Юридическими лицами оказались признаны всего 13 организаций. Лишь в 1945 г. сюгэндо восстановили в правах, и ныне, частично модернизированное в соответствии с современной культурой, оно существует в виде двух основных ветвей: Тодзан-ха – от буддийской школы Сингон, и Хондзан-ха – от школы Тэндай, под протекторатом которых они находились во времена запрета. Множество ямабуси остались в лоне синто, и школа Онтакэ-кё объединила в себе многие традиции горного подвижничества. Ныне здесь почитаются трое основных божеств: Куни токотати-но микото, Оонамути-но микото и Сукунакихона-но микото.

На сегодняшний день сохранилось значительное количество паломнических мандал Кумано, горной гряды О-минэ, Фудзисан и других священных мест Японии, однако, возможно, из-за недостатка информации, обнаружить другие экземпляры мандалы Онтакэ-сан пока не удается.

Санкэй мандара Онтакэ-сан, очевидно, написана до выхода «Закона о разделении божеств и будд», но уже после «открытия» ее Фуканом и Какумэем для «широкой публики», т. е. примерно в первой половине XIX в. И, тем не менее, ее духовная составляющая принадлежит к периоду расцвета горы Онтакэ в качестве места для аскетических практик сюгэндзя и ямабуси. Горная мандала в зримом образе воплощает в себе идеологию религиозных традиций сюгэндо, в которых органично соединились синтоистские и буддийские представления, демонстрируя прекрасное соединение духовных идеалов буддизма и почитание природы, идущее от синтоизма.

Литература

Горбылев А. М. Эволюция представлений о сакральном пространстве в VII–XVвв. «Мандализация» пространства / История и культура Японии. М.: ИВ РАН, КРАФТ+, 2001. С. 119–138.

Накорчевский А. А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2004.

Трубникова Н. Н. Начало «пути упражнений и испытаний». Ученические годы Ку:кай. – Электронный ресурс: http://trubnikovann.narod.ru/Nara10.htm/

Haneda Sh. Shugendō shugyō nyūmon («Введение в практику сюгэндо»). Japan, 2004.

Kubota N. Nipponshyuukyou to wa nanika (Японская религия – что это?). Japan, 1994.

Ontakesan no rekisi (Официальный сайт школы Онтакэ кё). – Электронный ресурс: http://www.ontakekyo.or.jp/ontakesinkounohassyou.html

Россия и Восток

Я. В. Васильков

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИНДУИЗМА ГЕРАСИМОМ ЛЕБЕДЕВЫМ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ МАСОНСТВА ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Памяти Никиты Владимировича Гурова (1935–2009)

В начале XIX в. в историю российской индологии был вписан яркий эпизод. После многолетнего пребывания в Индии вернулся на родину одаренный индолог-самоучка Герасим Степанович Лебедев (1749–1817) – первый из россиян, отправившийся в Индию с четко осознанной целью: «распознать Брамгенские науки», «проникнуть во все нравы жителей» и «приобрести нужные сведения об их языках и учености». В Индии он прожил – сначала в Мадрасе, затем в Калькутте – в общей сложности 14 лет. С помощью индийских наставников ему удалось «выразуметь» бенгальский язык, освоить также разговорный хиндустани, бывший в то время общеиндийским языком общения, и, наконец, «добыть сведения о Шомскритском языке» (т. е. санскрите). В Калькутте Лебедев основал первый бенгальский театр европейского типа, писал для него пьесы на бенгальском языке. Несмотря на недостаток образования, Лебедев сумел выявить в обрушившейся на него лавине информации то, что он считал, и что было в действительности, наиболее важным. Добытыми знаниями он готов был поделиться не только с соотечественниками, но со всем христианским миром. По возвращении из Индии Лебедев опубликовал в 1801 г. в Лондоне одну из первых грамматик новоиндийских языков (разговорного хиндустани), а в 1802 г. основал в С.-Петербурге первую в Европе типографию с индийским (бенгальским) шрифтом. Здесь в 1805 г. увидел свет главный труд Лебедева: «Беспристрастное созерцание систем Восточной Индии Брамгенов, священных обрядов

их и народных обычаев». В этой работе и в сочинениях, оставшихся неизданными, Лебедев пытался сделать индийскую «премудрость» достоянием образованного русского общества. Но, по ряду причин[1], его книга осталась практически незамеченной. Все попытки Лебедева заинтересовать императора Александра I и правительство развитии связей с Индией, а также основать в Петербурге традицию индологического образования, успехом не увенчались.

В советское время наследие Г. С. Лебедева вызвало некоторый интерес, был частично переиздан текст «Беспристрастного созерцания», выявлены в архивах рукописи других его сочинений, которым, впрочем, не было уделено должного внимания. В «Беспристрастном созерцании» исследователи отмечали прежде всего такие моменты, как глубоко уважительное отношение Лебедева к индийской культуре, его сочувствие индийцам, возмущение их угнетением колонизаторами. Но совершенно вне рассмотрения осталось, по понятным причинам, то, как Лебедев трактовал индийскую «премудрость», т. е. религиозно-философскую концепцию индуизма; а она-то и представляла для него наибольший интерес.

В 2005 г. по инициативе и под руководством Н. В. Гурова группа петербургских индологов (Е. К. Бросалина, Я. В. Васильков, Е. Р. Крючкова) приступила к работе по проекту «Научное наследие первого русского индолога Г. С. Лебедева». За три года исследований удалось сделать немало, в частности, ввести в научный оборот целый ряд лебедевских архивных материалов, которые ранее даже не были правильно идентифицированы или оставались известны лишь по названиям. Удалось, например, впервые исследовать в архиве подготовительные материалы Лебедева к несостоявшейся грамматике бенгальского языка [Крючкова 2007], обнаружить лебедевские опыты перевода на языки Индии ветхозаветных текстов [Гуров 2006], выявить в «математической» рукописи Лебедева пересказ на русском языке фрагментов знаменитой «Бхагавадгиты» [Васильков 2006], опознать в тексте, описанном в свое время как стихи бенгальского поэта [Альтшулер 1963], санскритское стихотворение Шанкары «Мохамудгара»,

[1] Одна из них – та, что, проведя четверть века вне России, Лебедев вернулся в страну, где говорили на совсем ином, «карамзинском» русском языке. Уже в Лондоне священник церкви при посольстве Я. И. Смирнов заявил Лебедеву, что сочинения его «неисправны», поскольку он изъясняется «без штилю, теперь употребляемаго в России» [Русско-индийские отношения 1965: 490].

лебедевский перевод которого можно считать первым русским переводом с санскрита [Васильков, Гуров 2009], и т. д.[1]

Наибольшей неожиданностью явилось содержание двухтомной рукописи[2], которая прежде была в основном известна как «Арифметические таблицы…», и в силу столь специальной тематики почти не привлекала внимания исследователей. В действительности таблицы, демонстрирующие индийские правила счета в их применении к денежной системе, составляют лишь вторую часть сочинения, имевшую целью облегчить торговцам и иным россиянам деловые контакты с Индией. Но, будучи убежден, что «арифметика брамгенов, как и азбука их, заключают в себе таинственные смыслы Индийского Богопознания; и что некоторые арифметические их знаки берутся иногда за признак Божества, или Божеского свойства», что «оная Брамгенская Арифметика имеет основания свои на философской и Богословской системах, и служит Брамгенам к умозрительному их созерцанию Божества и ключом к таинствам природы», Лебедев считал необходимым предварить «Арифметические таблицы» изложением того, что, как он полагал, скрывается за индийской «арифметикой», – т. е. религиозного учения индуизма. Ему и посвящен первый том (с предисловием, обращенным к императору Александру I), озаглавленный «Систематические восточных индийцев начальные, умозрительные и существенные основания Арифметики…».

Сопоставив «Систематические основания… Арифметики» (далее – СОА), написанные специально для Александра I в 1816 г., с описанием религии индийцев в «Беспристрастном созерцании…» (далее – БС), изданном в 1805 г., мы видим, что Лебедев был постоянен в своих взглядах на систему индуизма, которые на фоне представлений современных ему индологов выделялись исключительным своеобразием. Всякий непредвзятый читатель, взявший на себя труд пробиться через тяжеловесный, архаичный уже в начале XIX в. слог сочинений Лебедева, обнаружит для себя поразительную вещь. Описывая в «Беспристрастном созерцании» и других своих сочинениях культуру «восточной Индии», Лебедев последовательно исходит из того,

[1] О результатах работ по проекту см.: [Гуров, Бросалина, Васильков 2006; Васильков, Гуров 2009], а также электронный ресурс http://iling.spb.ru/projects/lebedev.html/, где помещены в формате PDF тексты основных работ Г. С. Лебедева и исследовательские статьи о нем.

[2] АВ СПбФ ИВ РАН, ф. 90, оп. 1226, ед. хр. 1, 2 (см. также: РГАЛИ, ф. 195, оп. 1, ед. хран. 6081).

что религия «Брамгенов» является по сути дела христианством (см.: [Вигасин 2008: 44–45]). И более того, хотя это христианство, по его словам, и «затемнено», «запутано» «некоторыми суевериями предков и пришельцов» (БС), но зато это, по его мнению, древнее, *первоначальное христианство*, ознакомление с которым, как ему кажется, может иметь огромное значение для всего христианского мира. В отличие от подавляющего большинства своих современников-европейцев, Г. С. Лебедев видел в индуизме не многобожие и язычество, а «сопровождаемое глубоким учением», «сокровеннейшее Брамгенов о Боге познание». Из предисловия к БС, обращенного к императору Александру I, ясно что Лебедев искренне верил: эта открытая им великая индийская мудрость, это забытое «первоначальное христианство» способно «*соделать в разсеянном по лицу земли человеческом роде союз, разпространить во вселенной истинное понятие о Богопознании, правоверии и законе, подкрепить взаимную связь желаемого между народами дружелюбия и соединить способности к возстановлению всеобщего и всемирного блага*» (Здесь и далее курсив мой. – *Я. В.*).

На чем же основывается его убеждение в том, что индуизм – это «первоначальное христианство»? Прежде всего, он усматривает в известной триаде (*тримурти*) верховных индуистских богов (Брахма, Вишну, Шива) «неслиянную единосущную Троицу, называемую на их языке Тройко». Бога Брахму (Брормго) он рассматривает как «Творца небу и земли и всех видимых и невидимых тварей» (формула «Символа веры»). Имя «второго Троицы лица» – Вишну – он заменяет именем его земного воплощения Кришны, к тому же в форме, намекающей на тождество этого персонажа с Христом (Криштьо, Криштньо или Криштна), называя также Кришну ниспосланным на Землю «воплощением Сына Божия». В другом месте (БС, гл. 1) он приводит два имени этого индийского «второго лица Троицы»: «Криштньо» и «Биштньо» (т. е. Кришна и Вишну), замечая при этом, что первое значит «*помазанник*» – т. е. Мессия, греч. «Христос». Второе имя – Биштньо (Вишну) он объясняет как «двуестественный», т. е. «двуприродный», имея в виду опять же Христа, Богочеловека. Далее здесь же Лебедев замечает, что принявший посвящение в общину, «помазанный» адепт индуизма начинает с этого момента именоваться «Биштньоб, что значит Христов, помазанница же – Биштньоби, то есть Христова». Надо иметь в виду, что «Биштньоб» – это бенгальский вариант термина «вайшнава», «Биштньоби» – это «вайшнави»: последователь и последовательница вишнуизма. Короче говоря, термин, коим обозначают себя почитатели Вишну-Кришны – в том числе и современные европейские вайшнавы (которых у нас часто называют «кришнаитами»), согласно Лебедеву, значит просто *«христиане»*. В качестве «третиего тройческого лица» у Г. С. Лебедева, в силу известной последовательности индийской Тримурти, фигурирует «Шиб» или «Шив», т. е. Шива. Лебедев называет его «преобразителем» и «обновителем», говорит, что ему приписывается «правление жизнию и смертию всех живущих на земле людей».

«Вышепоказанная Троица, – говорит он далее, – имеет едино Божество, равную славу и соприсущностное величество. Она особенно изобразуется триипостасием» но также «совокупно с пресущественным неисповедимым духовным существом» образует четырехипостасное единое Божество (СОА). Иначе говоря, поскольку какое-либо соответствие между Шивой и Святым Духом христианства обнаружить весьма сложно, Лебедев представляет единого Бога индуизма четырехипостасным. Как можно понять, под четвертой ипостасью, под этим «пресущественным неисповедимым духовным существом» имеется в виду, как Лебедев пишет, «Адги Атма, …Душа вселенныя», «везде-сущий управляющий Дух, который еси первый Творец! Вечный Бог Богов! Вместилище мира!...» и т. д., и т. д. То есть в роли Святого Духа выступает индуистское понятие *adhyātmā,* в одном из возможных значений – «вышний дух», действительно нечто вроде Души вселенной, которую Лебедев понимает как четвертую ипостась.

Наконец, богиню Дургу Лебедев отождествляет с «Божественной Премудростью», т. е. Софией, Премудростью Божией, но называет ее при этом также «Матерью и Млекопитательницей» Кришны, что не имеет под собой реальных оснований. Лебедев, однако, настолько сближает Дургу с Богородицей, что пишет, будто в ее (Дурги) честь «и христианская Греко-российская церковь в тот же самый день совершает празднество». Да и образ Дурги, по его мнению, «ничем почти не различается от образа христианами изображаемого Матери Божией, ибо и венец, и наручники, и ожерелье в сходственном виде представляются, с тем только различием, что лице ее изображается черным цветом». Это, мягко говоря, большое преувеличение.

В «Беспристрастном созерцании…» Г. С. Лебедев также приписывает индийцам культ духовных существ, отождествляемых им с девятичленной иерархией ангелов (как известно, это учение на основании ветхозаветных и новозаветных источников было разработано в сочинении «О небесной иерархии», приписывавшемся св. Дионисию Ареопагиту). Но у индийцев подобной классификации нет.

Неубедительно и сопоставление мифа о Нарасимхе («Человеко-льве», одном из воплощений Вишну) с бегло упомянутым в пятой книге Апокалипсиса «львом от колена Иудова».

Обнаруживает Лебедев существенные схождения также в индуистской и христианской обрядности. Ритуальное омовение, совершаемое индийцами в водах реки Ганги, он объясняет «сообразно Спасителевым словам: “А еще кто не родится водою и духом, не внидет в Царствие Небесное”». И здесь же он сопоставляет христианское причащение «тела и крови Христовой» с раздачей по окончании индуистского богослужения остатков жертвенной пищи (*прасад*). Лебедев как бы не замечает глубоких различий между индуизмом и христианством в области догматики (например, вера христиан в грядущее воскресение мертвых никак не согласуется с индуистской доктриной реинкарнации).

Откуда у молодого музыканта, человека, еще мало образованного к моменту начала своих странствий по Европе, взялась эта установка, побуждающая его за мифологией и обрядностью индуизма искать глубокое религиозно-философское учение, и эту «древнюю мудрость» отождествлять, часто вопреки фактам, выдавая желаемое за действительное, с «первоначальным христианством»?

Направление, в котором следует искать ответ на этот вопрос, было намечено новаторским исследованием Н. В. Гурова, результаты которого отражены в его последней, незадолго до кончины сданной в печать, статье. Озаглавленная «Новое о Г. С. Лебедеве (Почему Герасим Лебедев поехал в Индию?)», она ожидает публикации в сборнике статей по материалам XXV конференции Восточного факультета СПбГУ «Историография и источниковедение стран Азии». Впервые в ней показано, что Лебедев был послан в Индию цесаревичем Павлом Петровичем – будущим императором Павлом I.

Лебедев сам сообщает в БС, что в своих разысканиях он был «руководствован… вечно блаженные памяти монархом (Павлом I)». Да и в обращении к Александру I в 1816 г. он пишет: «Вашего Имп. Величества родитель… во время пребывания своего в Париже, всемилостивейшее одобрив мое предприятие странствовать для соискания соразмерного моим дарованиям просвещения в пользу Отечества, *соизволил объявить мне монаршую волю, чтоб ехал в Восточную Индию*» [Русско-индийские отношения в XVIII веке 1965: 510–511]. Этому свидетельству обычно не придают серьезного значения, полагая, что Лебедев пытался добиться поддержки Александра I ссылкой на благорасположение его отца (см., например: [Kemp 1958: 169]). Но

когда, вернувшись из Индии, Лебедев оказывается в Лондоне, бедствует там и пишет Павлу I через придворного протоиерея, воспитателя великих князей Александра и Константина, А. А. Самборского, или непосредственно – лично царю, то в письмах этих речь идет о поездке, предпринятой по воле самого Павла. Лебедев пишет о путешествии, совершенном «выполняя монаршее предначертание» и даже просто: «*по повелению Твоему*» (Н. В. Гуров, статья в печати).

Теперь возникает вопрос, зачем понадобилось цесаревичу Павлу посылать музыканта Г. С. Лебедева в Индию? Здесь надо обратить внимание, чем примечателен в жизни Павла Петровича 1782 год, когда в Париже ему представили Лебедева. По некоторым данным, именно в этом году совершавший под именем «графа Северного» путешествие по Европе цесаревич Павел стал членом масонской ложи. Даже если Павел, как некоторые считают, присоединился к братству вольных каменщиков раньше, в конце 1770-х, его масонские интересы и масонское окружение в 1782 г. несомненны[1]. Два ближайших к нему человека в европейской поездке были виднейшими масонами. Друг детства Павла, князь Александр Борисович Куракин (1752–1818) – видный масон «шведской системы», возглавлял ложу «Святой Александр» [Бакунина 1991: 44]. Ближайший приближенный Павла, моряк и географ Сергей Иванович Плещеев (1752–1802) – давний масон, в ту пору увлекавшийся учением Л. К. де Сен-Мартена, а позднее – розенкрейцер «Теоретического градуса» и член Дружеского ученого общества Н. И. Новикова [Вернадский 1991: 122–124; Письма Н. И. Новикова 1994: 288, 312]. Именно эти два человека и привели Лебедева на аудиенцию к Павлу. Лебедев позже вспоминал об их «милостивом благожелании» к нему. Духовник Павла Петровича и Марии Федоровны во время их поездки, протоиерей А. А. Самборский (1732–1815), к которому обращался с письмами из Индии и из Лондона Лебедев, – тоже член братства вольных каменщиков, присоединившийся к нему, скорее всего, во время своего многолетнего служения в русской церкви в Лондоне [Русский гуманитарный энциклопедический словарь 2002, II: 431]. Другой корреспондент Лебедева, русский посол в Лондоне, граф С. Р. Воронцов (1744–1832), всю жизнь был активным масоном (см.: [Кросс 1996: 344; Серков 2001: 201, 959 и др.]), в пору службы в Лондоне участвовавшим, по-видимому, в деятельности английских лож.

Добавим к этому, что вывез Лебедева в Европу направлявшийся посланником в Неаполь граф Андрей Кириллович Разумовский

[1] О масонстве Павла см.: [Песков 2005: 379–381; Захаров 2007: 218–227].

(1752–1836) – потомственный масон, в царствование Александра I способствовавший возобновлению легальной деятельности масонских лож в России [Мазуренко 1994: 35]. Сам музыкант (скрипач), А. К. Разумовский всегда содержал при себе певцов и музыкантов, которых использовал и для «масонского музицирования». Задержавшись в Вене, он отпустил Лебедева гастролировать по Европе, снабдив рекомендательными письмами к высшей европейской знати. Впоследствии, много лет состоя послом в Вене, граф оставил по себе память покровительством великим композиторам: Моцарту (тоже ревностному масону) и Бетховену.

Похоже, что и в Индии Лебедев первое время пользовался поддержкой влиятельных «вольных каменщиков». В БС им описан, например, эпизод прибытия в Мадрас: едва корабль бросил якорь, прибыл «бот» с посланцем, передавшим Лебедеву приглашение от градоначальника, который его принял, обеспечил жильем и организовал ему двухлетний контракт на музыкальные выступления, тем самым гарантировав ему безбедное пребывание в Мадрасе (ср.: [Lebedeff 1801, II; Русско-индийские связи 1965: 431]).

Через два года, переехав в Калькутту, русский музыкант снова встречает радушный прием: в числе своих *друзей* этого периода он называл впоследствии градоначальника полковника Александра Кида, полковника Кристофера Грина, судью Хайда, советника Ост-Индской компании Джона Шоу и др. [Lebedeff 1801, III; Русско-индийские связи 1965: 432]. Хотя Лебедев и указывает причиной этого «лучезарный свет… высокомонаршей благости, сопровождавшей меня даже до самого востока» (БС), но разумнее полагать, вслед за Н. В. Гуровым, что здесь, скорее, работали связи по масонской линии. Современный историк свидетельствует, что всякий путешественник, попадая в Калькутту или иной крупный колониальный центр, прежде всего направлялся в здешнюю ложу [Karpiel 2001] – это был лучший способ завоевать расположение и поддержку местной элиты. Лебедев, к тому же, был желанным гостем в любой масонской общине как музыкант: именно в те годы повсеместно распространяется практика музицирования в ложах. Такие современники Лебедева, как Моцарт или И. К. Бах, писали «масонскую» музыку и исполняли ее на собраниях своих лож [Мазурченко 1994: 14–31].

Стремление Г. С. Лебедева выявить в индуизме его «христианскую» основу непосредственно диктуется ему представлениями, характерными для масонства эпохи Просвещения. При своем зарождении масонство имело целью воссоединить на некотором метауровне

основные ветви христианства [Новиков 1998: 5], но почти сразу же приобрело, говоря современным языком, ультраэкуменический характер. Масоны возводили свое учение к некой богооткровенной перворелигии человечества, предвосхищая, таким образом, как понятие philosophia perennis А. Кумарасвами и О. Хаксли, так и этнологическую концепцию первобытного «прамонотеизма» (ср.: [Пятигорский 2009: 369]). Эту древнюю «премудрость» они нередко называли «истинным» или «первоначальным» христианством. Она «от начала мира у патриархов и от них преданная, в тайне священной хранилась в храмах халдейских, египетских, персидских, …во всех мистериях или посвящениях эллинских, … в пустыне и в Иерусалиме новою благодатию в откровении Спасителя преподавалась; и… она же … *у любомудрцев индейских*, китайских, арабских и у прочих науками славящихся народов пребывала» [Елагин 1998: 232]. В подобных перечнях носителей тайного знания индийцы фигурируют постоянно; так, в тексте из масонских архивов конца XVIII в. сказано, что истинная мудрость хранится «сонмом избранных мужей, коих… находим мы под именем мудрых прорицателей и Астрологов у халдеев, под именем философов у греков и римлян, *Браминов у Индиан*, Друидов и Бардов у Бриттян» [Сахаров 2000: 177]. Не случайно в 1788 г. в Университетской типографии знаменитого просветителя и главы масонства в России Н. И. Новикова печатается русский перевод самого поэтичного текста индуистской религиозной философии – «Бхагавадгиты», выполненный масоном А. А. Петровым (начало 1760-х – 1798; см. о нем: [Бакунина 1991: 132]) с английского перевода Ч. Уилкинса всего лишь через два года после выхода его в Англии [Багуат-Гета 1788]…

Поэтому изначальной целью поездки Лебедева в Индию было найти и познать эту потаенную индийскую мудрость.

Индийскую религию Лебедев явно воспринимал через призму масонских идей. Например, строя свое описание системы индуизма, он рассматривал сначала представление о едином Боге в трех или четырех ипостасях, и сразу за этим – иерархию ангельских чинов (каковых у индийцев, повторю, не было). Это – стандарт, принятый в сочинениях популярных у масонов мистических писателей, Бёме и Сведенборга. Повышенный интерес к ангельским чинам сказался в публикации тем же Н. И. Новиковым в 1784 г. известного трактата св. Дионисия Ареопагита (Псевдо-Дионисия) «О небесной иерархии».

Со взглядами масонов связывают Г. С. Лебедева и его попытки найти в «богословской системе» индуизма соответствие Софии, Пре-

мудрости Божией. Софию-Премудрость отождествляли масоны с сутью своего тайного учения, именуя себя при этом «женихами Софии». Исключительный интерес к этому образу они унаследовали у восходящей к античности традиции европейского эзотерического гностицизма. Однако, остановившись в поисках индуистской параллели Софии на образе богини Дурги (Кали), Г. С. Лебедев сделал, по-видимому, наименее удачный выбор.

Показательно, что в СОА Лебедев превращает диалог Кришны с Арджуной из «Бхагавадгиты» в откровение, которое второе лицо индийской «Троицы», по Лебедеву – Криштьо – возвещает только что сотворенному Богом-Отцом (Брормго = Брахма) Первочеловеку. Такая трансформация была бы совершенно необъяснима, если бы мы не знали, что, согласно взглядам современного Лебедеву масонства, христианское учение вкупе с обрядовым таинством были даны как откровение Адаму до его грехопадения [Лучинский 1902: 512; Гагарин 2002: 133]. В БС есть гравюра, изображающая, по-видимому, первосущество, или космического первочеловека, возлежащего среди вод на древесном листе. Источником был, очевидно, образ Вишну-Кришны, плавающего после конца света в безграничных водах на листе дерева ашваттха. Но изображение человеческой фигуры практически совпадает с образом «возрожденного человека» (т. е., вернувшегося, по-видимому, в райское состояние) из масонской книги того времени. Особенно примечательны в обоих случаях проведенные циркулем круги с неким символическим значением на теле «первочеловека».

Термины и фразеология сочинений Лебедева выдают свое просветительское и масонское происхождение. Сюда можно отнести и такие излюбленные им слова, как «любомудрие», «любомудрый», «любомудрцы», и употребленное им в предисловии к БС выражение «всеобщее и всемирное благо»[1]. Словосочетание «ключ к таинствам природы» из обращения к Александру I в СОА есть формула, обычная для мистических сочинений той эпохи[2].

Исторически объяснить, как могла сформироваться представлявшаяся ему близость индуизма и христианства, Лебедев был не в состоянии. Он приводит в предисловии к БС и точку зрения историков

[1] Ср., например, заглавие переводной масонской книги 1816 г.: «Влияние истиннаго свободного каменьщичества во всеобщее благо государств…» [500 лет гнозиса в Европе 1993: 256].

[2] Ср., например, название переводного сочинения немецкого мистика К. Эккартсгаузена «Ключ к таинствам натуры»

церкви, по которой христианство было принесено в Индию апостолом Фомой, и мнение, на котором «весьма упорно настоят» сами индийцы, о том, что «все свои познания они получили преемственно от самого Творца земной твари, чрез первобытного человека, с течением лет во все потомства его распространяемые». Далее в БС он предлагает свое собственное «историческое» построение: конечно, откровение дано было патриархам (см. выше цитату из И. П. Елагина), но Авраам-то, как полагает Лебедев, пришел в Ханаан из Индии, где якобы сохранилась память о предках Авраама, а при этом также, почему-то, память о всех прочих патриархах и пророках, и даже о Христе. Наконец, в СОА Лебедев пишет, что «Брамгенская ученость» «своею системою доказывает, что из Восточной Индии распространена была в Египет, Китай, Грецию и Италию», потом была долгое время повсеместно в упадке, но теперь, во время правления «препрославленного… благочестивого Монарха Александра перваго», будучи вновь открыта, «способствует нераспространению лживых писателей учений, которыми во все времена оскверняем был закон Христианский, [и] руководствует знать оный в первообразной и не поврежденной его чистоте».

В своих «исторических» построениях Лебедев, как мы видим, беспомощен, но это не его вина: историческая наука в то время только зарождалась, и сопоставлять хронологию развития индийской цивилизации и цивилизации средиземноморско-христианской было совершенно невозможно. В целом надо признать, что лебедевская концепция индуизма как первоначального христианства довольно фантастична.

Значит ли это, что продиктованная мировоззрением Просвещения и тогдашнего европейского гностического мистицизма установка на поиск в индийской культуре древней мудрости, отождествляемой с первохристианством, принесла Лебедеву только вред? Вовсе нет, потому что мировоззрение эпохи Просвещения и тогдашнего масонства предполагало *значимость духовного опыта* других религий, допускало, что и в восточных культурах могли сложиться глубокие религиозно-философские концепции, знание которых способно обогатить культуру Европы. И, следуя этим принципам, Лебедев смог увидеть то, чего не видели его современники. Он показал, что индуизм – это не собрание мифологических басен, не почитание чудовищных многоруких идолов: за мифологическим языком и символической образностью скрыто глубокое религиозно-философское учение (Лебедев сам не раз употребляет слово «Веданта»). Лебедев, по существу, впервые представил индуизм как то, что мы сейчас называем пост-аксиальной,

сотериологической религией, содержащей учение об освобождении. То есть он воспринимал индуизм, с точки зрения исторической типологии религий, более адекватно, чем большинство его современников-европейцев.

Литература

Альтшулер М. Г. Лебедев и Державин // Народы Азии и Африки. 1963, № 5. С. 126–129.

Багуат-Гета, или Беседы Кришны с Арджуном… М.: Университетская типография, 1788.

Бакунина Т. А. Знаменитые русские масоны. Вольные каменьщики. М., 1991.

Васильков Я. В. Частичный пересказ «Бхагавадгиты» в «математической» рукописи Герасима Лебедева: предварительное сообщение // Индоевропейское языкознание и классическая филология – X. Материалы чтений памяти И. М. Тронского. СПб.: Наука, 2006. С. 30–37.

Васильков Я. В., Гуров Н. В. Новое о Герасиме Лебедеве // Санкт-Петербург – Индия: история и современность. СПб: Европейский дом, 2009. С. 62–76 (серия «Санкт-Петербург и мир»).

Васильков Я. В., Гуров Н. В. Первый русский перевод с санскрита («Мохамудгара» Шанкары в переводе Г. С. Лебедева) // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XI. Материалы чтений памяти И. М. Тронского. СПб., 2007. С. 31–46.

Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб.: Изд-во имени Н. И. Новикова, 1999.

Вигасин А. А. Изучение Индии в России (Очерки и материалы). М., 2008.

Гагарин Г. Забавы уединения моего в селе Богословском. М.: Аграф, 2002.

Гуров Н. В. Герасим Лебедев – переводчик текстов Ветхого Завета на языки Индии (1790–1795) // Индоевропейское языкознание и классическая филология – X. Материалы чтений памяти И. М. Тронского. СПб.: Наука, 2006. С. 68–74.

Гуров Н. В., Бросалина Е. К., Васильков Я. В. У истоков российской индологии: научное наследие Г. С. Лебедева (1749–1817) // Индоиранское языкознание и типология языковых ситуаций. Сборник статей к 75-летию профессора А. Л. Грюнберга (1930–1995). СПб.: Наука, 2006. С. 350–359.

Елагин И. П. Учение древнего любомудрия и богомудрия (Отрывки) // *Новиков В. И.* Масонство и русская культура. М.: Искусство, 1998. С. 223–235.

Захаров В. А. Император Павел I и Орден святого Иоанна Иерусалимского. СПб.: Алетейя, 2007.

Кросс Э. Г. У темзских берегов. Россияне в Британии в XVIII веке. СПб.: Академический проект, 1996 (серия «Современная западная русистика»).

Мазурченко Н. Музыка и масоны / Под ред. С. Лебедева. СПб.: Мастерская, 1994.

Лучинский Г. Франкмасонство в России // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 72. СПб, 1902. С. 509–514.

Новиков В. И. Масонство и русская культура. М.: Искусство, 1998.

Песков А. М. Павел I. М.: Молодая гвардия, 2005 (серия «Жизнь замечательных людей»).

Письма Н. И. Новикова. СПб.: Изд-во имени Н. И. Новикова, 1994.

Пятигорский А. М. Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства. М.: Новое литературное обозрение, 2009.

Русский гуманитарный энциклопедический словарь: В 3 т. М.; СПб., 2002.

Русско-индийские отношения в XVIII веке. М., 1965.

Сахаров В. И. Иероглифы вольных каменщиков: масонство и русская культура XVIII – начало XIX века. М.: Жираф, 2000.

Серков А. И. Русское масонство 1731–2000. Энциклопедический словарь. М., 2001.

500 лет гнозиса в Европе / 500 years of Gnosis in Europe. Exhibition of Printed Books and Manuscripts from the Gnostic Tradition: Moscow & St. Petersburg. Amsterdam: In de Pelikaan, 1993.

Karpiel F. Freemasonry, Colonialism and Indigenous Elites. 2001. – Электронный ресурс: http://www.historycooperative.org/proceedings/interactions/karpiel.html/

Kemp P. M. Bharat-Rus: An Introduction to Indo-Russian Contacts and Travels from Mediaeval Times to the October Revolution. Delhi: ISCUS, 1958.

Lebedeff G. A Grammar of the Pure and Mixed East Indian Dialects, with Dialogues Affixed, Spoken in All the Eastern Countries… London, 1801.

В. В. Емельянов

АССИРИЯ И ВАВИЛОН В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVIII в.

Галантный век знал о древней Месопотамии немного. Оставались в силе проклятья и пророчества ветхозаветных иудеев (прежде всего, Ис. 13–14: 23; Ис. 21–22). Все более распространялись сведения о древней Ассирии и Халдее, взятые из книги Ктесия Книдского «Персика». Автор книги состоял лекарем при особе персидского царя Артаксеркса II и жил на границе V–IV вв. до н. э. Его сочинение не сохранилось, но основное его содержание дошло в пересказе Диодора Сицилийского (I в. до н. э.), который использовал трактат Ктесия во второй книге своей «Исторической библиотеки». Некоторые сведения из книги Ктесия сохранились также в трудах патриарха Фотия и Николая Дамасского. Согласно Ктесию, «историю Ассирии можно было разделить на три периода: основание государства и начало завоеваний при царе Нине, расцвет Ассирии в эпоху его жены Семирамиды, прославившейся своими военными подвигами и строительной деятельностью, и наконец, упадок и гибель при Сарданапале» [Дандамаева 2008: 565]. Нин построил столицу Ассирии Ниневию, Семирамида же создала Вавилон. В том же сочинении Ктесия этноним «халдей»[1] впервые начинает употребляться в значении «вавилонский жрец» [Там же: 559–560]. Разумеется, все основные персонажи греческого мифа о Месопотамии появились в античной литературе уже у Геродота: там можно встретить и Нина, и Семирамиду, и даже Сарданапала [Там же: 563]. Но Геродот не дает столь определенной исторической периодизации и не наделяет древних героев столь определенными характерами. Нин предстает в рассказе Ктесия великим полководцем и созидателем государства, Семирамида – мудрой царицей и вещей матерью, по имени которой названы висячие сады в Вавилоне, Сарданапал – изнеженным, женоподобным, погрязшим в роскоши царем приходящей в упадок страны.

Вся эта псевдоистория Месопотамии в позднеантичные времена перешла из книги Ктесия в сочинения Элиана («Пестрые рассказы») и Гигина («Мифы»), откуда была заимствована европейскими любителями древностей уже в конце эпохи Возрождения. А в XVIII веке античное наследие дошло, наконец, и до послепетровской России[2]. Российская империя стала претендовать на общность с наиболее развитыми державами западного мира, а для этого ей предстояло приобщиться к общеевропейскому историческому сознанию, производящему себя от греков. Результатом такого приобщения было смешение двух пластов сведений о Месопотамии – библейского и античного – в поэтическом наследии русских литераторов. Иногда они воспевали свой объект, иногда осуждали, а в некоторых случаях даже делали его материалом для иронии над нравами своей эпохи[1].

Первое слово, как всегда, замолвил В. К. Тредиаковский. В мадригале, посвященном «богатой аудиенц-зале, возведенной по приказу Ее Императорского Величества здесь в Петербурге», он писал:

> Слава воспоет больше уж крылата,
> Коль монарша здесь сала есть богата,
> Пирамиды неж пела та мемфийски,
> Дивного труда стены ассирийски
> [Тредиаковский 1963: 415].

«Стены ассирийски» – разумеется, сады Семирамиды в Вавилоне, что и указано в комментарии к стихотворению.

Второй раз Тредиаковский обращается к образам и даже к идеям Месопотамии в Эпистоле III, для которой дает собственный комментарий:

> Конечно, мнится мне, любовь то называют,
> Которую вещей цепь тверду признавают,
> Подвижностью – Декарт, влечением – Невтон,
> А естества душой[2] *превелией* – Платон.

То есть Тредиаковский озвучивает довольно известный вавилонский постулат о связи между земными и небесными знамениями, который был известен ему из позднеантичных сочинений, и связывает его с платоновским представлением о Душе мира.

---

[1] *Kaldu* – название арамейского племени, жившего на территории Месопотамии.

[2] Европа открыла для себя Диодора в середине XVI в., когда его книги (на языке оригинала) были напечатаны в Швейцарии. Французский перевод Ж. Террассона вышел в первой половине XVIII в. Полный русский перевод сочинения Диодора Сицилийского был опубликован в 1774–1775 гг. тиражом 300 экземпляров, причем в 1808 г. 237 оставшихся нераспроданными книг были проданы на вес как бумага. С тех пор публиковались лишь отдельные главы и книги [Семенников 1911: 20, 49].

[1] Собрать интересующие нас контексты оказалось возможно благодаря базе данных «Русская виртуальная библиотека» (см. адрес сайта: http://rvb.ru/18vek/), где размещены сборники стихотворений и прозы авторов XVIII века и опубликован указатель словоформ.

[2] «Халдеи содержали, что есть симпатия между небесными и земными вещами» [Там же: 250].

О высокой мудрости халдеев можно прочесть и в монологе Любомудрия из сочинения А. Д. Кантемира. Этот монолог дословно воспроизводит фрагмент диалога Лукиана «Беглецы»:

«С самого начала не хотела пойти прямо к грекам. Пришла я вначале к индийцам, великому народу, который я, с слонов сведши, заставила меня слушать; и весь язык брахманов, смежны некреям и оксидракам, приняли мою науку. Вышедши из Индии, пришла я в Ефиопию и отсюду к египтянам, где я научила их священников и пророков богослужению. Потом я перешла в Вавилон, чтоб наставить халдеев и волхвов; потом в Скифию, откуду возвращалася чрез Фракию, свидание имела с Евмельпом и Орфеем и послала их пред собою в Грецию, повелев первому научить греков моим тайнам, а второму наставить их в музыке. Недолго спустя я и сама за ними следовала, но по прибытии моем в Грецию приняли меня ни худо, ни изрядно, однако ж со временем я добыла себе седмь мудрецов» [Кантемир 1956: 206].

Можно сравнить эту схему распространения Мудрости с тем последующим представлением о путешествии знания из Атлантиды в Европу, которое укоренилось в теософии и в русском символизме (ср. хотя бы венок сонетов Брюсова «Атлантида»). Нам же важно то, что Кантемир принимает позднеантичную схему, согласно которой знание халдеев и волхвов следует после египетского, и тем самым пытается укоренить в российском сознании миф о даровании знаний и просвещения Гермесом Трисмегистом.

Для М. В. Ломоносова «ассирийское» означает «древнее» и «пышное», «роскошное». В оде на тезоименитство Петра Феодоровича (тогда, в 1743 г., еще великого князя), он пишет:

Мой дух течет к пределам света,
Охотой храбрых дел пленен,
В восторге зрит грядущи лета
И грозный древних вид времен:
Холмов ливанских верьх дымится!
Там Наввин иль Сампсон стремится!
Текут струи Евфратски вспять!
Он тигров челюсти терзает,
Волнам и вихрям запрещает,
Велит луне и солнцу стать.

Фиссон шумит, Багдад пылает,
Там вопль и звуки в воздух бьют,

Ассирски стены огнь терзает,
И Тавр, и Кавказ в понт бегут.
[Ломоносов 1986: 98]

Пылающий Багдад – отголоски персидско-турецкой войны, начавшейся в мае 1743 г.

А вот как пиит воспевает роскошную иллюминацию 1750 г., на которой был изображен Вавилон, окруженный зеленеющим садом Семирамиды:

Во время твоея, монархиня, державы
Сугубой счастливы мы лета красотой.
Одну дает нам бог, округ веков создавый,
Другую дарствует приход, богиня, твой.

Из Вавилона бед изведены тобою,
Вошли спокойствия в прекрасные сады,
И, ставя нынь столпы с твоею похвалою,
Вкушаем радости приятные плоды.
[Там же: 211–212]

Здесь образ Вавилона неожиданно раздваивается: город предстает одновременно вместилищем прекрасных садов, символов наслаждения, и источником бед, от которых царица Елизавета спасла свою державу. Если первый смысл образа навеян рассказом Ктесия, то второй явно позаимствован из иудейских пророчеств.

С садами Семирамиды и с египетскими пирамидами Ломоносов в тот же год сравнивает и великолепие Царского Села:

Как если зданием прекрасным
Умножить должно звезд число,
Созвездием являться ясным
Достойно Сарское Село.
Чудовища, что легковерным
Раченьем древность и безмерным
Подняв на твердь вместила там,
Укройтесь за пределы света:
Се зиждет здесь Елисавета
Красу приличну небесам.

Великия Семирамиды
Рассыпанна окружность стен,
И вы, о горды пирамиды,

Чем Нильский брег отягощен,
Хотя бы чувства вы имели
И чудный труд лет малых зрели,
Вам не было бы тяжко то,
Что строены вы целы веки:
Вас созидали человеки,
Здесь созидает божество.
[Там же: 130]

Интересно, что автора вовсе не смущает сравнение царского дворца и парка с языческими сооружениями, равно как и сравнение царицы с божеством. Гиперболы подобного рода – как и уподобление дворца звездам – в то время были вполне естественны и не осуждались церковью.

Та же образная система характерна и для сочинений раннего А. П. Сумарокова. В «Оде, сочиненной в первые лета моего во стихотворении упражнения», читаем:

Царя прославити навеки,
Себе достойной ждуще мзды,
Идут в концы вселенной греки
В Семирамидины следы…

Филиппов сын, когда корона
Сияла на главе его,
Слыть сыном восхотел Аммона
Среди народа своего.
Навходоносор в счастье многом
Возмнил себя почтити богом,
До звезд ты, гордость, возросла!
О лесть, душ подлых жертва смертным,
Куды ты прославленьем тщетным
Геройски имена взнесла!
Когда вселенна трепетала,
Со страхом твой храня устав,
Так мнила, как хвалы сплетала,
Римлян богами почитав.
Твой град победой украшался
И ложных сих имен гнушался,
Которы мир ему давал,
Его судьбиной ослепленный,
Он, внемля глас сей дерзновенный,

Ту честь на небо воссылал.
Дух слабый прямо помышляет:
«То так!», зря в счастье тьму чудес,
И робость сильну власть равняет
С превышней властию небес.
Там Македонин – сын Аммона,
Там бог – владыко Вавилона.
Сбылся царя стран Мидских сон,
На дщерь его причина гнева:
Восток покрылся тенью древа, –
И пал великий Вавилон.
[Сумароков 1957: 54–56]

Александр Македонский назван здесь и Навуходоносором, поскольку его столицей был Вавилон, и сыном Амона, потому что короновался в Египте. Но подвиги его осуждаются автором, поскольку не согласуются с библейской заповедью смирения перед Богом. Если у Ломоносова царица божественна, а дворец равен звездам, то для Сумарокова гордость, доросшая до звезд, способна только погубить тщеславного героя. Сбывшийся сон мидского царя – по Геродоту (I. 107–108) – сон Астиага, царя Мидии, что из чрева его дочери Манданы выросло дерево, покрывшее своими ветвями всю Азию. Мандана позднее стала матерью Кира Великого – персидского царя, завоевавшего большую часть Азии. Что же касается греков, ступающих в Семирамидины следы, имеется в виду поход Александра на Индию. До него первой покорительницей Индии, согласно легендарной истории Ктесия, считалась Семирамида.

Уже в зрелые свои годы в «Оде Государыне Императрице Екатерине Второй на взятие Хотина и покорение Молдавии» Сумароков сделает образ Семирамиды символом самой императрицы:

Преклонят пред тобой колена
Страны, где сад небесный был,
И, игом утесненный плена,
Восплещет радостию Нил.
А весть быстрее аквилона
До стен досяжет Вавилона,
Подвигнет волны Инда страх.
Мы именем Семирамиды
Рассыплем пышны пирамиды.
Каир развеем, яко прах.

Великого земель округа,
Которым пышен весь Восток,
Брега с Египтом жарка Юга
И струй Евфратовых поток
Мечем российским сокрушатся,
Селенья их опустошатся.
Мой слава повторяет глас:
«Где зрятся днесь высоки башни,
Там будет лес, луга и пашни,
Плен, смерть оттоль исторгнут вас!»
Хотя ты в ярости злей ада
Стремишься против нас, Стамбул,
Хотя бы из обширна града
На россов ты геенной дул,
Попрем ток вод, дубравы, камень,
Пройдем сквозь пыль, сквозь дым и пламень.
Услышится твой вопль и стон,
Тогда раскаешься, но поздно;
Уже настало время грозно,
Трясется оттоманов трон.
[Там же: 70–71]

Страны небесного сада располагались, согласно Книге Бытия, при истоках Тигра и Евфрата, так что имеется в виду именно Месопотамия, которая в это время была частью Османской империи. В состав турецкого государства входил также и Египет. Поэтому покорение Евфрата и Нила означало путь к завоеванию Стамбула, а начало сему славному походу было положено именно в Молдавии, о чем и говорит восторженный поэт.

Еще один придворный пиит, В. И. Майков, целиком подчиняет образы древнего мира воспеванию славы Петербурга, поскольку видит их собрание на территории петровской столицы:

Надпись ко мраморам российским

Чем Мемфис некогда и Вавилон гордился,
Чему во Греции пространный свет чудился
И чем превосходил над ними древний Рим, –
То всё в единой мы теперь России зрим;
Трудам сим положил Великий Петр начало,
Екатеринино раченье их венчало.
1769 [Майков 1966: 283]

Петербург предстает здесь культурной столицей мира, собранием диковинок древнего мира, и потому как бы новым чудом света.

Этот созидательный и военный пафос угасает к исходу 1770-х годов. Поэты и литераторы второй половины столетия начинают использовать ассиро-халдейские образы для выражения иронического отношения к действительности, а иногда и для прямой сатиры. Начало такой иронии было положено еще М. В. Ломоносовым в 1757 г., в сатирическом стихотворении против ношения бород священниками. Поповский нос автор уподобляет дымящейся халдейской печи (Дан: 1: 3–4), в которой горели, но остались живы трое отроков, брошенных туда Навуходоносором за отказ поклониться языческому истукану. Сами же священники сравниваются с козлами – носителями длинных бород:

О страх! о ужас! гром! ты дернул за штаны,
Которы подо ртом висят у сатаны.
Ты видишь, он зато свирепствует и злится,
Дырявой красной нос, халдейска печь, дымится,
Огнем и жупелом исполнены усы,
О как бы хорошо коптить в них колбасы!
Козлята малые родятся с бородами:
Коль много почтены они перед попами!
[Ломоносов 1986: 266]

Сатирическую коннотацию «халдеев» и «халдейского» подхватывает после Ломоносова Г. Р. Державин, который в «Изображении Фелицы» употребляет слово «халдей» в значении «масон». Екатерина говорит у него:

Не воспрещу я стихотворцам
Писать и чепуху и лесть;
Халдеям, новым чудотворцам,
Махать с духами, пить и есть;
Но я во всем, что лишь не злобно,
Потщуся равнодушной быть,
Великолепно и спокойно
Мои благодеянья лить.
[Державин 1957: 135]

«Махать» в языке того времени значило «кокетничать», «волочиться». Имелось в виду, что Екатерина не запретит масонам кокетничать с духами, которых они вызывают, т. е. заниматься своей потешной мистикой.

Не менее забавны масоны и в поэме И. Ф. Богдановича «Добромысл»[1]. Там они представлены бессовестными конкурентами, которые соревнуются друг с другом в добре и зле и смущают неокрепший ум царевича (имеется в виду Павел I и масоны-воспитатели типа графа Н. Панина):

В то время славились чудесные халдеи
Наукой тайных слов
И силою духов.
Судьбы царей и царств и участи домов
В то время строили волшебники и феи.
Они давали часть талантов и даров,
Достоинств и умов.
Бывали сельские, бывали городские;
Иные только дом бирали на удел;
Бывали добрые, бывали и такие,
Которые, не льстясь заботой добрых дел,
Творили пакости где можно, на досуге,
И всяку всячину болтали друг о друге.
Случалось иногда, и добрый и худой
Упрямую войну вели между собой.
Где добрый созидал – худой разрушить тщился,
Один благотворил – другой во вред трудился.
[Богданович 1957: 196–197]

А вот забавный фрагмент из сибирских записок А. Н. Радищева, чудом спасшегося от топора после выхода «Путешествия из Петербурга в Москву»: «До Торунтаевой 22 вер., где есть старожилы и посельщики. Ели печеную репу с великим аппетитом и, переменив лошадей, поехали до Халдеевой 23 вер. Тут Полинька говорил, что мы едем к халдеям и вавилонянам мудрецам. В оной обедали у того же старика, где ночевали, ехав в Иркутск» [Радищев 1954, 3: 274].

Если мудрецы-халдеи в русской литературе того времени стали максимально сближаться с масонами екатерининского времени, то что же писали о халдеях и ассирийцах сами масоны? Ответ находим в публицистических и научных произведениях Н. И Новикова. Так, в трактате «О торговле вообще» мы читаем: «Ассирийская монархия, кажется, приобрела бесчисленные свои сокровища отменно богатою азиатскою торговлею. Действие торговли суть богатства, а следствие сих есть роскошь, вводящая в художества тонкость. Великий степень

[1] Об антимасонском пафосе поэмы см.: [Проскурина 2003].

тонкости, до которого художества достигли еще в Семирамидино время, есть доказательство того, что в сем государстве царствовал тогда великий торг. По чрезмерной роскоши в первых азиатских государствах можно вообще надежно заключить о раннем процветении торговли в сей богатой части света» [Новиков 1951: 518].

А в трактате «Живописец» видим еще один «сиро-халдейский» пассаж: «Г. издатель! Видно, что сей судья никогда не читывал книги «О преступлениях и наказаниях», которую бы всем судьям наизусть знать надлежало. Видно, что он никогда не заглядывал в те указы, кои беспристрастным быть повелевают. Рассуждая по сему и по многим другим подобным судьям, кажется, что они такие люди, кои уреченные только часы в приказах просиживают, а о прямых своих должностях, как о сирском и халдейском языках, не знают. О просвещение, дар небесный! расторгни скорее завесу незнания и жестокости для защищения человечества!» [Там же: 107].

Судя по приведенным отрывкам, Новиков, как и подобает истинному масону, признавал торговлю двигателем прогресса и считал торговую активность причиной процветания ассирийской монархии. Следствием же торговой активности он полагал развитие тонких чувств, стремление к роскоши и создание множества изящных произведений культуры. Сирский и халдейский языки, по мнению Новикова, неведомы российским чиновникам в той же степени, в какой они не знают судебных распоряжений, законов и указов своего государства.

Подобных чиновников и вельмож Державин клеймил именем Сарданапала, напрямую обращаясь к ним с укоризненной речью в стихотворении «Вельможа»:

А ты, вторый Сарданапал!
К чему стремишь всех мыслей беги?
На то ль, чтоб век твой протекал
Средь игр, средь праздности и неги?
Чтоб пурпур, злато всюду взор
В твоих чертогах восхищали,
Картины в зеркалах дышали,
Мусия, мрамор и фарфор?
[Державин 1957: 213]

А в оде «Мужество» находим и такие строки, буквально цитирующие рассказ Ктесия:

Но жар как духа потушен,
Как бедность пресмыкаться стала,

Увидели Сарданапала
На троне с прялицей меж жен.
[Державин 1865: 474]

Ленивый вельможа, пресыщенный роскошью, с развращенным сознанием, изображался поэтом как аллегория женоподобного ассирийского правителя, неспособного к государственной деятельности.

Классики XVIII в., дожившие до Отечественной войны 1812 г., единодушно назвали Париж новым Вавилоном, но уже не в античном, а в библейском смысле – городом-разбойником, презирающим Бога. В «Гимне лиро-эпическом на прогнание французов из Отечества» (1812–1813) престарелый Державин сравнивает Наполеона с покорителем Иудеи Навуходоносором II, который, согласно Книге Даниила, сошел с ума и стал представлять себя животным:

Царь Сирии, властитель мира,
Явя в себе торжеств кумира,
Безумным вдруг животным стал,
И на стене пред всех очами
Писала длань огня чертами,
Что скоро власть царя пройдет,
Который правды не блюдет.
Всевышний управляет царства,
Дает, отъемлет за коварство.
Не видим ли и в наши дни
Мы сих чудес в Наполеоне?
[Державин 1866, III: 144]

По поводу же самой наполеоновской столицы поэт восклицает, явно уподобляя свою речь обличительным словам библейских пророков:

О новый Вавилон, Париж!
О град мятежничьих жилищ,
Где бога нет, окроме злата,
Соблазнов и разврата;
Где самолюбью на алтарь
Все, все приносят в дар! [Там же: 153–154]

Ему вторит Н. М. Карамзин в гимне «Освобождение Европы и слава Александра I»:

Стократно в битвах одоленный,
Иссохших лавров обнаженный,

Ознаменованный стыдом,
Тиран перун угасший мещет –
И се последний грянул гром,
И новый Вавилон трепещет!
Колосс Наполеон падет
К ногам царей: свободен свет!
[Карамзин 1966, I: 306–307]

Но тот же самый Карамзин способен в «Письмах русского путешественника» выражать совершенно классический, ломоносовский восторг по поводу комнат герцога Орлеанского, сравнивая их с вавилонскими висячими садами: «Из комнат герцога Орлеанского сделан ход в манеж, или, лучше сказать, подземельная дорога, по которой он может приезжать туда верхом или в коляске. Прекрасная терраса, усеянная цветами, усаженная ароматическими деревами, составляет кровлю здания и напоминает вам древние сады вавилонские. Взошедши туда, гуляете среди цветников, выше земли, на воздухе, в царстве сильфов, и через минуту сходите опять в глубокие недра земли, в царство гномов, где с приятностию думаете: «Тысячи людей шумят и движутся теперь над моею головою» [Карамзин 1964, I: 412].

Таковы известные нам ассиро-халдейские контексты в русской литературе XVIII века. Мы видим, что классики нашей послепетровской и предпушкинской литературы без труда могут соединить в своем творчестве Вавилон и Ассирию как образы могущественной власти и пышной культуры – и те же страны как олицетворение разврата, чрезмерного стремления к роскоши, безбожия и насилия над мирными людьми. В халдеев могут обрядить масонов, а сами масоны, ничуть не противясь такому сравнению, могут сопоставить обязательное знание закона с необязательным, но полезным знанием сирийского и халдейского языков. Наконец, ассирийское и халдейское могут стать основаниями для иронии, подтрунивания или даже сатиры над своими нравами. Все эти ассоциации находились бесконечно далеко от подлинных древневосточных сюжетов, но считались обязательными для образованного европейца[1].

[1] За пределами нашего рассмотрения оказалось многотомное сочинение П. М. Захарьина «Арфаксад, халдейская повесть» (1793–1796), которое мы надеемся рассмотреть отдельно.

Литература

Богданович И. Ф. Стихотворения и поэмы. Л., 1957.

Дандамаева М. М. Ассирия и Вавилония в античной традиции // Историография истории Древнего Востока: В 2 т. М., 2008. Т. I. С. 551–571.

Державин Г. Р. Сочинения. В 9 т. / Под ред. Я. Грота. СПб., 1865 (т. II), 1866 (т. III).

Державин Г. Р. Стихотворения. Л., 1957.

Кантемир А. Д. Собрание стихотворений. Л., 1956.

Карамзин Н. М. Избранные сочинения: В 2 т. М.; Л., 1964.

Карамзин Н. М. Полное собрание стихотворений. Л., 1966.

Ломоносов М. В. Избранные произведения. Л., 1986.

Майков В. И. Избранные произведения. М.; Л., 1966.

Новиков Н. И. Избранные произведения. М.; Л., 1951.

Проскурина В. Миф об Астрее и русский престол // НЛО (2003). № 63. – Электронный ресурс]: http://magazines.russ.ru/nlo/2003/63/pros.html/

Радищев А. Н. Полное собрание сочинений: В 3 т. М.; Л., 1932–1954.

Семенников В. П. Собрание, старающееся о переводе иностранных книг, учрежденное Екатериной II. СПб., 1911.

Сумароков А. П. Избранные произведения. Л., 1957.

Тредиаковский В. К. Избранные произведения. М., 1963.

Н. Л. Йоутсен

ИМПЕРСКАЯ ЖИЗНЬ В «ВОСТОЧНОМ» ВКУСЕ (интерьеры Санкт-Петербурга, связанные с образами мусульманского Востока)

Человек, обживая окружающее пространство предметного мира, пытается формировать его согласно своим потребностям и вкусам. С другой стороны, он сам попадает под совокупное (физическое, эстетическое и этическое) влияние обживаемого им пространства. Предметный мир воздействует на возникновение и протекание мыслительного процесса в сознании человека.

Отправной точкой отсчета в процессе освоения внешнего пространства служит освоение человеком мира. Такое освоение приводит к формированию определенной картины мира, на основе которой

создаются все прочие представления. Целостность этой картины, по мнению психологов, является непременным условием психического здоровья человека. При объективном недостатке информации построению целостной картины мироздания помогает мифологизация – «естественная и незаменимая промежуточная ступень между бессознательным и сознательным мышлением» [Юнг 2001: 610].

Так и жизнь в «восточном вкусе» является неким образом объективной реальности, которая по каким-то причинам необходима для построения целостной картины мира. С первыми интерьерами, о которых можно судить преимущественно по литературным источникам, можно связать характеристику «административные», или, лучше сказать, «стандарты присутственных мест».

Одно из первых описаний, отражающих восточную тему, относится к дому вице-канцлера Петра I – П. П. Шафирова: «…Больше всего поражал зал – он был обит малиновым турецким бархатом с золотым позументом. На одной из стен – портрет императора в золоченой раме. Стены комнат обиты узорной тканью, тисненой кожей, панели сделаны из орехового дерева. Особенно хороши изразцовые печи, стол из резного камня...»[1] [Филиппов 1979: 19].

Показательно описание «каморы аудиенции»: «В убранной коврами комнате со стенными часами, под высоким балдахином стоял покрытый сукном стол, за которым и располагались члены коллегии» [Жерихина 2009: 21].

На следующем этапе, примерно с 1730-х гг., до начала XIX в., Восток выступает как своеобразная основа для возвеличивания «российской военной силы». Личное, индивидуальное постепенно начинает завоевывать внешнее пространство, что находит выражение в декларировании общественных заслуг, где уже, однако, царствует аллегория личных побед.

В качестве развернутого примера можно привести дом фельдмаршала Б.-Х. Миниха[2]. Стилистика и структура данного «текста» еще совершенно европейские. Так, в дневнике С. А. Порошина[3] за 17.11.1765 г. записано: «Во время прогулки по Петербургу Павел раз-

[1] Особняк находился на Петровской набережной, д. 7, после домика Петра, согласно «Дворцовой описи Городского острова» за 1713 г.

[2] Сейчас это участок дома 46 по Литейному проспекту.

[3] С 1762 по 1766 г. он выполнял обязанности учителя математики и воспитателя великого князя Павла Петровича.

глядывал “арматуры” на доме фельдмаршала Миниха на Литейной улице, изображавшие закованных в цепи турок» [Сопленков 2000: 9].

Имя Бурхарда Миниха послужило отправной точкой формирования одного не менее, чем Альгамбра, сказочного восточного образа – бахчисарайского фонтана. Его образ не только сопровождал историю интерьеров (от фонтана в Малом Эрмитаже до его транскрипции в особняке А. А. Половцова), но и наполнил своим особым смыслом жизнь «в романтическом духе», используя все виды воздействий – литературу, оперу, балет, живопись, интерьеры. При всей неоднозначности приписываемой фонтану легенды именно он дал благодатную почву для романтических инсинуаций, в ауре которых мы находимся и по сей день [Бронштейн 1997].

Реальность же была такова: в 1736 г. Бахчисарай был разрушен, затем, в 1740-х – 1750-х гг., восстановлен, но уже без учета особенностей оригинала, кроме того, фонтан перенесли на другое место. Для полноты картины стоит заметить, что более ранний предшественник бахчисарайского фонтана – фонтан в султанском дворце Топкапа в Стамбуле – использовался во внутреннем помещении, где проходили переговоры, и функция фонтана состояла скорее в том, чтобы никто не мог подслушать разговор, ведущийся вблизи него.

Тот же прием, романтичный по форме и прагматичный по сути, был применен к обустройству Павильонного зала Малого Эрмитажа.

Восток в обрамлении «российской военной славы», как повествовательная и понятная аллегория, украшенная игрой более изысканной, чем у Б.-Х. Миниха, присутствует в некоторых постройках Царского Села: «спрятанный» в тени монументов, посвященных победе России над Турцией, Турецкий киоск (несохранившийся); Турецкая баня[1].

Время «российской военной славы» и, одновременно, усталости от нее породило постепенно два способа проживания этого состояния.

Первый способ нашел свое выражение в ампире, который помещает подлинный предмет в обрамление, соответствующее эпохе имперского величия (как сабля Наполеона из коллекции Государственного Эрмитажа), например, оправленный в золоченое серебро М.- Г. Бьенне булатный клинок работы аль-Хаджи Сункура и т. д.

[1] Идея родилась в 1780-х гг., а реализовалась только в 1850–1852 гг. благодаря И. Монигетти [Степаненко 2002: 14–23]. Столь долгая отсрочка в воплощении подтверждает предположение о существовании уже некоторых стилевых кодов, их специфическом взаимодействии

Второй – в бидермайере, с его привязанностью к «ящичкам воспоминаний». С этого момента начинается процесс «присвоения», который протекает в романтической стилистике проживания вещи (что в данном случае скорее свидетельствует о невозможности полного «присвоения»): сначала акцент делается на подлинности предмета, затем – на его исполнении по мотивам подлинника, а потом – на переосмыслении предмета.

Проживание времени в стилистике бидермайера по времени и сонаправленности совпадало с подъемом интереса общества к Востоку. Как свидетельствует М. Фуко, «… возникновение / актуализация какого-либо процесса, моды… исторически связано с какой-то проблемой или потребностью, каким-то препятствием, с необходимостью решать до сих пор не решенную и не казавшуюся актуальной задачу» [Фуко 1977: 440].

Таким образом, третий этап (с 1820-х гг. по 1900-е) интересующей нас группы интерьеров по преимуществу можно охарактеризовать как *романтическую стилизацию утонченного гедонизма*[1].

Одна из первых в России стилизаций «в мавританском вкусе» – ванная комната в Зимнем дворце[2]. В описании восстановленного после пожара 1837 г. Зимнего дворца об этом помещении говорилось как о небольшой комнате «около 13,5 аршина в длину и не более шести в ширину», в которой «сосредоточены все красоты Альгамбры, вся роскошь гренадских мавров; дивный характер волшебных вымыслов своенравного искусства Востока отпечатан здесь на всем с полнейшей верностью <…> с мраморной углубленной ванной под самым зеркалом, где из кранов ”бьет хрустальным ключом горячая или холодная вода, в огромную раковину, а из нее каскадами в ванную”». [Башуцкий 1839: 116–117]. Расходы на сооружение этой ванной шли отдельной строкой и обошлись казне в 42 тыс. рублей. Использование в интерьере подковообразных арочек, росписей с арабскими письменами, яркого узорного орнамента, пушистых ковров и диванов способствовало созданию атмосферы восточной неги и роскоши. Этот интерьер – уже действительно органичное целое, несущее определенную программу чувства Востока.

[1] Первые курительные и диванные комнаты появились в эпоху увлечения романтизмом, в 1830-е гг., в помещичьих усадьбах и городских домах.

[2] Создана А. П. Брюлловым при восстановлении дворца после пожара в 1837 г. Ранее, в 1832 г., он создает Турецкий кабинет великого князя Константина Николаевича в Мраморном дворце. Основа декорации этого кабинета – коллекция подлинного оружия, как европейского, так и восточного.

Обращаясь к атмосфере Мавританской комнаты Александры Федоровны, необходимо заметить, что в ней были «сосредоточены» не только и не столько «красоты Альгамбры», сколько изыски ее иносказательности. Именно там, а не в гостиной, часто проходили домашние вечера с обсуждением политических, литературных новостей, событий императорской семьи.

Отзвуками этих вечеров были интерьеры А. И. Штакеншнейдера для детей Николая I в Мариинском, Николаевском, Ново-Михайловском дворцах, Павильонном зале Малого Эрмитажа. Причем в этих дворцах намеки на легкий «восточный привкус» можно заметить и в условно «классических европейских» интерьерах.

Архитекторы второй половины XIX в. создают уже своего рода «стилевой код» для каждого помещения. Так, например, бани и ванные комнаты часто оформлялись в восточном «мавританском» или «турецком» вкусе» [Борисова 1979: 75]. Это же относится к кабинетам, диванным-курительным и т. д. Конечно, были единичные эксперименты, например, выходящий за рамки стилевого кода общественных помещений интерьер парадной столовой в особняке на Английской набережной, д. 68, принадлежавшем А. Л. Штиглицу и выстроенном в 1859–1863 гг. (архитектор А. И. Кракау, акварели Луиджи Премаци), затем великому князю Павлу Александровичу (перестройка – архитектор М. Е. Месмахер).

С тех пор как стал исчезать средневековый уклад жизни, когда характеристикой человека была его принадлежность к тому или иному сословию, возникла психологическая проблема притирки социальных требований и личной «ближней» среды. Интерьер же всегда являлся материальным воплощением этого созидательного процесса. Так, вторая половина XIX в. дала простор для демократичного выхода «идеи» жизни в «восточном вкусе» в широкие социальные круги, превратив интерьеры, созданные с определенным умыслом, в чисто декоративные, тем самым сузив многоуровневый текст интерьера до перцептивного его прочтения.

По завершении работ по Турецкой бане И. Монигетти получил в 1857 г. от князя Н. Б. Юсупова предложение постоянно работать у него в качестве архитектора. Сам род Юсуповых имеет восточные корни. Он известен с 1563 г., когда в Москву прибыли сыновья султана Ногайской орды Юсуфа. Правнук Юсуфа Абдул-Мурза принял христианство и сменил свое имя на Дмитрия. Его сын – генерал Григорий Юсупов – был сподвижником Петра I, а внук, Николай Борисович Юсупов, имел

все российские ордена (в том числе орден Андрея Первозванного, полученный от Павла I), а также специально придуманную для него награду – жемчужный эполет. Н. Б. Юсупов был одним из богатейших людей России своего времени. В России семья Юсуповых имела свыше пятидесяти дворцов, в том числе четыре дворца – в Петербурге.

Интересный привкус восточной темы, хотя и ожидаемый, дают последние находки (см.: [Зайцева 2009: 125–136]), связанные с особняком на Мойке, 94. «Проект, а также элементы декора имеют европейское, а, точнее, французское происхождение. Монигетти реализовал чужой проект, пытаясь его адаптировать к русскому климату и европейским вкусам заказчика <…> 18 февраля 1858 г. в парижской архитектурной мастерской, расположенной на улице Огюссон, архитектором Роолем (Rauhault) был закончен проект…» [Там же: 126]. Существенно и следующее замечание, подтвержденное документально: «Восточная гостиная оформляется для демонстрации фокусов и для занятий фотографией» [Зайцева 2009: 133].

В той же Турецкой бане «… на механическую работу цены давал Сан-Галли…» [РГИА 1992, Ф. 487], для особняка которого К. К. Рахау, награжденный в 1862 г. золотой медалью Парижской выставки за проект реставрации ансамбля Альгамбры, создал мавританский интерьер (1867–1870, Лиговский проспект, д. 62).

Мавританская гостиная в доме С. П. фон Дервиза (архитектор П. П. Шрейбер, 1885, Галерная ул., д. 33–35), потолок и стены которой сплошь покрыты позолоченным арабесковым орнаментом – текстом, имеющим уже чисто декоративный смысл, поскольку нет оснований видеть преднамеренный злой умысел в том, что часть текста – имя Аллаха – написана на полу.

О существовании интерьеров «в восточном вкусе» в транскрипции следующего стиля – модерна (в нашей классификации – четвертого этапа, четвертой группы интерьеров, которые можно было бы охарактеризовать как «Восток обобщенный», или «Восток универсальный»), сказать что-либо, по сути дела, не представляется возможным. Поскольку здесь отсутствует целостный образ, стилевой код модерна, по-видимому, не совпадает с кодом «жизни в восточном вкусе».

Один из немногих примеров нового стиля, сохранившийся в виде фотодокумента – будуар в квартире Кучерова. Этот интерьер скорее напоминает набор дальневосточных и ближневосточных предметов, собранных в одном пространстве, где нет ощущения «восточной» избыточности, нет привычного уровня функциональности и нет цельности.

Как бы ни прочитывалось пространство мусульманского Востока, оно в обыденном сознании воспринимается как образ утонченного гедонизма. Именно эта неколебимая устойчивость наводит на мысль о том, что из всего многообразия граней Востока Европа почему-то выбрала именно эту.

Обобщая характеристики интерьеров интересующего нас направления, принимая во внимание, что пространство не инертно, а полно скрытых формообразующих сил, которые, используя конкретные детали, в совокупности создают некое телесно и эмоционально понимаемое состояние, можно сделать несколько выводов о порожденном ими понимании пространства и, соответственно, миропонимании. Пространство петербургских интерьеров, ориентированных на мусульманский Восток, создают картину:

1) пространства сложного, как «мусульманский орнамент», но до определенной степени постижимого[1];

2) пространства, не жестко центрированного по формальному признаку;

3) пространства скорее *тактильного*, чем визуального или аудиального, пространства принятия своей телесности в среде. Сюда же можно, наверное, отнести и знаменитый «диванчик» Фрейда, который был покрыт восточным ковром;

4) пространства *дробного*, с акцентированием внимания на близких мелочах, и, как следствие, отстраненности от внешнего мира: такой акцент на внутреннем созерцании создает возможность «спрятаться» от столь характерной для европейского общества боязни одиночества;

5) пространства в определенном смысле *избыточного*, что тоже в некотором смысле повышает уверенность;

6) пространства, дополненного решетчатыми окнами, с низкими и мягкими диванами, что усиливает ощущение устойчивости, замкнутости, интимности;

7) пространства, где естественные углы задрапированы при помощи характерных «мусульманских» *мукарн* (линий), что создает восприятие его мягкости и доброжелательности;

8) пространства с отсутствием привычной, для европейского взгляда, контролирующей дальней перспективы. Возникающее из-за обилия мелких деталей аспективное восприятие позволяет мысленно абстрагироваться от окружающей среды, порождая подчас некоторую напряженность, однако из-за мягкости пространства страх отсутствует, что создает эмоциональный подтекст доверия неизвестному. Возможно, даже доверия к пространству, подразумевающему загадку;

9) пространства с характерной структурой верхней границы – «мусульманского» купола, арки. Это, как принято считать, воспринимается как космос, нисходящий по вертикали.

[1] Орнамент построен и связан во всех своих частях; простые элементы, подчиняясь неким правилам, образуют сложные. Это станет понятнее, если орнамент сравнить с пространством Эшера.

Литература

Башуцкий А. Возобновление Зимнего дворца в Санкт-Петербурге. СПб., 1839.

Борисова Е. А. Русская архитектура второй половины XIX века. М., 1979.

Бронштейн А. И. Трансформация легенды фонтана слез // Бахчисарайский историко-археологический сборник 1. Симферополь, 1997. С. 475–486.

Жерихина Е. Е. Столичный Петербург. Город и власть. СПб., 2009.

Зайцева Н. В. «Французский восток» в Юсуповском дворце. К истории создания восточных залов Юсуповского дворца // Россия – Восток: контакт и конфликт мировоззрений. Материалы XV Царскосельской научной конференции. СПб., 2009. С. 125–136.

РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 487. Оп. 6. Д. 3358. 1885 г. Л., 92.

Сопленков С. В. Дорога в Арзрум: российская общественная мысль о Востоке (первая половина XIX века). М.: Восточная литература, 2000.

Степаненко И. Г. Турецкая баня в Царском Селе и «восточный вкус» // В тени «больших стилей». Материалы VIII Царскосельской научной конференции. СПб., 2002. С. 14–23.

Филиппов С. Площадь Революции. Лениздат, 1979.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.

Юнг К. Г. Психологические типы. СПб.: Азбука, 2001.

Е. А. Чач

ПРОИЗВЕДЕНИЯ В. К. АРСЕНЬЕВА «ПО УССУРИЙСКОМУ КРАЮ» И «ДЕРСУ УЗАЛА» В КОНТЕКСТЕ ВОСПРИЯТИЯ ВОСТОКА В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Рубеж XIX–XX вв., оказавший значительное влияние на последующее развитие России, связан с многочисленными культурными проблемами, далеко не все из которых исследованы. Именно с этим переломным периодом совпало активное освоение Россией восточных территорий (в том числе русского Востока, за которым закрепилось название «Дальний Восток»). Широкий интерес к Востоку, соединяясь с успехами научных экспедиций, бурным развитием культуры и оформлением русской философской мысли, заострил новую культурно-философскую проблему – проблему ориентализма в России.

В европейской науке понятие «ориентализм» изначально было связано с востоковедением и увлечением Востоком в художественной культуре. На данный момент под ним понимают также различение «Востока» и «Запада», необходимое Западу для культурного конструирования Востока и обретения власти над ним [Саид 2006]. При этом ориентализм можно рассматривать как часть формирования мирового кризиса (стремление Европы распространить свои ценности в виде универсальных – средство для разрешения кризисных явлений, назревших внутри западной цивилизации), что говорит о необходимости разработки новой концепции для дальнейшего развития [Валлерстайн 2008].

В России в период Серебряного века мода на все восточное, пришедшая из Европы, обернулась сближением с Востоком, поиском на Востоке духовных корней. Были широко распространены интерес к религиям Востока и увлечение восточной экзотикой. Образ Востока складывался из его характеристик в художественной литературе и периодике, научного знания, личных впечатлений русских путешественников, восточных переводов, впечатления, произведенного в России «восточными» гостями, а также театральных постановок и художественных выставок. Особенно сильное влияние на формирование идеи Востока оказывали впечатления очевидцев, отраженные в устных рассказах и в печатных изданиях.

Среди путешественников выделяется фигура Владимира Клавдиевича Арсеньева, книги которого имеют одновременно и высокое научное значение, и несомненную художественную ценность. В отличие от современных ему ученых-путешественников, В. К. Арсеньев создал яркий художественный образ – образ Дерсу Узалы [Арсеньев 1921; Арсеньев 1923]. Книги Арсеньева привлекли внимание Акиры Куросавы, который поставил по ним фильм «Дерсу Узала», получивший премию «Оскар» (1975 г.). Куросава, обращаясь к иностранной литературе, выбирал знаковые произведения («Король Лир» и «Макбет» У. Шекспира, «Идиот» Ф. М. Достоевского, «На дне» М. Горького), и его интерес к Арсеньеву, безусловно, требует историко-культурного осмысления.

В отношении к Востоку в период Серебряного века – и образ «дикаря», и вопрос о родстве с Востоком, и скифско-монгольская тема. Здесь и Восток духовный, метафизический, и Восток азиатский, связанный с понятием «желтая опасность». Многих поэтов Серебряного века притягивала восточная мистика, дальние страны с древней культурой и яркой экзотикой. Восток культуры и философии включал не только современные, но и древние цивилизации. Устремлению к Востоку способствовал поиск духовных ориентиров и новых путей в искусстве, а также общая тяга к мистицизму. В русской философии подчеркивалось особое положение России, ее тесная связь с Востоком. Стоял вопрос о взаимовлиянии, понимании и освоении духовного наследия Востока. Миссия России виделась в синтезе западного и восточного, в примирении двух полюсов мировой культуры.

Дальневосточный регион входил в культурное пространство Серебряного века во многом через понятие «желтая опасность». В публицистике начала XX в. Россия представала европейской страной, останавливающей «врага с Востока» и, по возможности, приводящей его в цивилизованное крестьянское и христианское состояние [Ремнев 2004: 30, 319–357]. При этом именно Дальний Восток обеспечивал восприятие России как полувосточно-полузападной державы. Его наличие обеспечивало существование в России своего «внутреннего Востока», и Россия, в отличие от Европы, не занималась колонизацией заморских территорий, а осваивала собственные восточные земли. Дальний Восток – это русский Восток, путешествуя по которому, Чехов чувствовал себя «не в России, а где-то в Патагонии или Техасе», это «провинциальная тьма в виде темной шапки манджурской» в «Петербурге» Андрея Белого [Чехов 1903: 6; Белый 1916: 148]. Этот Восток мало привлекал поэтов и художников, гораздо более важен он был для ученых. Именно он находится в центре внимания книг В. К. Арсеньева, посвященных событиям экспедиций по Уссурийскому краю

1902, 1906 и 1907 гг. Несмотря на то, что «По Уссурийскому краю» и «Дерсу Узала» были опубликованы в начале 1920-х гг., рукописи были готовы уже к 1917 г. И в них ясно отразилось мировоззрение человека конца XIX – начала XX в.

Арсеньев как писатель оказался настолько своеобразен, что на протяжении всего XX века не удалось подобрать четкого определения для жанра его произведений. Однако именно сочетание научного и художественного, ставшее камнем преткновения для литературоведов, обеспечило создание на фоне развивавшихся в культурном пространстве Серебряного века представлений о Востоке новой линии его восприятия.

Удэгейцы, солоны, гольды, корейцы и китайцы, встречающиеся Арсеньеву во время его экспедиций, были для него и его спутников Востоком. Однако Восток этот – особенный. Да, столкнувшись с умением гольда читать следы «как книгу», Арсеньев невольно вспоминает героев Фенимора Купера и Майн Рида, а в описании удэгейцев сходство с «краснокожими» снова отсылает читателя к образному ряду приключенческих романов данных авторов [Арсеньев 1921: 13; Арсеньев 1923: 166]. И в пестро одетых, с загорелыми лицами и с беличьими хвостиками на головных уборах удэгейцах есть «что-то дикое и наивное» [Арсеньев 1921: 266]. Однако на этом явная экзотика заканчивается, а фигура гольда Дерсу Узалы прописана в реалистическом, а не в романтическом ключе. Поначалу В. К. Арсеньев называет гольда дикарем (особенно рассказывая об анимизме Дерсу), но постепенно, раскрывая перед читателями образ туземца, заменяет это определение сочетанием «первобытный человек». Следует помнить, что для Арсеньева гольд – близкий друг (вовсе не «дикарь»), воспоминание о смерти которого вызывает острое чувство скорби. Эпитеты «дикарь» и «первобытный человек» – отголосок идей просветителей и художественный образ, намеренно созданный для привлечения внимания читателей. Эти эпитеты широко применялись в культурной среде Серебряного века по отношению к «восточным» людям. Индейская экзотика в западных приключенческих романах, необычайно популярных в России, тема «дикаря», «первобытности» и «прекрасной некультурности» на выставках Гогена и Петрова-Водкина, материалы журнала «Вокруг света» о народах, которые живут, как «счастливые люди, ничего не ведающие ни о промышленности, ни о тревожных для европейца социальных вопросах», восхищение отдельных поэтов «первобытной впечатлительностью», близкой к состоянию детства

и «состоянию чудесности», – типичные примеры увлечения темой идиллической гармонии первобытного человека и природы и образом «первобытных туземцев», само отношение к которым во многом было унаследовано от Запада [Бакст 1909: 57; Маковский 1909: 11; Бальмонт 1914: 193, 199, 203–205; Счастливый народ 1894: 90]. Что касается «дикарства» гольда, то оно выражено в чуждом Арсеньеву «первобытном» стиле мышления. При этом в отношении к «другим людям» (так Дерсу называет не только людей, но и обитателей тайги, и даже явления природы) гольд «гораздо человеколюбивее», чем остальные члены экспедиции [Арсеньев 1921: 13]. И путешественник отходит от представлений о том, что «эгоизм особенно свойствен дикому человеку, а чувство гуманности, человеколюбия и внимания к чужому интересу присуще только европейцам» [Там же: 25]. Гольд симпатичен Арсеньеву с первой встречи, когда путешественник увидел «первобытного охотника, который всю свою жизнь прожил в тайге и чужд был тех пороков, которые вместе с собой несет городская цивилизация» [Там же: 10]. Несомненная идеализация героя, выстроенная на контрасте, однако, не сводима к стереотипу. Остается живой и реалистичный образ коренного жителя уссурийской тайги.

При этом нельзя не заметить, что Арсеньев создает не столько идиллический, сколько трагический образ первобытного человека, обреченного на уничтожение. Вся семья Дерсу умерла во время оспенной эпидемии; хищничество китайцев, корейцев, русских и японцев привело к уменьшению зверя в лесах; уссурийская тайга обречена перед лицом надвигающейся цивилизации, и вопрос гольда «как дальше жить?» остается без ответа. Чувство надлома и отсутствие понимания сродни атмосфере чеховского «Вишневого сада». «Следы цивилизации» впоследствии сотрут даже те приметы, по которым можно было бы найти могилу Дерсу, – вот та вершина трагического конфликта между миром природы и миром города, которой заканчивается произведение «Дерсу Узала». Ощущение безысходности, трагического конца, сквозной мотив смерти, – черты, характерные для мировосприятия эпохи Серебряного века. Однако у В. К. Арсеньева они определены не абстрактным апокалипсическим предчувствием, а видением реальной ситуации, действительного наступления цивилизации (к которой, по сути, принадлежит и сам автор) на Дальний Восток. Арсеньев – как инженер в стихотворении «Харбин» поэта Серебряного века Арсения Несмелого – «Без тропы и без дороги / Шел, работе рад», строя уже трагически запоздалый след «петровской закваски» [Несмелов

2006: 137]. Осознание заката, конца, блоковское ощущение «железного века» лишают эту работу на границах империи чувства пафоса и оптимизма.

Корейцы, с их «удивительным равнодушием», спокойствием, которое «очень похоже на тупость», где только «одни механические движения» [Арсеньев 1921: 20]. Китайцы – то гостеприимные, то относящиеся с неприязнью к отряду. Нещадно притесняемые предприимчивыми китайцами и оттого живущие в крайней бедности удэгейцы, за которыми, благодаря китайцам, закрепилось наименование «тазы». Забывающие свой язык и говорящие по-китайски гольды, большая часть которых была уничтожена оспенными эпидемиями. Все эти народы – Восток Российской империи, и среди них продвигается отряд Арсеньева. Проблема понимания и принятия духовных ценностей человека Дальнего Востока возникает на уровне неприятия пришлой этнической группой (казачеством) традиций и верований коренного населения. Русские стрелки смеются над анимизмом Дерсу, над его верой в плохие приметы, странные для казаков, над тем, как он изгоняет черта из фанзы [Арсеньев 1923: 45, 199]. При этом речь не идет о взаимоотношениях Восток – Запад: Дерсу устраивает поминки подальше от людей, боясь, что и солдаты, и китайцы (самые настоящие «восточные» люди) не поймут и будут смеяться над ним [Там же: 31]. Таким образом, русский Восток неоднороден, и «степень цивилизованности» его различна. И русский офицер, оказавшись в Уссурийском крае, не только не акцентирует свое внимание на «чуждости» европейскому миру китайцев или тунгусо-маньчжурских племен, но и вообще не говорит о них как о Востоке. Арсеньев встретившимся ему «восточным» людям (исключая корейцев, с которыми, собственно, он почти не пересекается) дает моральную оценку, которая не имеет отношения ни к каким обобщающим заявлениям о том или ином народе (в том числе к пропаганде «желтой опасности»). Таким образом, взгляд Арсеньева оказывается именно тем отношением, которое стирает европейское положение об «универсальных ценностях». На русском Востоке возникает не конфликт Востока и Запада, а проблема диалога между представителем городской цивилизации и человеком природы. И именно здесь вопрос о взаимоотношениях европейского мира и аборигенов Дальнего Востока с их «первобытными» «восточными» ценностями встает необычайно остро. Урожденный петербуржец, офицер Российской империи, европейски образованный ученый, Арсеньев общается с человеком, встреченным на Востоке, на совершенно нормальном человеческом уровне, стремится понять своего спутника и открыт для принятия его духовных ценностей. Однако одновременно он ясно видит несовместимость автохтонного Дальнего Востока и развивающегося западного мира. Проблему взаимопонимания и построения взаимоотношений между туземцами Востока и европейской цивилизацией Арсеньев осознает необычайно четко, он фактически первым среди русских писателей так остро ставит эту проблему взаимоотношений Запада, европейского мира и «другого» человека с его идеалами, ценностями и привычной средой обитания. Однако решения этой ориенталистской проблемы писатель Арсеньев не видит: в его книгах сквозит безысходность, неизбежность уничтожения тайги и невозможность построить европейский мир с человеческим лицом. Настоящего понимания тоже не будет: возможность диалога отсутствует. Арсеньев не говорит о чуждости ему Дерсу, но взаимная отчужденность врывается в произведение помимо воли автора. Дерсу никогда не «обживется» в городе, а русский офицер, несмотря на сочувствие «восточному» человеку и на все этнографические штудии, никак не сможет понять его по-настоящему, взглянуть на мир его глазами и почувствовать, что действительно этому человеку необходимо. Эту невозможность построения диалога, параллельность существования двух людей, ставших за время путешествия по тайге близкими друзьями, уловил творческий гений Куросавы. Трагедия непонимания и неизбежности гибели усилена в фильме осенними пейзажами и гоготом казаков, смеющихся над гольдом. И проблема взаимопонимания оказывается в XX веке вполне современной. А то, что писатель Арсеньев раскрывает ее, избегая традиционных для ориентализма бинарных оппозиций, подчеркивает ее глубину и неоднозначность, особенно в русском историко-культурном контексте.

* * *

Таким образом, В. К. Арсеньев привлекает внимание читателя не просто к Дальнему Востоку, но к Дальнему Востоку как к Востоку русскому, внутреннему для России. Этот Восток писатель Арсеньев раскрывает через популярную в русской культуре Серебряного века тему первобытности. Однако, в отличие от существующей традиции, он создает не столько идеальный, сколько трагический образ «первобытного человека», и фактически первым ставит проблему невозможности подлинного диалога между европейским миром и аборигенным Востоком в контексте трагического противостояния тайги и цивилизации.

Литература

Арсеньев В. К. Дерсу Узала. Из воспоминаний о путешествии по Уссурийскому Краю в 1907 г. Владивосток, 1923.

Арсеньев В. К. По Уссурийскому Краю (Дерсу Узала). Научно-популярное описание путешествия в горную область Сихотэ-Алиня. Владивосток, 1921.

Бакст Л. Пути классицизма в искусстве // Аполлон. Пг., 1909. № 3. С. 46–61.

Бальмонт К. Край Озириса. М., 1914.

Белый А. Петербург. Пг., 1916.

Валлерстайн И. Европейский универсализм: риторика власти // Прогнозис (2008). №2 (14). С. 3–56. – Электронный ресурс: http://www.prognosis.ru/prog/2008-2_Prog.pdf/

Маковский С. Выставка К. С. Петрова-Водкина в редакции «Аполлона» // Аполлон. Пг., 1909. № 3. С. 11–12.

Несмелов А. Стихи о Харбине // *Несмелов А.* Собрание сочинений. Т. I. Стихотворения и поэмы. Владивосток, 2006. С. 137–138.

Ремнев А. В. Россия Дальнего Востока. Имперская география власти XIX – начала XX веков. Омск, 2004.

Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.

Счастливый народ // Вокруг света. 1894. № 6. С. 90.

Чехов А. П. Полное собрание сочинений: В 23 т. Т. 15: Остров Сахалин. СПб., 1903.

А. Б. Чегодаев

П. И. КАМЕНСКИЙ И ЕГО ПОИСКИ СХОДСТВА ДУХОВНЫХ КУЛЬТУР РОССИИ И КИТАЯ

Павел Иванович Каменский (1765–1845) – китаевед, архимандрит, начальник X Российской духовной миссии в Китае (1820–1831) – был одним из первых отечественных исследователей Китая, уделивших должное внимание китайской духовной культуре. Стоить отметить, что наследие Каменского до сих пор не изучено достаточно хорошо. Единственный, кто упоминает в своих трудах заметки Каменского, был П. Е. Скачков, который отмечал: «Дневники Каменского, относящиеся к 1832–1842 гг., заполнены записями переводов проповедей на китайском языке, выписками из богословских книг, афоризмов богословского содержания, теологическими размышлениями, свидетельствующими о попытках в конфуцианских книгах найти общее в конфуцианской и христианской моралях и т. п.» [Скачков 1977: 131].

Как православный священник, архимандрит, Каменский старался не просто нести христианство в китайскую среду, но и понять китайскую философию как веру, найти точки соприкосновения. Вероятно, Каменский полагал, что благодаря более глубокому знакомству с китайской философией, китайскими духовными ценностями было бы легче распространять в Китае православие. Заметим, что записи, где Каменский размышляет над конфуцианством, относятся не только к периоду, указанному Скачковым: мы находим подобные размышления и в более ранних записях Каменского, в 1807–1820 гг., после его первого посещения Китая в качестве студента VIII миссии и до отправки его в Китай в качестве начальника X миссии [ГАКК. Ф. 805. Оп. 1. Д. 103]. Такого рода сравнительный анализ Каменского мог быть использован миссионерами последующих поколений.

О Конфуции Каменский замечает: «О китайском мудреце Конфуции в ученом свете Европы ныне много судят, но большею частию опрометчиво. Иные совсем его унижают без исключений, а другие превозносят без доказательств. Я советую об нем судить как о человеке двустороннем – с одной стороны, мы найдем много достойного одобрения, с другой стороны, не менее найдем достойного охуждения. Из превосходнейших его мнений я нахожу, например, следующее: “В наставлениях к Государю, ибо он в Китае почитается учителем венценосным, сказал: 'не избирай в первенствующие достоинства ученейших, но предпочтительно избирай добродетельнейших – не приближай к себе изобретателей мер умножения государственных доходов; но предпочитай им изобретателей мер к облегчению народных тяжестей'”». Мне кажется, лучше сего никто еще не сказал. Чего не одобряешь в высших, того отнюдь не производи в отношении к низшим. Конфуций сказал: “Я слушаю тяжбы, как и другие, но сверх того могу довести до того, что не будет тяжб”. По моему мнению, таковая способность есть способность мудреца высшей и необыкновенной степени, при всем том, мне кажется, что для мудрецов, титулующихся мудрецами литературы, таковое мнение слишком черство и уже по неупотреблению заплесневелое. Не стыдно ли вам, почтенные мудрецы, имев от бога дарования, внимать в ядра и остановляться на поверхности красоты раскрашенной скорлупы? Что вы делаете? Чем до поту лица занимаетесь? Какие плоды вашей литературы. Увы! Видны плоды в толках ваших, и даже

в безбожных сонмищах, есть ли хоть один, коему бы пришла на ум такая мысль, каковую имел, к вашему мнению, полудикий Конфуций. Он занимался действительно предметами истинного любомудрца, а Европейские литераторы, оставя прямые предметы любомудрцов, единственно, занимаются не только бесполезными, но и превредными изысканиями, любознают разрушающих все, что предками сооружено к всеобщему благоденствию народов. О Франция, Франция, что ты строишь? Конфуций почитание родителей полагает основанием народного благосостояния и корнем всех добродетелей; а нынешние во Франции мудрецы говорят, что родители ни малого не имеют права на почтение от детей. Монтескье, я бы сию твою проповедь желал видеть сожженную на твоей спине. К чему было разрушать толико святые естественные, а и того важнее скажу, божественные связи между родителями и детьми? После разрушения сих связей, что уже остается священным?» [ИВР РАН. Ф. 24. Оп. 1. Ед. хр. 12: 53].

В данной заметке ясно видна антитеза китайской и западной мысли, которую выстраивает Каменский на основе учения Конфуция и китайских духовных ценностей, и очевидно, что он склоняется на сторону Конфуция, называя его мудрецом «высшей и необыкновенной степени». Здесь есть явное сопоставление с пятой заповедью христианского учения: «Почитай отца твоего и матерь твою, чтобы тебе было хорошо и чтобы ты долго жил на земле».

Изучая труды Конфуция, Каменский выписывал наиболее интересные для него изречения философа, а потом делал к ним свои примечания.

Так, Каменский отмечает гениальность Конфуция: «Конфуций сказал: ежели простота далеко не уровняется образованности, то видеть грубое мужичество, а ежели образованность далеко уклонится от естественной простоты, то видеть притворство, но ежели естественная простота уравновесится с нужною образованностию, то составит мудрого и доброго мужа. Сия статья достойна изображения золотыми литерами, ибо бездушное обезьянство крайне отвратительно и человечества не достойно. Человеку нужно помнить, что он носит на себе образ божий» [Там же: 81].

При этом Каменский критикует Конфуция: «Конфуций не имел вовсе того жара; ему не сведома была другая, предыдущая жизнь человека; учение его преклонило сердца сограждан его к повиновению императору, а не ко всесильному создателю тварей всех. Он снабдил токмо неисправленного человека одною личиною добродетели и премудрости» [ИВР РАН. Ф. 24. Оп. 1. Ед. хр. 11: 26]. «Конфуций о бессмертии души человеческой, о сей важнейшей истине совсем не помышлял, премудрость коего вообще составляла более Государственную министерию, и это правда в его системе философии» [ИВР РАН. Ф. 24. Оп. 1. Ед. хр. 12: 52]. «Конфуций говорил: правилами правления руководствовать, а под наказаниями удерживать в границах, то народ хотя печется, чтоб избавиться, но совесть его не пробуждается, а если руководить мудростию и чистыми правилами приводить в меру и границы, то и совесть пробуждается и народ улучшается. (Примеч. Таковые мысли более желательны, нежели удобоисполнительны. Род человеческий далек уже от той точки, с которой бы таковую систему начинать было должно, а по настоящему ходу сердца человеческого требуется святое человеколюбие в равновесии с благоразумною строгостию. Мне кажется, любящий ближнего по здравому разуму и религии не иначе судить должен – доводить до такого совершенства, конечно, и всегда было желательно, и никогда не достигалось. Такая философия время царствования государя Шуня златым называется веком, когда пороки едва ли были известны)…» [Там же: 76]. Критикуя Конфуция, Каменский показывает расхождение философии Конфуция с православным учением.

Каменский отмечал, что именно из трудов Конфуция стоит взять на заметку будущим проповедникам: «Конфуций сказал: ясно, я знаю, что мое учение уже не имеет хода, даровитые люди преходят меру, а низких способностей до оной не доходят. А потому учение остается во мраке необъясненным. Я ясно понимаю, что умные выходят за пределы, а глупые не доходят. Все едят, нет кто бы не употреблял пищу; но знающих вкус мало. (Примеч. Сию статью проповедники веры в Китае должны иметь на замечание. Можно подтвердить, что их священное учение, по свидетельству самого их великого Св. Конфуция, давно уже оставлено без действия…) [Там же: 58].

Изучение китайской философии (в частности, конфуцианства) также могло способствовать установлению более тесных и дружественных контактов с китайцами, что было весьма непросто, поскольку те иностранцев презирали и считали их варварами, не достойными уважения. Каменский отмечает это, говоря о философии Конфуция: «Иностранец, ежели хочет показать себя пресвященным, то непременно должен напоить себя сими правилами, без чего и самый ученейший останется вне класса людей» [Там же: 73].

Каменский написал много заметок о китайском языке и даже пытался внедрить его изучение в программу Русской духовной миссии по

принципу китайской школы, когда ученики на протяжении 10–11 лет изучают основные философские труды «Четверокнижия» и не переходят к изучению чего-либо еще, пока не вызубрят их наизусть. И такое его намерение тоже было связано с необходимостью для будущих православных проповедников постичь китайскую духовную культуру. Каменский находил основания для столь длительного обучения в словах Конфуция: «Конфуций сказал: ежели моя жизнь еще продлится несколько лет и я успею кончить учение священного И дзина, то надеюсь от многих очиститься ошибок. Вот и сия статья может доказать необыкновенную трудность китайского учения, когда Конфуций, как видно в старости, но проходил еще классическую книгу И дзин» [Там же: 83]. «Шегун у Цзылу спросил о Конфуции, но Цзылу промолчал; Конфуций на сие сказал, что ж ты ему не ответил? Он начал стараться быть человеком до той степени, что забыл пищу в восторге, забыл все заботы, забыл даже, что он приближается уже к старости. (Примеч. Вот и другой ученик, приближавшийся уже к старости. И я правду в записях моих сказал, что и теперь премного ученых в Китае 60–70 и 80 лет держат экзамены на студенческие и бакалаврские степени, то как же требовать совершенства от упражнявшихся в их учении несколько лет. Десятилетия упражнений в китайской учености не более могут дать способность, как в Европе 3-х летние, да и то едва ли)» [Там же].

Вот самое яркое сравнение философии Конфуция с православием: «Конфуций сказал: небо предопределило мне разумные способности. (Примеч. Из сего видно, что Конфуций небо берет за бога. О сей материи в моих дневных записках много приведено замечаний и ссылок на Римских проповедников. Подлинно проповеднику не слишком должно держаться за литеру, а должно следовать духу веры)» [Там же: 84].

На основе знания китайской философии, китайских ценностей, на основе сходств духовных культур России и Китая православие могло бы распространяться в Китае более гармонично. И Каменский не раз отмечал это в своих заметках. Однако последующие поколения миссионеров не могли в полной мере изучить наработки своих предшественников: российское правительство в первой половине XIX в. не интересовалось изданием трудов миссионеров, а основные знания о Китае будущие китаисты предпочитали получать из европейской литературы, главным образом французской, где должное внимание уделялось самому Китаю, но, как мы видели из приведенного Каменским примера, поиск точек соприкосновения оставался вне сферы исследовательских интересов.

* * *

Таким образом, можно сделать вывод, что русские миссионеры также пытались найти сходство учений, как и до них европейские иезуиты, отмечавшие, что их учение о человеческой природе Христа, ведшего образцовую жизнь, напоминало учение Конфуция о «пути благородного мужа». Такое сходство отмечали и сами подданные Поднебесной: «Минджу Кутухту в дружеских с нами, [русскими миссионерами X десятой миссии], быв связях, заимствовал от меня, [Каменского], христианские на китайском языке книги, и уверял, что он в христианском учении, много находит сходным с их учением. Из писем его, к нам писанных, видно, что он к имени божию христианскому имеет уважение, и некоторые книги, он просил меня дозволить ему списать, в чем я ему и не отказал…» [Там же: 209].

Необходимость заимствовать традиционные китайские идеи возникла из желания сделать христианство, в данном случае православное, доступным и совместимым с китайской культурой. Поэтому поиски сходств религиозно-философских культур П. И. Каменским не были новы и беспочвенны. Со временем эта практика взаимодополнения и взаимопроникновения учений вылилась в широкомасштабное Тайпинское восстание 1850–1864 гг., в основе которого лежали традиционные китайские ценности, а главный его лидер Хун Сю Цюань называл себя «вторым сыном» Бога – младшим братом Иисуса Христа.

В поисках гармоничного проникновения христианской культуры Запада в конфуцианский Китай православная традиция не отставала от западной, католической. Каменский, как православный миссионер, одним из первых заметил важность взаимосвязи двух учений. Однако эти мысли Каменского так и остались на бумаге, не возымев практического применения.

Литература

Источники

ГАКК (Государственный архив Красноярского края). Ф. 805 (Фонд Г. И. Спасского). Оп. 1. Дело 103: «Селение Галерное. Черновые заметки П. Каменского по истории Китая».

ИВР РАН (Институт восточных рукописей Российской академии наук). Ф. 24 (Фонд П. И. Каменского). Оп. 1. Ед. хр. 11: «Архив А. Лаксмана. Начало маньчжурской династии. Пресечение мятежей».

ИВР РАН. Ф. 24. Оп. 1. Ед. хр. 12: записи П. Каменского за 1832–1833 гг.

ИВР РАН. Ф. 24. Оп. 1. Ед. хр. 13: записи П. Каменского за 1832–1834 гг.

Публикации

Скачков П. Е. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977.

А. А. Шелаева

О БУДДИЙСКИХ КОРНЯХ ЛЕГЕНДЫ Н. С. ЛЕСКОВА «БРАМАДАТА И РАДОВАН»

Отношение Н. С. Лескова к Востоку до недавнего времени мало интересовало исследователей его творчества [Шелаева 2009]. Главным образом ими рассматривались и интерпретировались сюжеты произведений писателя, созданные на основе сборника кратких житий святых («Пролога») и отразившие жизнь ранних христиан в Египте, Сирии и Палестине. Внимание Лескова к другим регионам Востока, его религиям и культуре еще требует глубокого изучения и осмысления. Совершенно очевидно, что Восток занимал определенное место в мире Лескова и этот интерес опирался на стремление писателя найти в духовной культуре других народов основу для разработки универсальных концепций добра и зла [Ozerova 2005]. Ключом к пониманию этих поисков может служить уникальный в творческом наследии Лескова текст «Брамадата и Радован». Он был опубликован в 1903 г., после смерти писателя, и история его создания окружена неизвестностью. Скорее всего, это произведение было обнаружено среди творческих рукописей Лескова, приобретенных А. Ф. Марксом для издания полного собрания сочинений писателя, и затем включено в 30-й том этого издания. Текст сопровождало примечание от публикаторов, объясняющее включение этого не известного ранее произведения писателя в состав его собрания сочинений [Лесков 1902–1903: XXX, 179]. В оглавлении тома под заглавием «Брамадата и Радован» значилось «индийское сказание». Этот подзаголовок, несомненно, авторский, должен был стать ориентиром для поиска источника текста. Однако русская литературная критика и более поздние отечественные исследователи Лескова увидели в этом произведении писателя только подражание Л. Н. Толстому и истолковали его как толстовскую проповедь непротивления (Л. Я. Гуревич, Д. С. Мережковский, Б. М. Другов). Более глубокое прочтение

«Брамадаты и Радована» стало заслугой западных исследователей. Вс. Сечкарев, Х. Маклейн, К. Ленц, В. Эджертон указали на самостоятельность этого замысла, тем более что в обширной переписке Лескова с Л. Н. Толстым это произведение никогда не упоминалось [Settchkareff 1959; Mclean 1977; Lantz 1979; Эджертон 1985: 280–285].

Х. Маклейн связал происхождение этого текста с буддийской легендой, вошедшей в канонический свод текстов «Виная-питака», который был опубликован Г. Ольденбергом на языке пали в 1879 и на английском в 1882 г. Однако Лесков не мог пользоваться этими изданиями, так как не владел языками осуществленных публикаций. В. Эджертон обратился к изданиям трудов Г. Ольденберга на русском языке. Факт знакомства Лескова с книгой Г. Ольденберга «Будда, его учение и община» (см.: [Ольденберг 1884]) несомненен, так как был подтвержден научным описанием его библиотеки [Афонин 1977: 153]. Источник «индийского сказания» «Брамадата и Радован» был обнаружен американским исследователем на страницах 242–244 этого издания.

Сопоставляя краткий пересказ легенды в книге Ольденберга с сохранившейся черновой рукописью произведения Лескова [Лесков. Брамадата и Радован], В. Эджертон сделал ряд ценных текстологических наблюдений, подтверждающих связь этих текстов. Добавим, что Лесков тщательно воссоздал в своем тексте сюжет легенды, но при этом наполнил художественно бесцветные характеры жизнью, а обстоятельства – этнографическими и бытовыми деталями. В пересказе писателя разоренный своим воинственным соседом Брамадатой смирный правитель казальского царства Радован скрывается от его преследований в Бенаресе, столице своего врага. Здесь у бездетных ранее правителя и его жены рождается сын, которого они растят в нужде в бедном квартале, добывая хлеб тяжким трудом. Когда козальский царь, выданный Брамадате бывшим придворным, приговорен к жестокой и позорной казни, он произносит слова наставления сыну: «Не смотри слишком далеко, сын мой, и не смотри слишком близко и помни, что вражда умиротворяется не враждою, а незлобием» [Лесков 1902–1903: XXX, 183]. Заметим, что этот лесковский текст почти дословно повторяет текст Ольденберга. Как и у Ольденберга, судьба юного принца складывается так, что он, благодаря своему трудолюбию и природным талантам, оказывается приближенным к Брамадате, но когда ему представилась возможность отомстить за смерть родителей, принц трижды отказывается от мести, вспомнив наставление отца, и дарует Брамадате жизнь. Бывшему врагу он так объясняет смысл от-

цовского наставления: «не смотри слишком далеко» – это значит: не давай в себе вражде долго длится. А «не смотри слишком близко» – «значит не расходись с человеком спешно, не испробовав повергнуть его кротко на лучшее». «Вражда не умиротворяется враждою, а милосердием», по мысли принца, означает, что месть Брамадате повлекла бы за собой бесконечную цепь смертей.

В русском переводе книги Г. Ольденберга герои носят имена Долгоскорб и Долгожив. У Лескова имена героев были сначала переведены на язык пали и даны в его транскрипции: Дигити и Дигаву. Затем как вариант имени Долгоскорб возникает имя Смироней, но Лесков отказывается и от этого варианта. Как свидетельствуют исправления в рукописи, имя не передавало, с точки зрения Лескова, во всей полноте характер героя, как и первоначальное. Скорее всего, как нам кажется, этим именем писатель хотел подчеркнуть определенные черты характера правителя, обусловившие миролюбивую политику его государства (в тексте о нем сказано «Смирный казальский царь»), но поиски имени правителя казальского царства этим вариантом не завершаются. В окончательном тексте у Лескова появляется имя «Радован», возможно, в связи с ошибкой переписчика. В. Эджертон высказал предположение, что оно восходит к одному из имен бога Вишну – Рагован (Raghavan), распространенному в южных областях Индии. Добавим, что в контексте лесковского пересказа легенды это имя для читателя, знакомого с пантеоном индийских божеств, обретает еще один смысл: Вишну пришел на землю для выполнения особой миссии – утверждения принципа ахимсы (ненасилия). Отсюда, возможно, и вложенное в уста Радована-Рагована утверждение «не враждой умиротворяется вражда, а милосердием». Попытка Лескова дать своим героям индийские имена наводит на мысль о том, что он пользовался консультациями профессиональных востоковедов. Подтверждением этому может служить имя царицы казальского царства Рупти, отсутствующее в пересказе легенды Ольденбергом. Оно возникает в тексте Лескова не случайно, а в связи с планом писателя наделить этот персонаж сказания твердым характером и изящной внешностью. При этом он использует модель образования индийских имен, где в данном случае «руп» – корень (формировать, образовывать и т. д.), а «ти» – окончание, которое используется в индийских, преимущественно женских именах (Парвати, Бхарати), но также и в мужских (Джагатпати).

Вопрос об отношении Лескова к буддизму как к одному из мировых религиозных учений, а также к восточной культуре, остался за

рамками во многих аспектах важного для изучения сказания исследования В. Эджертона. Между тем он имеет существенное значение для выяснения других возможных источников «индийского сказания» Лескова и для подтверждения независимости его замысла от толстовства. Вполне вероятно, что выраженная в художественной форме мысль о том, что вражда не умиротворяется враждой, восходит непосредственно к буддийским текстам. Лесков мог познакомиться с ними в трудах известного русского санскритолога И. П. Минаева (1840–1890) задолго до знакомства с Л. Н. Толстым, которое последовало только в 1887 г. В «Журнале Министерства народного просвещения» в 1871 г. (№ 11) появляется публикация И. П. Минаева «Несколько рассказов из перерождений Будды», которая могла вызвать у Лескова интерес к подобным сюжетам и подсказать определенные принципы стилизации под буддийский текст [Минаев 1887]. Каждый из зачинов рассказов обращал читателя к периоду правления Брамадаты: «В древности в царствование Брамадаты в Бенаресе и т. д.». Лесков, следуя этому канону, начинает свой текст: «В очень давнее время в Индии были два смежные царства: одно называлось Бенарес, а другое Казальское. В одном из них, в Бенаресе, правил царь по имени Брамадата…» [Лесков 1902–1903: XXX, 179]. Как и в переведенном Минаевым тексте, Лесков называет Бенарес царством, а не столицей государства Кази или Каши, что, в общем, подтверждает его знакомство с публикацией И. П. Минаева.

Почти все рассказы в публикации Минаева имеют местом действия Бенарес, что давало Лескову материал для описания этого известного с глубокой древности города. В одном из рассказов он мог почерпнуть сведения об устройстве слоночни (так Лесков вслед за Минаевым называет слоновник) и уходе за слонами, в другом – бытовые реалии. Однако сюжет сказания заимствован позже из книги Г. Ольденберга (1884), которая была прочитана Лесковым, судя по его пометам в тексте, с карандашом в руках. Она оставила заметный след и в публицистическом творчестве писателя, вызвав у него размышления о непротиворечивости мировых религиозных доктрин и необходимой терпимости к разнообразным формам проявления религиозного сознания. Лесков-публицист внимательно отслеживал интересующий его материал и темпераментно откликался на все публикации, связанные с буддизмом. 6 января 1885 г. в «Петербургской газете» Лесков публикует заметку «О даме, проповедующей буддизм». Она посвящена Е. П. Блаватской, которая наряду с критикой современно-

го ей христианства занялась распространением буддизма среди христианских народов. В данной заметке шла речь о ее миссионерстве в «городе безверия», т. е. Париже. «По словам г-жи Блаватской, – пишет Лесков, – единственная религия, которая может удовлетворить требования разума и души – это и есть буддизм» [Лесков 1885]. На примере ее успешной миссионерской деятельности Лесков склонен прийти к выводу, что в буддизме есть все, «что способно не только привлечь, но и удовлетворить свободно и благочестиво мыслящий ум». Лесков рассматривает Блаватскую как замечательную личность, которую к буддизму привели поиск истинной веры и знания о мире, и цитирует ее слова о том, что «только одна эта религия дала ей тот внутренний мир, при котором никакая часть ее духовного существа не обманывает другую» [Там же].

Лесков не обходит стороной и тот интересующий всех вопрос, в какой вере воспитывалась Блаватская в период становления личности, и разом опровергает все домыслы о том, что она имеет отношение к римско-католической церкви или сектантству. Он называет религиозные понятия, в которых воспитывалась Блаватская, «безукоризненно православными», а ее погружение в буддизм следствием «пытливости философского ума». Впоследствии Лесков обратится к мысли о возможности сосуществования этих двух мировых религий в рамках диалога культур в своем произведении «На краю света» (1889). Его герои – христианский миссионер епископ Нил и его спутник, некрещеный возница из местного населения Восточной Сибири, исповедующий буддизм в его тибето-монгольской форме, совершают подвиг во имя веры. При этом миссионер переживает все архетипические моменты буддийского мифа (страдание, странствие, истощение и аскеза и т. д.), а его спутник и спаситель совершает христианский подвиг милосердия, вдохновленный хозяином, который, как он считает, смотрит с неба и «не любит, кто худо сделал».

Выражая публично интерес к деятельности Блаватской, Лесков тем не менее был абсолютно свободен от ее влияния. Сказание о Брамадате и Радоване не связано с популярной в это время теософией, т. е. эклектическим учением, которой Блаватская пыталась доказать единство разных религий. В сюжетах произведений Лескова, основанных на буддийских мифах, проявляются его представления о единстве нравственных законов, на которые опирается в своем существовании мир и которые должны стать нормой поведения элиты, создающей культуру. Мысль о том, что «вражда умиротворяется не враждою, а милосердием», была убедительно подтверждена им в сказании «Брамадата и Радован» драматическими событиями из жизни легендарных персонажей, о которых рассказал Будда.

Вместе с тем остается непроясненным вопрос о датировке индийского сказания «Брамадата и Радован», а также о том, почему оно осталось не опубликованным при жизни Лескова. Вполне вероятно, что замысел, а возможно и черновые варианты восходили к середине 1880-х гг. – периоду активного интереса Лескова к книге Г. Ольденберга и личности Е. П. Блаватской. Попытка вернуться к нему и правка имен в рукописи могут относиться к более позднему времени и быть связанными с публикацией Л. Н. Толстым в ноябре 1894 г. в журнале «Северный вестник» сказки «Карма». Это произведение было представлено автором как перевод с английского сказки американского писателя Поля Каруса (1855–1919). В нем нашел отражение уже испытанный временем интерес Толстого к одному из центральных понятий буддизма. По сведениям биографа Л. Н. Толстого П. И. Бирюкова, Лесков получил от Толстого копию его письма о карме уже в 1891 г. [Бирюков 1923, III: 178–179]. К публикации сказки Толстой дает предисловие, в котором выражает свое понимание кармы: «Карма есть буддийское верование, состоящее в том, что не только склад характера каждого человека, но и вся судьба в этой жизни есть последствие его поступков в предшествующей жизни и что добро или зло нашей будущей жизни точно также будет зависеть от тех наших усилий избежать зла и совершения добра, которое мы сделали в этой» [Толстой 1928 – 1929, XXXI: 47]. Одним словом, карма – закон причины и следствия, и ее основная концепция – «мы не можем изменить прошлое, но можем изменить будущее» – находит талантливое художественное подтверждение в индийском сказании «Брамадата и Радован», которое могло в своем втором рождении стать откликом на толстовскую публикацию 1894 г. Так как в этот период Лесков был уже смертельно болен и в начале 1895 г. ушел из жизни, индийское сказание не получило завершения публикацией; оно осталось среди его творческих рукописей и увидело свет только в собрании сочинений 1903 г.

Литература

Афонин Л. Н. Книги из библиотеки Лескова в государственном музее И. С. Тургенева // Литературное наследство. Т. 87: Из истории русской литературы и общественной мысли 1860–1890-х гг. М.: Наука, 1977. С. 130–158.

Бирюков П. И. Биография Л. Н. Толстого: В 4 т. М.; Пг.: Госиздат, 1923.

Лесков Н. С. Брамадата и Радован (черновая рукопись) // РГАЛИ. Ф. 275. Фонд Н. С. Лескова. Оп. 1. Ед. хр. 47.

Лесков Н. С. О даме, проповедующей буддизм // Петербургская газета. 06.01.1885.

Лесков Н. С. Полн. собр. соч.: В 36 т. СПб., 1902–1903.

Минаев И. П. Несколько рассказов из перерождений Будды // Журнал министерства народного просвещения.1887. № 11. С. 87–133.

Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община / Пер. с нем. М., 1884.

Толстой Л. Н. Карма // *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. XXXI. М.; Л., 1928–1958. С. 47.

Шелаева А. А. Ориентализм в русской культуре второй половины XIX века (Н. С. Лесков и восточная культура) // Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции 6–9 февраля 2008 г. Пятые Торчиновские чтения. СПб., 2009. С. 509–514.

Эджертон В. Индийский источник сказания Н. С. Лескова «Брамадата и Радован» // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука, 1985. С. 280–285.

Lantz K. A. Nikolay Leskov. Boston: Twayne Publishers, 1979.

McLean H. N. S. Leskov: the Man and His Art. London: Cambridge (Mass), 1977.

Ozerova N. Bouddhisme et tolérance religieuse dans l'oeuvre de Nikolaj Leskov // Slavica Occitania. N 21. Présence du Bouddhisme en Russie. Toulouse, 2005. P. 267–274.

Settschkareff V. N. S. Leskov. Sein Leben und sein Werk. Wiesbaden: Otto Harrassowits, 1959.

A. V. Zhukov

INTERCONFESSIONAL RELATIONS IN MYTHOLOGIVAL SPHERE OF THE ZABAIKALSKY KRAI

Modern Chita, the capital of the Zabaikalsky krai, is a contemporary growing city, located in the center of diverse cultural and ethnic flows and events. The characteristic feature of today's changes is appearance of new architectural constructions and temples in particular. For the first time Zabaikalye's population excite such a huge interest to the external appearance

and symbolic significance of appearance of the capital of the Zabaikalsky krai. However, under the domination of market relations the choice of a symbol is often strongly influenced not by quests of meanings and correspondences, but by utilitarian and practical considerations of initiators of various projects.

The purpose of this article is to examine the mythological field of the Zabaykalsky krai in terms of the semantic content of symbols, which today determine or will determine its image in the future. It should be noted that during some last years, Zabaikalye has been a sort of testing ground for a number of myths and symbols competing with each other. Among them it is necessary to point out the following ideological trends. One of them focuses on the heritage of Mongolian culture – they pointed out the fact that Zabaikalye is the birthplace of Genghis Khan [Popov 2009]. Another trend belongs to the Orthodox Church, which claims the prior rights of representation in the semantic field of Zabaikalye. And the third trend is presented by the Cossacks and the image of Peter Beketov[1]. The effect of other symbols was incommensurably smaller, so we shall try to consider each of mentioned trends

The first project that was marked not only in the public, but officially at the Administration of the Chita region was the program «Chita – Genghis Khan», originally approved by the Governor [Ibid.: 69]. The essence of the project, in my opinion, is that using the name of Genghis Khan, the famous leader of the ancient well-known nomads, its authors appealed the modern «nomads»-tourists to visit Chita. And on this grounds it would develop tourist industry, international trade fairs, forums, conferences, roads, transport, etc. But the assertion that it is possible to start a large-scale tourist project in Zabaikalye, connecting it with the image of the Mongol ruler seems absurd.

Let me try to prove it by making a very simple comparison with Mongolia, which I managed to visit in 2006 and 2007. In this country Genghis Khan is a true symbol of the state. It is very important to the Mongols that according to Mongolian legend he was born in this country, and thanks to him and to his descendants Mongolia in its time became the world empire. To contemporary Mongols, the period of the Great Mongol Empire and the Yuan Dynasty is the golden age, which has become a legend and which is re-actualized in the form of symbols almost at every step. In modern Mongolia the cult of Genghis Khan and his descendants has an

[1] There will be a monument to pioneers in Chita.

importance of national religion. The statue of Genghis Khan looks at Ulan Bator, the capital of Mongolia, from the Noyon-Ula mountain, statues of Genghis Khan, Kublai and Altan Khan are situated on the main square of the capital. In half an hour drive to the east there is the largest sculpture in the world – the sculpture of the great Genghis Khan, the master of the world. Zabaikalye has its legends about the birth and death of the founder of the Great Mongol Empire. But the slogan «Chita – Genghis Khan» is incompatible with the Mongolian myth which is the true state ideology. I think it will be obvious to anyone who is lucky to visit Mongolia at least for once. And what may the legend of Genghis Khan's birth have in common with symbolism of the Russian State beyond the Lake Baikal? And it is exactly the Russian State is represented by Chita, the capital of the Zabaikalsky krai, the city that appeared for at least four centuries after the death of the Asian emperor. No, not the Mongolian culture and the power must be symbolizes by the center of the Zabaikalsky krai, which is today a strong point of Russia in the East. The Russian Zabaikalye in the heart of Asia is no a merit or worship to the culture of the East, but this is the greatness of the Russian State. And only this idea can and should be reflected by the symbol Chita. Thus, the project of symbol of Chita city called «Chita the homeland of Genghis Khan» was unable to survive on the contemporary battlefield of myths.

The project had clearly mythological name and content, which was embodied in the formal events and theatrical performances. According to its initiators the project «Chita the homeland of Genghis Khan» should develop tourism, for this it was necessary to link the name of the city and the famous Asian ruler. Historical grounds did not interest initiators of this project. And although Zabaikalye has its legends about the birth and death of the founder of the great Mongolian empire, the slogan «Chita – Genghis Khan» is incompatible with the Mongolian myth which is the true state ideology. On the whole, the mythologem «Chita – Genghis Khan» is not productive, and it has got no support among the population of the Zabaikalsky krai.

This situation is especially actual now when there are more vigorous myths and forces claim to become a symbol of the capital of the Zabaikalsky krai. And the new symbol of the Zabaikalsky krai in recent days has been taking quite visible, tangible shape. To my mind it is associated with the establishment of the monument to the Prince Alexander Nevsky in the territory of the former Ataman square in front of Cathedral of the Kazan Icon of the Mother of God. The square is located directly in front of the railway station, the place of arrival and departure of numerous guests and

residents of the Zabaikalsky krai. The monument at the station is the face of Russia in Zabaikalye both for guests from the West, East, and for the Russians themselves. But today population of the Zabaikalsky krai must also understand what namely future monument will symbolize.

In pre-revolutionary times, the main gates of the city, the railway station, overlooked the Ataman square. There was a chapel that undoubtedly symbolized the fact that Chita is the Orthodox Russian city. But, what is more important, the Ataman Square was a place of the Army parades. So, Chita was presented as a city founded by Cossacks and associated with them. In connection with some knowledge about the role of Cossacks and with some interest of citizens to their history, the mythology «Chita of Cossacks» had been formed. In architecture it was manifested in the Soviet period, when the firewall of the Zabaikalye Hotel, overlooking the Lenin Street, was decorated with a memorial plaque. It had an image of the Cossacks and reported that Chita city was founded by Cossacks of Peter Beketov in 1653. Recently in accordance with this mythologeme the monument to Cossacks of Peter Beketov has been set up. Despite of that historians have proved the fact that the Cossacks did not establish Chita in 1653, the plaque on the hotel is significant for people of Zabaikalye. For us the image of a Cossack-pioneer is inseparably linked with the Orthodox faith, which he carried, along with the idea of protecting of the Russian State.

It seems exactly this mythology laid at the bottom of idea of the monument to the Cossack-pioneers, which shaped together with the start of construction of the Cathedral at the station square. There is the stone was with appropriate inscription [Protokol zasedaniya 2002]. But after the completion of the Cathedral the public has been faced quite a new mythologeme with a completely different direction and meaning. According to a new decision at the main gates of the city, the railway station square, in front of the just built Cathedral there should be a monument to the Great Russian Prince Alexander Nevsky.

The mythologeme produced in circles close to Chita and Krasnokamensk diocese has the following meaning. Alexander Nevsky is a Russian statesman who stopped the expansion from the West to the territory of Northern Russia by his heroic deeds and performed a feat of great Christian humility when with the help of diplomacy prevented the invasion of the Mongols to the north of Russia. According to the authors of the myth, Prince Alexander Nevsky on the way to Karakorum, the capital of the Mongol Empire, with a diplomatic visit was the first Russian saint beyond the Lake Baikal. To support this mythology its believers bring the following facts:

in memory of the Saint Prince, in the beginning of the twentieth century in Chita it was built the temple of Alexander Nevsky (later destroyed during the godlessness times); that the coat of arms of Chita, bestowed on the city in 1913, had the ribbon of the Order of Alexander Nevsky; that a chapel dedicated to the Saint Prince has been built on the slope of the Titov hill. The right side of the iconostasis of the Cathedral of the Kazan Icon of the Mother of God, built in the beginning of the XXI century, is dedicated to St. Alexander Nevsky, who is recognized by the Orthodox Church as the heavenly protector of Chita and Zabaikalye [Storonniky tserkvi prodolzhayut 2008]. In 2008 this mythology was reinforced by the Russian media. According to the rating of one of the central TV channels' show Alexander Nevsky has become the «Name of Russia» [«Imenem Rossii» stal Alexander Nevsky]. It is impossible not to agree that Prince Alexander is a symbolic figure. But what is behind of this symbol? History of the Russian Church provided the opinion of M. V. Tolstoy [Tolstoy 1991: 109–115], M. Khitrov [Khitrov 1893: 10–11], A. V. Valerov [Valerov 2004: 164] and many other authors draw a bright, but discordant image. In history books Alexander portrayed as a hero and defender of Russia, but do we know the whole truth about his real and imaginary deeds?

For example, M. Sokolsky writes: «The Russian people, the Russian freedom were betrayed and sold by people on the inside. They have been the victim of some kind of conspiracy. And its key figure was a Russian "national hero" Alexander Nevsky» [Sokolsky 1990: 197]. This point of view is echoed by Yu. A. Afanasyev, saying that «... the first of the Russian Grand Princes, who instead of the resistance the Tatars became to cooperate with them directly». Without going into details of the argumentations of these authors, we note that the researchers point out the mythological character of most of the chronicle about victories of Alexander Nevsky. Myth is even the name of «Nevsky» [Tyurin 1998]. And finally, there is another myth associated with the personality of Alexander Nevsky. It refers to the religious significance of the victories of Alexander, the main reason the story about them has been put into the Lives of the Saints [Okhotnikova 1981: 602]. According to it Alexander, almost the only secular ruler, had no doubt in his spiritual righteousness, did not wave in his faith, did not withdraw from his God. Having rejected the joint action with the Catholics against the Horde, he suddenly became the last powerful bulwark of Orthodoxy, the last defender of the entire Orthodox world [«Slovo» Serapiona Vladimirskogo 1981: 440]. Protection of the Orthodoxy ideals redeemed in the eyes of the church all his political sins, cruelty and injustice. That is

why, he was canonized, but not as a righteous man, but as a pious Prince. Victories of the direct descendants of Alexander on the political arena have consolidated and developed this image. And not the last role in its formation has played the victory over «godless Germans» on the ice of the Lake Peipsi (Chudskoe). Features of the political situation in Russia in the middle of the twentieth century allowed calling the Battle of the Ice «the turning point» and «the essential link» in the fight of Russia against the German aggression [Tikhomirov 1975: 375]. Within the myth of the Battle the religious aspect has retreated into the shadow, but the «geopolitical» mythologems have been moved to the forefront. The Prince Alexander has become the principal defender of Russia against Western encroachments, and Battle on the Ice is a symbol of success on this path. This myth was enshrined in the postwar academic «Essays on the History of the USSR» [Essays on the History of the USSR 1953: 851]. Being compiled in the years of the incipient Cold War, under conditions of the struggle against «kowtowing to the West» and «rootless cosmopolitanism», they set for Soviet scholars the main vector of evaluations of many historical events including the Battle on the Ice. From here an incredible exaggeration in the description of «the biggest battle early Middle Ages» appeared. Thus, the Orthodox myth being created in Zabaikalye by establishment of the monument to Alexander Nevsky reflects the reality that exists only in the annals of the Orthodox chronicle and in the myths generated by Alexander and his associates, and heirs. In addition, it is interesting to understand the relation of Prince Alexander to Chita, the capital of Zabaikalie, where they are going to install the monument? Four centuries before Chita was established, he had once travelled in a thousand kilometers to the southwest from the place of further city foundation, and within two years he lived in the city of Karakorum on near the Orkhon river in the territory of modern Mongolia, waiting until the Mongolian Khan would vouchsafe him an admission. At the times of Alexander's life Zabaikalye as a separate territory did not exist and could not exist. Besides, there is one more question about the importance of mythology of Prince Alexander in Zabaikalye. It is the question of additional meaning of the symbol. From the point of view of the Orthodoxy, Alexander is the Holy Warrior-winner, but from the viewpoint of the East – no. I think the statue before the gates of the city will also have a definite meaning for numerous guests arriving among others from China, Mongolia and other Central Asian countries. And what does the image of Alexander mean for them? As presented by the already mentioned authors the history of the Russian Church answers this question very well.

Let's look into the eyes of historical truth. Alexander appeared in Central Asia as a supplicant, paying a tribute and experienced an incredible humiliation. Worshiping, attempts to please the Khan and his wives, servants, and even approximate – this is the content of the image of Alexander for Mongolia and China. For many years he lived in the Great Horde. Here, he got related with Khan, and participated in his campaigns. He fought throughout Asia, came with the Khan's army to Japan, took Beijing, and one of his sons became governor of Indonesia. Comparison of these symbols is inevitable. In Ulan Bator there is the symbol of the Lord of the world, on the contrary, across the border in Russian Chita there will establish his contemporary and vassal. No matter what a future monument portrays, it will not change purely secular and political values.

In general, our arguments, which themselves have highly subjective and mythological character, consist of the following provisions. Current attempts to add symbolism to the image of Chita city in all cases bear the character of mythologizing, depending on the interests of those groups of society from which they emanate. The most significant attempts to fill with meaning the image of Chita city are the myths associated with the names of Genghis Khan, a Cossack Peter Beketov, and the Prince Alexander Nevsky.

Mythologem «Chita – Genghis Khan» is created as a result of contamination of myths of the Aginsk Buryat and modern market paradigm, and is associated with the need to develop tourism infrastructure. In fact, it is not competitive with similar myths of Mongolia.

But in fact, none of these myths can stand for historical criticism, and at the same time, each of them has a large supporting group and some degree of influence on the citizens. And this support influences on the fact that the Orthodox symbols today are increasingly occupying the most important, sightseeing places of the city and adjacent heights. The incarnation and existence of sculptural and architectural symbols of other mythologies (ethnic, class or religious) is based on the residual principle: they have to take limited land area with a potentially local impact on audiences. At the same time, the degree of realization of these myths corresponds to the all-Russia mythical reality which nevertheless allows for the coexistence of various symbols and myths, and largely dependent on developments in regional political field.

Bibliography (all in Russian)

Protocol Zasedania Popechitelskogo Soveta Pravoslavnogo blagotvoritelnogo fonda Sv. Blagovernogo knyaza Alexandra Nevskogo ot «05» fevralya 2002 g. soderjit cleduyshee reshenie: «Odobrit' razmeshenie pamyatnika perv

voprohodsam v komplekse s Soborom» (Minutes of The Board of Trustees of the Saint Grand Prince Alexander Nevsky. There is the Following Decision: «Approve the Placement of the Monument to Pioneers within the Cathedral Complex». February 5, 2002).

«Imenem Rossii» stal Alexander Nevsky (Alexander Nevsky Became as «Name of Russia»). Moscow, 2008. – URL: http://lenta.ru/news/2008/12/28/namerussia/

Khitrov M. Svyatyi blagovernyi velikyi knyaz' Alexander Yaroslavitch Nevskyi : Podrobnoe zshisneopisanie s risunkami, planamy i kartami (Holy pious Grand Prince Alexander Nevsky: Detailed Biography with Drawings, Plans and Maps). M., 1893 (Leningrad, 1992).

Okhotnikova V. I. Zhitie Alexandra Nevskogo [Kommentaryi] // Pamyatniki literaturi Drevnei Rusi: XII vek (Life of Alexander Nevsky [Commentary] // Historical Literature of Old Russia: XIII Century). M., 1981. P. 602–606.

Popov Yu. Chita – rodina Chingiz-hana (Is Chita a homeland of Chenghis Khan?). Chita, 2007. – URL: http://www.kmzab.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=69/

«Slovo» Serapiona Vladimirskogo // Pamyatniki literaturi Drevney Rusi. M., 1981 («The word» by Serapion of Vladimir // Historical Literature of Ancient Rus'). M., 1981. P. 440–455.

Sokolsky M. Nevernaya pamyat'. Geroi and antigeroi Rossii (Incorrect Memory: Heroes and Antiheroes of Russia). M., 1990.

Storonniky tserkvi prodolzhayut nastaivat' na pamyatnike Alexandru Nevskomu (The Church Supporters Continue to Insist on the Monument to Alexander Nevsky). Chita, 2008. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/385198.html/

Tikhomirov M. N. Izdevka nad istoriey: o scenarii «Rus'» (Mockery upon History: about the Script «Rus»). M., 1975.

Tolstoy M. Rasscasy iz istorii Russkoy tserkvi (Stories from the History of the Russian Church). SPb., 1991.

Tyurin V. Drevnyi Novgorod v russkoy literature XX v.: Realnost i mify // Proshloe Novgoroda i novgorodskoi zemli: Materialy nauch. konf. 11–13.11.1998. Novgorod, 1998. P. 197 (Ancient Novgorod in the Russian Literature of the XX century: Reality and Myths // The Past Time of Novgorod and of the Novgorod Lands: Proceedings of the Scientific. Conf. 11–13 November 1998. P. 197–199).

Valerov A. V. Novgorod i Pskov: Ocherki politicheskoi istorii Severo-Zapadnoi Rysi XI–XIV vekov (Novgorod and Pskov: Essays on the Political History of North-West Russia in the XI–XIVth centuries). SPb., 2004.

Восток и Запад

Г. Е. Боков

ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЕ МОТИВЫ МОЛОДЕЖНОЙ КОНТРКУЛЬТУРЫ

Исследование теоретических оснований контркультуры сегодня вызывает очевидный научный и общественный интерес. Об этом свидетельствует тот факт, что она становится объектом внимания не только социологов, но и культурологов, философов и религиоведов. Вместе с тем, решительные перемены в изучении данного феномена, связанные с переходом к междисциплинарному анализу, в отечественной историографии еще только намечены, а проблема религиозного преломления контркультуры до сих пор представляется одной из наиболее спорных и наименее разработанных тем. Несмотря на то, что она получала освещение в некоторых, немногочисленных исследованиях, сегодня существуют целый комплекс вопросов, которые настоятельно требуют нового обращения к этой проблеме. Среди них – восприятие дальневосточных религиозных мотивов в современном западном мире и их усвоение массовой культурой, межконфессиональный диалог, межкультурное взаимодействие и интеграция, наконец – новое мировоззренческое самоопределение в условиях глобализации конца XX – начала XXI в. На этом фоне становится все более очевидным, что контркультурные тенденции имели далеко идущие последствия и либо повлекли за собой, либо оказались ярким выражением кардинальных изменений в современной культуре и мировосприятии. Таким образом, сегодня представляется необходимым заново исследовать и по-новому оценить феномен контркультуры 1960-х гг. и его религиозные аспекты.

Причины становления контркультуры непосредственным образом связаны с поиском новых мировоззренческих ориентиров, с религиозно-мистическими исканиями вне христианской Церкви,

с критикой истеблишмента и самих основ западной технократической цивилизации. Отказ от существующей парадигмы, отрицание и переоценка, казалось бы, незыблемых ценностей, безусловно, имеют антропологические и социально-психологические основания. В данном случае мы имеем дело, с одной стороны, с целостным многоплановым явлением, отражающим динамический процесс противостояния статичным общепринятым нормативным структурам. С другой стороны – с механизмом создания новых ценностей, идеалов, теоретических принципов, и интегрирования их в практические формы поведения. Мы можем говорить о контркультуре как о феномене, связанном с формированием новой картины мира, и, рассматривая ее нигилистический пафос, обращаться к подлинным истокам формирования культурных парадигм и новых мировоззренческих ориентиров. Так, если «рождение христианства есть по сути своей контркультурный феномен», то и «отход от христианской культуры предполагает вначале смену ценностных установок» [Гуревич 1998: 323]. Иными словами, контркультура – это знамение грандиозных перемен, а переломные моменты в истории всегда связаны с новыми религиозными запросами. Они характеризуются обострением эсхатологических настроений и обращением к мистицизму, радикальным переосмыслением и даже отвержением господствующей религии, представлением о наступлении новой эры. Именно с этим и связано продолжающееся на протяжении последних десятилетий так называемое «религиозное брожение» (religious ferment) – религиозно-мистический поиск новых ориентиров на фоне популярности дальневосточных мотивов и практик, зачастую интегрированных уже на Западе в новые религиозные движения (см., например: [Walsh 2006]).

Впервые понятие «контркультура» было введено американским социологом и писателем Теодором Роззаком в книге «Создание контркультуры: размышления о технократическом обществе и его молодежной оппозиции», изданной в 1969 г. В ней предпринималась попытка отразить формирование мироощущения американской бунтующей молодежи, выразить основные идеи различных лидеров движения протеста. Роззак определял «контркультуру» как «культурную совокупность того, что радикально расходится с ценностями и нормами мэйнстрима нашего общества» [Roszak 1969: xii], и указывал на подспудно происходящий процесс кардинальных преобразований мировосприятия и форм поведения среди молодежи. Роззак позитивно оценивал этот процесс. Он подчеркивал, что имеет в виду отнюдь не социальную

волну протеста, захлестнувшую США в 1960-е гг., а формирование и утверждение принципиально нового самосознания. По его мнению, именно революция на уровне сознания и обуславливает создание контркультуры, т. е. того «альтернативного объединения» взыскательной молодежи и горстки их взрослых наставников, сплотившихся против «технократического тоталитаризма», которое знаменует рождение новых ценностей и, в конечном итоге, создание нового общества [Ibid.: xii–xii].

Контркультура была выражением религиозно-нигилистических и антиклерикальных тенденций, однако целым рядом христианских наблюдателей и участников, а также некоторыми исследователями, она была распознана как явление религиозное, или, во всяком случае, имеющее религиозные по своей сути предпосылки [Johnson 1971; Leech 1973]. Действительно, в религиозном плане культурная революция представляла собой «в высокой степени своеобразный феномен» [Каграманов 1998: 355]. Роззак отмечал, что в конце 1960-х гг. в США происходит активное обращение к таким «подлинно оригинальным увлечениям», как дзэн-буддизм, психоделики и коммунитарные эксперименты, то есть к разнообразным формам «альтернативного видения» действительности, имеющим мистические коннотации [Roszak 1969: xii]. Контркультура оказалась для всего западного мира явлением исключительным, но обусловленным комплексом особенностей новоевропейской культуры – романтическим бунтарством, брутальным богоборчеством, идейным богоискательством, пантеистическими мотивами. Однако, то, что в 1960-е гг., может быть, более всего бросалось в глаза и казалось абсолютно новым – это получившие широчайшее распространение психоделические практики и дальневосточные религиозные учения. Концептуальным обоснованием подобных феноменов для контркультуры послужила теория эволюции сознания.

Впервые идея о «духовном скачке» человечества была высказана на рубеже XIX–XX вв. и на протяжении последующих десятилетий активно разрабатывалась целым рядом философов, ученых и писателей, а также различного рода теософами и новыми гуру, принимая форму то научной теории, то нового религиозного учения, то социальной утопии. Благодаря стремительному развитию психологии, растущей популярности дальневосточных религий, мистических практик и йогических психотехник, а также химическим открытиям новых препаратов, изменяющих сознание, прежде всего ЛСД, и их быстрому распространению, в 1960-е гг. окончательно оформилась концепция «новых рубежей»,

которая, безусловно, имела свою специфически религиозную окраску. В самых общих чертах она сводилась к представлению о том, что достижение «космического» или «расширенного» сознания уже многократно происходило в истории человечества. Мистики, независимо от того, о какой религиозной традиции шла речь, подобно некоторым поэтам-визионерам и йогинам, а также аборигенам, использовавшим в зависимости от региона то пейотль, то мухомор, в своих духовных практиках выходили далеко за рамки конфессионального догматизма. В мистическом опыте им открывалось то, что было неизвестно всем остальным. Они не просто оказывались причастны к сакральному, – как писали об этом сторонники данной идеи и провозвестники молодежной контркультуры, – они и по своим духовным способностям, и по восприятию подлинной сути вещей, очищенных от ментальных конструктов и рациональных схем сознания, превосходили всех людей.

Впервые эту идею сформулировал Ричард Бёк, автор книги «Космическое сознание» (1901), которая в свое время произвела глубочайшее впечатление на выдающегося психолога Уильяма Джеймса, обратившегося к проблеме религиозного опыта. Бёк утверждал, что «космическое сознание» есть следующая ступень эволюции homo sapiens. В дальнейшем известный мыслитель Олдос Хаксли, познакомившийся с различного рода эзотерическими учениями, ставшими популярными в европейской интеллектуальной среде 1920–1930-х гг., в том числе с психотехническими практиками Георгия Гурджиева и философией Петра Успенского, стал активно развивать эту концепцию. Он обратил пристальное внимание на дальневосточные религии и, познакомившись в 1950-е гг. в США с мескалином, а затем и с ЛСД, начал сопоставлять религиозный опыт с психоделическими переживаниями, что оказало глубокое влияние на одного из лидеров «психоделической революции» Тимоти Лири.

Написанная Лири в соавторстве со своими единомышленниками в начале 1960-х гг. работа «Психоделический опыт: руководство на основе “Тибетской книги мертвых”» была поистине уникальна. «Бардо Тодол», по его мнению, следует использовать во время психоделических сессий для того, чтобы «направлять и контролировать свое пробужденное сознание на пути к достижению особого уровня понимания, которое называют освобождением, озарением или просветлением» [Лири, Метцнер, Олперт 2003: 14; Leary 1968]. Из нее становилось ясно, что дальневосточные техники приводят к тому же «подлинному освобождению», которое достигается через ЛСД-практики, или, во всяком

случае, психоделический опыт приближает нас к религиозному. Но для того, чтобы знать, как именно действовать и ориентироваться в трансперсональной реальности, следует осмыслить существующие руководства, такие как «Тибетская книга мертвых» и «Дао дэ цзин», в качестве психологических карт, позволяющих должным образом проводить психосессии. В конечном счете, речь шла об архетипах бессознательного, о том, что «"Бардо Тодол" глубоко психологична, в то время как наши философия и богословие до сих пор пребывают на средневековом, допсихологическом уровне» [Лири, Метцнер, Олперт 2003: 28].

Обращение контркультурной молодежи к дальневосточным религиозным учениям было созвучно критике западной технократической цивилизации, и в этом случае оно оказывалось своего рода духовной альтернативой. Технократия, писал Роззак, – это «не просто структура власти», а выражение «великого культурного императива». Она базируется на идеалах «технократического рая», таких как гипертрофированные Разум, Реальность, Прогресс и Знание, с приспособленным для их утверждения «редуктивным гуманизмом» и верой в безграничность человеческих возможностей, направленных на покорение природы [Roszak 1969: xiv]. Их воплощение в жизнь, как полагали теоретики контркультуры, происходит в форме насильственного утверждения «Системы», знаменующей собой механизм контроля и подчинения, подавления и господства. По их мнению, бороться с Матрицей с помощью навязанных ею же политических методов бесперспективно и опасно. Технократия – это «ёмкая губка», способная впитать невероятное количество всевозможных недовольств и волнений, зачастую еще до того, как они примут какой-то определенный вид [Ibid.]. Таким образом, для контркультуры существовал только один способ избежать этой гибельной тотальности – «выпасть» из Системы или, как писал Роззак, «прорваться к трансцендентному», причем понимаемому весьма своеобразно. По сути, речь шла о неком «исконном религиозном опыте» или о специфически понимаемой «религиозности», априори присущей любому человеку.

В течение десятилетий, предшествовавших появлению американской контркультуры, о необходимости отказа от рационального, безусловно, уже говорили – и философы различных направлений, и представители богемы. Однако интересным здесь представляется то, что с иррационализмом была связана и критика как институционального христианства, так и христианской картины мира самой по себе. Иудео-христианское миропонимание, – писал Алан Уоттс, бывший англиканский священник, ставший миссионером дзэн-буддизма в США и одним из лидеров контркультуры, – в своей основе пронизано рациональностью и авторитарностью, «моральной необходимостью и желанием утвердить свою правоту» [Watts 1960: 333]. По его мнению, в противоположность этому в дзэн-буддизме «открывается совершенно новый взгляд на мир, способный коренным образом преобразить всю нашу культуру, в которой духовное и материальное, сознательное и бессознательное безнадежно расколоты». По словам Уоттса, «в глубине души мы ощущаем неясное беспокойство по поводу искусственности или "противоестественности" как христианства с его разумной упорядоченной космологией, так и технического прогресса с его устойчивой тенденцией механизировать природный мир, и отчуждением человека от этого мира» [Ibid.: 332, 333].

В буддизме западную молодежь привлекала принципиальная недогматичность и толерантность, отсутствие единой религиозной институциональной организации и претензий на религиозный эксклюзивизм, что принципиально отличало буддизм от христианства. Современный буддизм как многообразие различных школ и направлений, не имеющих единой трактовки учения, полностью отвечал запросам контркультуры. При этом, утверждаясь на Западе, буддизм все более становится нетрадиционным. Исконные буддийские понятия, будучи адаптированы западным сознанием, размывались и теряли свою специфику. Этот процесс был связан с несколькими важными тенденциями, определившими становление контркультуры и ее религиозные запросы.

Прежде всего, усвоение восточных мотивов было подготовлено своего рода «интеллектуальным мистицизмом», т. е. постепенной популяризацией основных идей различных эзотерических обществ, начиная с появления «Теософского общества» Е. Блаватской в 1875 г. Восприятие всех этих многочисленных учений в 1960-е гг. и потеря ими «эзотерической прерогативы» в ходе размывания границ между ними оказывается подлинным основанием религиозно-философского эклектизма контркультуры. Именно через призму этих течений проходил подготовительный этап знакомства с Востоком, что было преддверием активного обращения к буддизму и техникам медитации, к различным формам мистицизма и другим «альтернативам» так называемому «христианскому мэйнстриму». Как писал Т. Роззак, необходимо выявить некий «исконный религиозный импульс» или «старый Гносис», который был некогда «выхолощен из нашей культуры» и теперь вновь прорывается на свет [Roszak 1972: xx]. Именно этим,

по его мнению, и объясняется «многообразие религиозной восприимчивости» и интерес, пробужденный «оккультным или мистическим опытом» на рубеже 1960–1970-х гг.

Безусловно, то новое, что привносит собой контркультура – это ЛСД и обращение к Дальнему Востоку, вследствие чего происходит окончательное размывание конфессионального самосознания. По мнению Элиаде, происходит реверсия по направлению к «космической религии», «исчезнувшей после победы христианства» и сохранившейся «только в среде европейского крестьянства», т. е. «возвращение к сакральному характеру жизни и природы» [Элиаде 2006: 18]. Наиболее показательно в этом плане появление движения «New Age», сформировавшееся в 1968 г. Основной контркультурный пафос, выраженный здесь в псевдорелигиозной форме, был связан с представлением о наступлении «Эры Водолея» – новой эпохи, в которой «конфликтность Рыб», т. е. привнесенное христианством (или в христианство) противоречие между духом и материей будет устранено. На основе синтеза мудрости Востока и Запада появится новая «духовная философия», что и ознаменует прорыв на новый уровень сознания, как полагали лидеры контркультуры. Дальневосточные мотивы становились популярны на фоне концепции «революции сознания» и принципиально важной составляющей концепции «раскрепощения сознания». С помощью музыки и танца, психоделических практик, религиозных психотехник или какими-либо иными способами «освобождения» необходимо было изменить свои рациональные установки.

Такова была, в самом общем виде, концепция «нового мистицизма». Одним из ее основоположников был Норман Браун, который находил истоки нового мировоззрения в мистике «дионисийских провидцев», к которым относил У. Блейка, Ф. Ницше, Я. Бёме, обращаясь также и к дальневосточным мотивам, и к «Откровению» Св. Иоанна [Braun 1959: 308]. Подобные идеи в 1960-е гг. стали очень популярны. О мистицизме и религиозном опыте в то время говорили буквально все – представители академической религиоведческой и востоковедческой среды, христианские теологи и апологеты дзэн-буддизма, битники и участники новых религиозных движений и «эзотерических» практик [Боков 2009б].

Религиозно-мистические поиски были всегда характерны для богемной среды. В США предтечами американской контркультуры явились битники – бунтари «разбитого поколения», особенно полюбившие дзэн-буддизм как способ «мгновенного освобождения». Их увлечение

имело множество последствий. Так, например, в 1950-е годы они собирались организовать в США собственную духовную школу («садхану»). Хотя организаторские навыки были им совершенно чужды, эти идеи становились все более и более популярны: ведь к тому моменту послевоенная Америка оказывается местом настоящего паломничества, или, точнее, пересадочной станцией по пути «на Восток».

В Америке всегда было много эмигрантов из Азии, но в середине XX в. ситуация кардинально меняется. Во время Второй мировой войны одни потеряли надежды на возвращение, как, например, оказавшиеся интернированными в США японцы, а другие после войны бежали в Америку, спасаясь от установления диктаторских режимов. Если до войны к привнесенным им религиям в широкой общественности относились по большей части с недоверием, то в послевоенные годы усвоение и адаптация буддизма, особенно в его японском варианте – дзэн-буддизма, происходило невероятно быстрыми темпами, о чем писал известный религиовед японского происхождения Джозеф Китагава [Kitagawa 1968б: 199]. Этому способствовали и миссионеры, особенно те, кто был знаком с западной философской мыслью. Во многом благодаря одному из таких деятелей, японскому буддологу Дайсэцу Судзуки, Америка и весь англоязычный мир получили о буддизме достоверную информацию «из первых рук». Его многочисленные книги были невероятно популярны. В них он показывал различия и сходства духовного мира представителей западной и дальневосточной культур, противопоставляя дзэн как форму восточного мистицизма западному рационализму и сопоставляя его с христианским мистицизмом, как, например, в работе «Христианский и буддийский мистицизм» [Suzuki 1957]. В свете утверждения идеи об универсальности трансперсонального опыта-переживания (сатори) и на фоне формирования концепции homo religiosus М. Элиаде, призывавшего к активному изучению религий Востока, эта книга пришлась как нельзя кстати.

Выраженные в интеллектуальной среде и быстро ставшие популярными, как и само сравнительное религиоведение, мотивы встречи Запада и Востока, были быстро восприняты лидерами и теоретиками контркультуры, многие из которых были и сами выходцы из академических кругов. Что же касается богемной среды, то здесь сыграли свою роль попытки битников найти в буддизме определенные коннотации со своими брутальными настроениями и использовать буддийские мотивы в целях обоснования своего рода «рюкзачной революции», о которой писал Джек Керуак. Его роман «Бродяги Дхармы»

[Керуак 2002], появившийся в 1958 г., т. е. практически в одно время с упоминавшейся работой Д. Судзуки и спустя несколько лет после издания О. Хаксли эссе «Двери восприятия», вскоре стал одним из символов новых идеалов. Написанный в период формирования движения и самой концепции «битничества», он действительно оказался на тот момент одной из ярчайших форм популяризации буддийских мотивов на западе. С одной стороны, в нем могли видеть выражение подлинно буддийского учения [Levering 2004: 7], с другой, «битнический дзэн» был эклектичным построением, о чем критически отзывался уже А. Уоттс [Watts 1960]. Но для контркультуры он стал знаком «выпадения» из Системы, олицетворением «подлинной свободы».

Дзэн-буддизм, наряду с возникшими на основе индуизма такими движениями, как «Сознание Кришны» и «Трансцендентальная медитация», стал особенно популярен на Западе в период формирования нового мироощущения, новых ценностей, нового образа жизни американской молодежи, сплотившейся против «технократического тоталитаризма». В этом смысле обращение к дальневосточным религиям и средствам изменения сознания контркультурой воспринималось как знамение «выхода» за пределы «рационального», приобщения к «универсальному» мистическому опыту. Эти тенденции во многом определялись поиском новых мировоззренческих ориентиров вне христианской церкви, критикой истеблишмента и традиционной картины мира. Как утверждали лидеры американского движения протеста, христианство оказалось буквально «спаяно» с основаниями технократической цивилизации. Именно в ортодоксальном и институциональном христианстве, по их мнению, было заключено зерно того «гибельного» рационализма, результатом которого стало появление техногнозиса. Подобные идеи высказывали и представители радикальной теологии – влиятельного направления в рамках современного протестантизма, складывавшегося в 1960-е гг. в США. На это указывали и некоторые христианские сторонники контркультурного движения, видевшие в нем подлинное обновление традиции. На этом фоне идеи о том, что «Царствие Божие внутри нас», становятся созвучны психоделическим мотивам, которые раскрываются через обращение к дальневосточной и прежде всего – к буддийской тематике. В процессе «революции сознания», утверждают лидеры контркультуры, будет преодолен заложенный в иудео-христианской традиции «раскол» между трансцендентным и имманентным, между макро- и микрокосмосом, между человеком и окружающим миром. Но к этой идее обращаются и различные представители протестантских деноминаций, а также некоторые теологи академической ориентации, утверждающие, что подлинное, истинное христианство не имеет ничего общего с секулярными идеями автономной личности, истории и всего того, что было «привнесено» в христианство впоследствии. Что же касается категории трансцендентного Бога, то она преодолевается в мистике, понимаемой здесь как «слияние» с Абсолютом, что находит коннотации с некоторыми восточными традициями [Боков 2008б]. К тому моменту учение Свами Прабхупады, который должен был передать Западу великие знания Востока, также уже давало свои плоды.

Таким образом, феномен контркультуры был связан с новым пониманием религии и религиозного опыта, с новыми религиозными и мировоззренческими запросами со стороны молодежи. Обращение к Дальнему Востоку в этой связи весьма показательно. В ходе формирования новых ценностных и мировоззренческих установок происходило радикальное переосмысление западной традиции. На этом фоне дальневосточные религиозные концепции и психотехники, как и психоделические практики, воспринимались как альтернативные способы видения мира и отношения к существующей действительности. Со временем, в ходе интеграции контркультурных тенденций, основные категории нетеистических религий становятся составляющими современного массового сознания.

Литература

Боков Г. Е. Восточный мистицизм и христианский теологический эклектизм: новое понимание религии // Толерантность и интолерантность в современном обществе: Восток – Запад: Материалы международной научно-практической конференции / Под науч. ред. И. Л. Первовой. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008 (б). С. 340–349.

Боков Г. Е. Изучение религиозных традиций Дальнего Востока в американской академической среде на рубеже 1950–1960-х гг. // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009 (б). С. 602–608.

Боков Г. Е. Молодежная контркультура в США 1960-х гг.: мистицизм и «радикальное» христианство // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сб. материалов Второй международной научной конференции / Под ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2009 (а). С. 133–143.

Боков Г. Е. Проект «христианского атеизма» как радикальная теологическая репрезентация контркультурных тенденций // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2008 (а). № 30 (67). С. 47–50.

Гуревич П. С. Контркультура // Культурология. XX век. Энциклопедия: В 2 т. / Под ред. С. Я. Левита. Т. I. СПб.: Алетейя, 1998. С. 322–324.

Каграманов Ю. М. Культурная революция // Культурология. XX век. Энциклопедия: В 2 т. / Под ред. С. Я. Левита. Т. I. СПб.: Алетейя, 1998. С. 352–357.

Керуак Д. Сатори в Париже. Бродяги Дхармы. Романы / Пер. с англ. М.: Аналитик-Пресс, 2002.

Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р. Психоделический опыт: руководство на основе «Тибетской книги мертвых» / Пер. с англ. Львов: Инициатива, Киев: Ника-Центр, 2003.

Элиаде М. Ностальгия по истокам. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006.

Brown N. O. Life against Death: the Psychoanalytical Meaning of History. Middletown: Wesleyan University Press, 1959.

Johnson R. L. Counter Culture and the Vision of God. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1971.

Kitagawa J. M. The Making a Historian of Religion // Journal of American Academy of Religion (1968). № 9. P. 192–202.

Leary T. The Politics of Ecstasy. New York: Putnam, 1968.

Leech K. Youthquake: the Growth of a Counter-Culture through Two Decades. London: Sheldon Press, 1973.

Levering M. Jack Kerouac in Berkeley: Reading the Dharma Bums as the Work of a Buddhist Writer // Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies. Third Series, Number 6, Fall 2004. P. 7–26.

Roszak Th. The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition. New York: Doubleday & Company, Inc., Garden City, 1969.

Roszak Th. Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society. New York: Doubleday & Company, Inc., Garden City, 1972.

Suzuki D. T. Mysticism Christian and Buddhist. New York: Harper & Brothers Publisher, 1957.

Walsh M. The Religious Ferment of the Sixties / Ed. by H. McLeod. Cambridge: University Press, 2006.

Watts A. Beat Zen, Square Zen and Zen // The World of Zen: An East-West Anthology / Compiled, Edited, and with an Introduction by N. W. Ross. New York: Vintage Books, 1960. P. 331–340.

В. А. Васильченко

ГРЕЧЕСКИЕ АРТИКУЛЯЦИИ БУДДИЙСКОГО СИЛЛОГИЗМА

В XIX–XX веках интерес к доказательству исторических имплантаций буддийских религиозно-философских сюжетов в западную культурную ткань приобрел среди европейских интеллектуалов широкие масштабы. Причиной тому служит и образовавшийся дефицит собственных базовых смыслосодержащих ценностей, и естественная потребность в поиске новых методологических инструментов, дающих дополнительные опции при конструировании картины стремительно меняющейся реальности. Интерес этот нередко носил и носит маргинальный и выхолощенный характер, что до определенной степени дискредитирует сами попытки компаративистских исследований в данном направлении. Тем не менее, возможности эффективного сопоставления идеалов и норм из культурных фондов Востока и Запада далеко еще не истощены, по крайней мере, в части изучения особенностей формирования такого, казалось бы, исключительно европейского мировоззренческого феномена, как скептицизм.

Скептицизм в популярной литературе принято относить к интеллектуальным продуктам западной культуры, к традициям, характеризуемым рациональностью и вниманием к формально-логической аранжировке дискурса. Аргументация позднего представителя античной скептической школы, Секста Эмпирика, внешне легко расслаивается на схемы, заполненные однообразными дедуктивными связями и узлами. Однако более пристальное рассмотрение обнаруживает в ней нерастворимые смысловые примеси – результат высевания культурного материала из предшествующих исторических эпох. Компаративистский анализ трудов Секста Эмпирика и некоторых доктринальных текстов махаянского буддизма позволяет осторожно говорить о существовании суггестивных нитей между восточным религиозно-философским мировоззрением и мировоззрением собственно скептическим.

Проблема сравнительного изучения философского наследия Востока и Запада является сквозной проблемой философской компаративистики, начиная с XIX в., с работ пионеров научной индологии У. Джонса, А. Г. Анкетиль-Дюперрона, Ф. Шлегеля и других, занимавшихся раскладкой и упорядочиванием индо-европейских дискурсивных параллелей. Исторически инвариантным здесь было сопоставление философских школ в рамках миграционной теории, предполагавшей

перекрестное движение концепций, нарративов, образов, метафор с их последующей адаптацией к новой культурной среде. Данное сопоставление касается, в том числе, и происхождения специальной логической теории, – силлогистики, – основы которой были заложены в трудах Аристотеля. Поскольку в Индии в ряде философских школ конструировались собственные силлогизмоподобные схемы умозаключения, У. Джонс предположил, что ученик Аристотеля и участник походов Александра Македонского Каллисфен, найдя в Индии уже разработанную логику, мог передать ее Аристотелю [Шопенгауэр 1993: 182].

Современная история логики признает маловероятным перемещение столь крупногабаритной и тяжеловесной теории, как аристотелевская силлогистика, из Индии в Грецию: слишком много асимметричных по отношению к индийской логике частей содержится в учении Стагирита. Однако применительно к так называемому квази-силлогизму Секста Эмпирика решение вопроса о возможности культурной инфлюации извне выглядит значительно более сложным и неоднозначным.

Исследования развития формы простого категорического силлогизма обнаруживают ряд неясностей, связанных с частичной переработкой аристотелевского силлогизма у позднего представителя скептической школы – Секста Эмпирика. Как указал еще Я. Лукасевич, традиционный образец силлогистического рассуждения («Все люди смертны, Сократ – человек, следовательно, Сократ смертен») не является аутентичным выражением аристотелевского силлогизма, поскольку отличается от него в двух логически существенных пунктах. Во-первых, посылка «Сократ – человек» – это единичное предложение, потому что его субъект «Сократ» – единичный термин. Аристотель же не вводит в свою систему единичных терминов или посылок. Во-вторых, ни один силлогизм первоначально не формулировался Аристотелем как вывод; у него все они являются импликациями, содержащими конъюнкцию посылок в качестве антецедента и заключение в качестве консеквента [Лукасевич 2000: 33–34]. Данный силлогизм правильнее было бы назвать секстовым, поскольку в идентичной форме (с заменой понятия «смертный» понятием «живое существо») он встречается у Секста Эмпирика [Секст Эмпирик 1976: 294].

Каковы перспективы последовательного решения проблемы происхождения квази-силлогизма Секста Эмпирика на основе философского обобщения данных по греческой и индийской логике? Современная компаративистика, а также некоторые тенденции в теории

силлогизма дают толчок развитию связи между представлением схем дедуктивного вывода у античных скептиков и логическим учением буддизма. В свое время в рамках философии эта проблема была поставлена А. М. Френкианом.

А. М. Френкиан обнаружил важное текстуальное совпадение, которое касается использования Секстом Эмпириком при установлении дихотомии напоминающего и указывающего знака оборота «нет дыма без огня». По словам Секста, напоминающим знаком называется тот, который ведет нас к воспоминанию о том, что наблюдалось вместе с ним и теперь не представляется очевидным, как, например, обстоит дело с дымом и огнем. Напоминающий знак заверен жизнью, ибо всякий, кто видит дым, считает, что указан огонь [Там же: 280]. Комментируя секстовский оборот «нет дыма без огня», А. М. Френкиан замечает, что «мы встречаем эту формулу четыре раза у Секста Эмпирика и нам неизвестно, чтобы она существовала у других греческих авторов», при том, что «в Индии формула “нет дыма без огня” – одна из наиболее популярных и распространенных философем» [Frenkian 1957: 49–50].

Действительно, в Индии данный образ является школьным, учебным примером правильного логического вывода. Он встречается и в «Ньяя-сутрах» Готамы и у крупнейшего представителя буддийской логики Дигнаги. Анумана (логический вывод) Дигнаги выглядит следующим образом:

1. Всюду, где есть дым, есть и огонь, как в очаге.
2. А здесь есть дым.
3. Следовательно, здесь есть и огонь [Канаева, Заболотных 2002: 239].

Между силлогизмами Секста Эмпирика и Дигнаги можно провести следующую важную параллель. Силлогизм Секста основан на употреблении единичного термина (им является субъект меньшей предпосылки – меньший термин силлогизма). Что касается буддийского силлогизма, то он неизменно имел единичную меньшую посылку. В то же время в аристотелевской силлогистике, как показал Я. Лукасевич, единичным посылкам места нет.

Оспаривая мнение Я. Лукасевича о том, что Аристотель при построении своей логики не принимает во внимание единичные термины, некоторые исследователи все же находят в «Аналитиках» примеры силлогизмов с единичными терминами [Там же: 242]. Действительно, Стагирит пишет, что «если А говорит о Б, а Б – о В, могло бы казаться, что при таком отношении терминов силлогизм возможен, однако от-

сюда не получается ни чего-то необходимого, ни силлогизма. В самом деле, пусть А обозначает быть всегда, Б – мыслимый Аристомен, а В – Аристомен. В таком случае будет истинным, что А присуще Б, ибо мыслимый Аристомен существует всегда, но и Б присуще В, ибо Аристомен есть мыслимый Аристомен. Однако А не присуще В, ибо Аристомен преходящ» [Аристотель 1978: 186–187]. Аристотель рассматривает данный силлогизм как ошибочный и указывает на причину этой ошибки: большую единичную предпосылку мы неверно полагаем общей, поскольку утверждение «это присуще этому» почти ничем не отличается от утверждения «это присуще всему этому» [Там же: 187]. Таким образом, Я. Лукасевич совершенно прав, когда указывает, что при построении своей логики Аристотель не принимает во внимание единичных терминов. И совершенно не важно, по какой причине он это делает, потому ли, что единичные термины не могут быть предикатом истинного предложения[1], или потому, что просто не успел разработать сингулярное расширение своей силлогистической системы [Там же: 22]. Тем удивительнее видеть у Секста Эмпирика в качестве примера перипатетического силлогизма формулу с единичным субъектом в меньшей посылке.

Кроме того, критика Секстом перипатетических силлогизмов связана с употреблением их в форме энтимем, что копирует модификацию схемы вывода в ходе полемики буддистов с найяиками о членах силлогизма. Рассматривая рассуждение «Сократ – человек; всякий человек – животное; значит, Сократ – животное», Секст Эмпирик отмечает, что если за мыслью «что-нибудь является человеком» следует и то, что он животное, и вследствие этого будет истинной посылка «всякий человек – животное», то, когда говорится, что Сократ – человек, выводится вместе с этим и то, что он животное, так что достаточно такого соединения «Сократ – человек; значит, Сократ – животное», – и посылка «всякий человек – животное» оказывается излишней [Секст Эмпирик 1976: 294]. Здесь Секст Эмпирик редуцирует простой силлогизм к энтимеме, сокращая большую посылку как логически чрезмерную.

В то же время история развития индийской логики характеризуется повышением компактности силлогизма и выпадением избыточных посылок. Наглядные схемы разработанного в рамках школы ньяя пятичленного силлогизма встретили сильную критику со стороны буддийских логиков, посчитавших, что необходимыми для доказательства

[1] Я. Лукасевич предполагал, что ход мыслей Аристотеля был именно таким [Лукасевич 2000: 41].

являются только три члена (две посылки и заключение) и предложивших более прогрессивный по внешности трехчленный силлогизм. Финальной стадией эволюции формы индийского силлогизма стало разделение Дигнагой умозаключения на два вида: «вывод для себя» (двухчленный) и «вывод для других» (трехчленный). «Вывод для других» есть не что иное, как уже представленная выше анумана Дигнаги. Что касается «вывода для себя», то он имеет следующий облик: «Здесь есть огонь, так как есть дым» [Канаева, Заболотных 2002: 231]. Очевидно, что «вывод для себя» представляет собой не что иное, как энтимему, выполненную по первой фигуре простого силлогизма путем сокращения большей посылки («всюду, где есть дым, есть и огонь»).

Таким образом, скептические и буддийские нарративы формально-логического профиля показывают спорадическое попарное сходство между собой как в эксплицирующих логический вывод примерах, так и в приемах технической обработки силлогизма. Во-первых, формула «нет дыма без огня», являющаяся образцом правильного умозаключения в индийской логике, встречается в античности, по-видимому, только у скептиков, в текстах Секста Эмпирика. Во-вторых, Секст Эмпирик в качестве иллюстрации перипатетического силлогизма приводит силлогизм с единичным меньшим термином, что типично именно для силлогизмов, конструировавшихся в рамках индийской логической традиции, в то время как в силлогистике Аристотеля единичные термины исключались из рассмотрения. Наконец, и у Секста Эмпирика, и у буддийских логиков энтимема фигурирует в качестве элемента критики формы силлогизма, экспонируемого конкурирующей традицией – в случае Секста перипатетической, в случае буддистов – традиции школы ньяя.

Разумеется, говорить о мономорфности скептического и буддийского дискурсов хотя бы в их логической части невозможно. Скажем, у скептиков энтимема выступает атрибутом деструкции аргументационных практик в догматической философии, в то время как у буддистов ее появление связано с естественными тенденциями механизации вывода и презентационным обновлением дизайна силлогизма. Наметить какую-либо систему в греко-буддийских дисперсных связях на сегодняшний момент весьма затруднительно. Однако общее сопоставление античного скептицизма и буддизма махаяны показывает, что их сходство не сводится только к сходствам в силлогистическом репертуаре средств доказательства, но охватывает концептуальные основы дискурса [Frenkian 1957], что дает возможность говорить если

и не о семейной преемственности между буддийским силлогизмом и квази-силлогизмом Секста Эмпирика, то о генетическом восхождении обеих схем логического вывода к общему прототипу. И скептицизм, и буддизм махаяны характеризуются критической направленностью по отношению к умозрительному теоретизированию, их рефлексивные стратегии и рекомендуемые модели поведения ориентированы на опыт, практическую пользу и деконструкцию метафизических механизмов рассудка. Элементы скепсиса пронизывают буддизм махаяны, поскольку его доктринальные и экзегетические тексты («Алмазная сутра», «Сутра сердца», «Коренные строфы о срединности» Нагарджуны и др.) являются кодексами полемических упражнений и не представляют философской точки зрения. Согласно Э. Конзе, цель диалектики Нагарджуны заключалась вовсе не в том, чтобы прийти к некоему законченному и определенному утверждению, а в том, чтобы уничтожить все мнения и свести все положительные убеждения к абсурду [Конзе 2003: 182]. Как пишет современный исследователь мадхьямаки В. П. Андросов, «для мадхьямика хороша и правильна лишь та логика, посредством которой верующие интеллектуалы докажут себе недействительность, ненужность и вредность (в целях «спасения») дискурсивного мышления» [Андросов 2006: 198]. Е. А. Торчинов отмечает, что «буддийская философия относилась самими буддистами к области “искусных средств”, “уловок” бодхисаттвы… она может способствовать обретению мудрости, но сама не может быть мудростью» [Торчинов: 122–123].

Настоящая попытка дать свод общих логических черт скептицизма и буддизма махаяны остается всего лишь попыткой в сравнении с огромным объемом задачи. Речь шла только о предварительном анализе отдельных параллельных чтений, решает же проблему сплошное обследование материала, которое остается делом будущего. В качестве предварительной гипотезы происхождения квази-силлогизма Секста Эмпирика (и, на более широком уровне, скептицизма в целом как рефлексивного идеала и методологической нормы) можно предложить тезис о том, что последовательная коррекция аристотелевского силлогизма со стороны индийской логики привела к такому видоизменению перипатетического силлогизма у Секста, которое можно считать его новой редакцией. При этом режим синтеза, сопровождавшийся преобладанием местных, греческих вариаций, неизбежным сокращением питающего дискурса и выпадением отдельных его звеньев, сообщил подвижность формирующейся структуре скептического нарратива.

Литература

Андросов В. П. Учение Нагарджуны о Срединности. М.: Восточная литература, 2006.

Аристотель. Первая Аналитика // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. Т. II. М.: Мысль, 1978.

Канаева Н. А., Заболотных Э. Л. Проблема выводного знания в Индии. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников. М.: Восточная литература, 2002.

Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. СПб.: Наука, 2003.

Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. Биробиджан: Тривиум, 2000.

Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1976.

Торчинов Е. А. Философия буддизма махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания // *Шопенгауэр А.* Сочинения: В 2 т. Т. I. М.: Наука, 1993 г.

Frenkian A. M. Scepticismul grec si filozofia Indiana. Bucuresti: Academiei Republicii populare Romine, 1957.

М. Г. Дьякова

ВОСТОК В ЖИВОПИСИ ФРАНЦУЗСКИХ ИМПРЕССИОНИСТОВ

Процесс взаимопроникновения западной и восточной культурных традиций становится одной из главных доминант развития западноевропейской культуры на рубеже XIX–XX веков. Преодоление гипертрофированного рационализма в европейском сознании, формирование иного мироощущения, потребность в ассимиляции чужого опыта, в обогащении собственной культуры, в осознании своего места в общемировом контексте, в поиске и выборе новых ориентиров для дальнейшего пути привели к появлению новых форм жизнедеятельности, инноваций в искусстве, к появлению оригинальных философских концепций.

Художественная культура, наиболее чутко реагирующая на малейшие изменения в жизни людей, отзывается на них собственными изменениями. Художник никогда не бывает свободен от общества, в котором живет, внося в свои произведения эстетические представления

и убеждения, воспитанные всей его жизнью. Как сказал А. Матисс, «все художники несут на себе печать своего времени, но великие художники отмечены ею глубже» [Матисс 1993: 43]. Искусство становится полем исследования, экспериментирования, привлечения опыта иных культур, заимствования. Но это не процесс заимствования формальных приемов, сложившихся в иных, неевропейских, художественных практиках, а творческое усвоение иного мироощущения. Восприятие и переживание в поисках новой образности все больше обращаются к опыту восточных культур. Художественные, религиозные, эстетические, нравственные, философские ценности Востока в XIX в. расширили интертекстуальное поле западноевропейского искусства.

Романтизм раздвинул горизонты искусства, введя в его поле зрения сокровища фольклора, историческое прошлое, пока еще мало знакомые европейцам миры Востока, открыл неисчерпаемую сложность человеческой души, дал волю чувству и воображению, развил и обогатил поэтику гротескного, причудливого, фантастического. *Реализм* продекларировал обязанность художника передавать нравы, идеи, облик своей эпохи. Источником вдохновения для реалистов стал окружающий их мир, в котором культурные ценности Востока присутствовали как реалии этого мира. Художественная культура Запада утратила былую одномерность, обусловленную рамками европоцентристского мировоззрения. Она стала дробной, отчасти приняв в себя и опыт мироощущения других культур, отчасти отреагировав на консерватизм собственной культуры, что впоследствии приобрело еще более масштабные размеры, ибо распространилось не только на художественную, но и на всю западную культуру. В художественной культуре произошла смена парадигм, одним из последствий чего стало разнообразие художественных течений и направлений, с которыми европейское искусство вошло в XX век.

Импрессионизм как художественное направление во французском изобразительном искусстве второй половины XIX – начала XX в., стал продолжателем и романтических, и реалистических эстетических принципов. Термин «импрессионизм» происходит от французского «impression» – впечатление, и возникновение его в известной степени случайно. На открывшейся в Париже 15 апреля 1874 г. выставке независимых художников в числе других работ экспонировалась картина Клода Моне «Впечатление. Восход солнца», которая и дала повод критику Луи Леруа назвать «импрессионистской» саму выставку, а затем и творческую манеру, характеризовавшую полотна группы молодых

французских художников: Клода Моне, Пьера-Огюста Ренуара, Камиля Писсарро, Эдуарда Мане, Эдгара Дега, Поля Сезанна, Альфреда Сислея, Берты Моризо.

Сформировавшись на сломе общественно-исторических эпох, импрессионизм отразил наиболее характерные моменты своего времени, изменив представления о месте и роли искусства в сознании современников, повлияв на дальнейший ход развития не только живописи, но и музыки, скульптуры, литературы. Искусство этих молодых художников стало, по словам А. Д. Чегодаева, «очень нужным двадцатому веку», когда небывало увеличилось количество точек соприкосновения разнообразных культурных миров, переместив доминантные события из устойчивых монокультурных центров в пограничные области взаимодействия культур.

В многочисленных исследованиях, посвященных творчеству французских художников-импрессионистов, восточное влияние никогда не рассматривалось как конкретный стилеобразующий фактор, хотя, как отмечает Д. Ревалд, восточное искусство в целом и японские гравюры в частности были одной из тем, представлявших для французских импрессионистов большой интерес [Ревалд 1995: 127].

Во многом это обусловлено спецификой западного, рационалистического типа восприятия, при котором отсутствие или малое количество работ на восточную тему воспринимается как показатель отсутствия у художников интереса к ней. Но фиксация лишь внешней, предметной формы, без проникновения в суть главного импрессионистского *принципа впечатления,* требующая от зрителя «сопереживания», «соучастия», «сотворчества», не дает полноты восприятия их творчества. «Я не люблю, когда произведение искусства подают на блюде», – говорил О. Ренуар [Ренуар 1970: 178]. Многозначность и недосказанность художественного образа в импрессионизме явно перекликается с японской традицией.

Влияние Востока в живописи импрессионистов нужно искать не во внешней атрибутике их картин, а в тех эстетических принципах, которые «изменили угол зрения» молодых художников. Произведенный импрессионистами «переворот в манере чувствовать и видеть» [Вентури 1958: 78] невероятно усилил изобразительные и выразительные возможности искусства. Новый подход к реальности, основанный на принципе «впечатления», повлек за собой открытия в области живописной, литературной, музыкальной техник, изменил образный строй искусства, расширил палитру чувств и настроений, доступных для

передачи средствами искусства. Но самое главное, импрессионизм открыл дорогу творческому самовыражению мастера, освободив его от каких бы то ни было норм и канонов в искусстве, поставив во главу угла ценность индивидуального видения художника.

Еще одной причиной, по которой фактор восточного влияния оказался «незамеченным», стало отсутствие у художников данного направления оформленной философско-эстетической концепции творчества. В отличие от романтиков и реалистов, концептуально провозгласивших свои стилеобразующие принципы, импрессионисты сознательно избегают любой констатации, определенности, законченности. Верные принципу впечатления, они стремятся к изображению первого, свободного от посторонних влияний, эмоционального состояния, вызванного наблюдением за натурой, стараются сохранить и передать это состояние, не переходя на логико-понятийную ступень процесса познания – и в этом также чувствуется связь с глубокой символичностью восточной эстетики.

Знакомство молодых французских художников с восточной культурой началось еще в 1856 г., когда друг Э. Дега, французский гравер Бракмон обнаружил небольшой томик Хокусая, который использовали для упаковки фарфора. Он долгое время носил его с собой и всем показывал. В открытой в 1862 г. лавке восточных товаров мадам Дезой многие художники покупали фарфор, восточные костюмы, гравюры, веера. В портрете Э. Золя, написанном Э. Мане, рядом со столом писателя висят две японские гравюры. Безусловно, это была дань моде.

В 1872 г. друг Э. Мане, журналист, один из основателей антиимперской газеты «Tribune» Т. Дюре посетил Японию, Китай, Яву и Индию. Его впечатления от поездки, предметы искусства, привезенные из восточных стран стали для импрессионистов дополнительным источником творческого вдохновения.

У каждого художника складывались свои, особые отношения с восточным искусством. Например, П. Сезанн им просто не интересовался. О. Ренуара мало привлекали японские гравюры. Он в этот период находился под большим впечатлением от восточных сюжетов Э. Делакруа и находил в одалисках и алжирских сценах этого художника больше взволнованности и более богатую цветовую гамму, чем у японцев. В 1870 г. он пишет «Одалиску» («Алжирская женщина»), а в 1872 г. – «Гарем» на Монмартре» («Парижанки в костюмах восточных женщин»). К. Писсарро, напротив, был склонен восхищаться техническим совершенством японских гравюр, будучи особенно заинтересован в разнообразии приемов графического искусства. Что же касается К. Моне, то он, по-видимому, увлекался японскими гравюрами еще в Гавре, примерно в то же время, когда Бракмон открыл их в Париже. Моне говорил впоследствии: «Утонченность их вкуса всегда нравилась мне, и я признаю их эстетику, основанную на намеках, их умение вызвать представление о предмете одной лишь тенью, представление о целом посредством фрагмента» [Marx 1914: 292]. Э. Мане особенно восхищала монохромная японская гравюра. Он любил утверждать, что для него «свет представляется таким единым, что одного тона достаточно для его передачи, и что предпочтительнее, даже если это кажется грубым, резко переходить от света к тени, чем нагромождать оттенки, которых глаз не видит и которые ослабляют не только силу света, но и окраску теней, подлежащую выявлению» [Proust 1913: 31–32].

Но, пожалуй, больше всех интересовался японскими гравюрами Э. Дега. На него произвел сильное впечатление их графический стиль, тонкое использование линии, их декоративные качества, смелые ракурсы и, главное, композиция и вся организация пространства, при которой основные предметы часто помещались не в центре. Некоторые из этих характерных особенностей нашли отражение в его собственных работах, хотя он и не использовал японские сюжеты или элементы японского искусства непосредственно. Наоборот, он старался впитать те новые принципы, которые мог приспособить к своему собственному видению, и использовал их, лишая экзотического восточного характера, чтобы обогатить свой «репертуар». «От Италии до Испании, от Греции до Японии, – любил он говорить, – не так уж много изменилось в способах изображения. Повсюду это вопрос подытоживания существенных явлений жизни, а остальное дело глаза и руки художника» [Geffroy 1894: 148].

Художественный язык импрессионизма, во многом под влиянием восточной культуры, приобрел свойства изобразительности, выразительности, условной знаковости. Это позволило импрессионизму открыть в искусстве те стороны реальности, которые ранее были недоступны художнику. Отталкиваясь от принципа впечатления, мастера импрессионизма смогли усилить чувственный аспект восприятия и, не расширяя границ изображаемой реальности, углубиться в нее. Выразительные средства требовали от художника условности изображения внешних признаков явлений именно для проникновения в их сущность. Это открыло дорогу новым творческим исканиям в искусстве модернизма и постмодернизма в XX веке.

Литература

Вентури Л. От Мане до Лотрека. М.: Иностранная литература, 1958.
Матисс А. Статьи об искусстве. Письма. Переписка. Записи бесед. Суждения современников / Сост. Е. Б. Георгиевская. М.: Искусство, 1993.
Ревалд Д. История импрессионизма. М.: Республика, 1995.
Ренуар Ж. Ренуар. М.: Искусство, 1970.
Geffroy G. La vie artistique. Paris, 1894. 3 série.
Marx R. Maîtres d'hier et d'aujord'hui. Paris, 1914.
Proust A. Edouard Monet. Souvenirs. Paris, 1913.

Н. А. Канаева

ВКЛАД ИНДИЙСКОГО ФИЛОСОФА Б. К. МАТИЛАЛА В ИЗМЕНЕНИЕ ОТНОШЕНИЯ ЗАПАДА К ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЛОГИКЕ

Во второй половине XX в. произошли серьезные трансформации проблемной области и методов мировой компаративистики, требующие теоретического осмысления и систематизации. Эти изменения позволяют говорить о формировании новой парадигмы кросс-культурного исследования. Среди ее творцов – индийский философ и логик Бимал Кришна Матилал (01.06.1935–08.06.1991), получивший признание и известность не только в Индии, но и на Западе. О степени его известности говорит тот факт, что в январе 2007 г. в университете Джадавпура состоялась посвященная его памяти международная конференция. Его работы, такие как «Учение об отрицании в навья-ньяе» [Matilal 1968], «Проблемы логики и этики» [Matilal 1982], «Логика, язык и реальность» [Matilal 1985], «Восприятие: эссе по классической индийской теории познания» [Matilal 1986] и многие другие до сих пор часто цитируются. У нас в России круг знакомых с идеями этого мыслителя гораздо уже, так как его работы на русский язык не переводились.

Матилал являет собой философа новой формации, одинаково хорошо ориентирующегося и в индийской, и в европейской философских традициях. Он владел санскритом с раннего возраста, в Санскритском колледже при Калькуттском университете изучал традиционную индийскую философию, уделяя особое внимание индийской логике (*тарка*), интересовался и европейскими математикой и логикой. С 1957 по 1962 гг. сам преподавал в Санскритском колледже. В 1962 году ему была присуждена степень (*упадхи*) мастера логики (*таркатиртха*).

Как философ Б. К. Матилал состоялся на Западе. Его гарвардская диссертация на тему «Доктрина отрицания в навья-ньяе» была опубликована (1968) и замечена философским сообществом. Как специалиста по индийской философии и логике, носителя традиции его приглашали читать лекции во многие западные университеты; он был профессором санскрита в Университете Торонто, а с 1977 г. и до 1991 г. – профессором восточных религий и этики в Колледже Всех душ (All Souls College) при Оксфордском университете. Последние двадцать лет своей жизни в дополнение к педагогической и исследовательской деятельности Б. К. Матилал также редактировал «Журнал индийской философии», основателем которого являлся.

При том, что сфера его интересов была чрезвычайно широкой (о чем говорит содержание его публикаций, включающих и издания логических текстов на санскрите, и эссе по моральным дилеммам «Махабхараты» и «Рамаяны», и исследования традиционной индийской эпистемологии, логики, лингвофилософии, метафизики, поэтики, грамматики, средневекового индийского законодательства, концепций Дерриды и Фрейда), и он принимал участие в дискуссиях по важнейшим философским и логическим проблемам, две фундаментальные методологические проблемы волновали его больше всего: 1) проблема неадекватного понимания и, как следствие, неадекватной оценки индийской философии и логики на Западе, и 2) проблема метода философской компаративистики. К этим проблемам он неоднократно возвращался, посвящая их обсуждению специальные эссе или отводя место для их решения в методологических введениях к своим книгам («Доктрина отрицания навья-ньяи», «Эпистемология, логика и грамматика в индийском философском анализе» и др.).

В статье «Радхакришнан и проблема модернизации в индийской философии» [Collected Essays 2002, I: 433] Б. К. Матилал рассказал, что убедило его в наличии первой проблемы. Выступая с лекциями во многих западных университетах, он часто сталкивался с некорректными вопросами, которые обнаруживали, что западное понимание индийской философии не сильно продвинулось с 1923 г., когда известный английский философ Б. Рассел в силу незнания индийской традиции поставил во введении к первому тому «Индийской философии» С. Радхакришнана бессмысленные в ее контексте вопросы: «Как зависел процесс воз-

никновения школ философии от политической истории Индии?» и «Какое влияние оказала греческая философия на индийскую?».

Неадекватное понимание индийской философии и логики проявлялось, как писал Б. К. Матилал, в часто воспроизводимом в западных текстах предрассудке, состоявшем в том, что «позитивная и критическая философия может быть найдена только на Западе» [Matilal 1971: 9]. Корни этого предрассудка разветвленны. С одной стороны, они – в массе появившихся легкодоступных изданий, написанных непрофессионалами, видящими в индийской философии «группу оккультных религиозных практик, догматических систем и вдобавок набор спиритуальности, мистицизма и неопределенных мыслей, касающихся преимущественно духовного освобождения» [Ibid.: 10]. С другой – в том, что лидеры в изучении индийской философии на Западе попали под очарование спекулятивных метафизических систем (находящихся в области между религией и философией) и просто не заметили другой составляющей индийской интеллектуальной традиции. Но есть еще и третья сторона, состоящая в том, что, к несчастью, индийские национальные лидеры в поисках национальной самоидентификации нашли ее в так называемой индийской «спиритуальности» [Ibid.: 11].

Решением первой проблемы могут стать, как писал Матилал, только изучение индийцами собственного наследия, переводы на европейские языки оригинальных текстов, их интерпретация и реинтерпретация, строгое сравнение двух традиций. И такие исследования появляются, демонстрируя, что значительную часть индийской философии представляют системы, более тесно связанные с эпистемологией и логикой, анализом и классификацией человеческого знания, чем с трансцендентными состояниями эйфории [Ibid.: 11]. Именно в таком ключе работал и сам Б. К. Матилал. Понимая «строгую философию» как «аналитическую», он выстраивал ее на анализе оригинальных санскритских текстов, к которым подходил с позиций определенных им же *принципов*: через конкретный текст он старался представить целостное видение истории индийской философии и логики как истории идей, донести смысл древнего или средневекового текста до современного читателя, знакомого с западной философской традицией, для чего интерпретировал и реконструировал содержание учений индийских мыслителей в терминах современной аналитической философии и логики (Куайна, Стросона, Даммита, Дэвидсона). При этом он акцентировал внимание на сходствах обеих традиций в важнейших проблемах и методах. Свое направление исследований индийской

праманавады он идентифицировал с областью, иногда называемой «философской логикой» [Matilal 1998: 1].

Реализацией названных принципов стали, в частности, пересмотр Б. К. Матилалом места теории грамматистов в системе традиционного знания древней и средневековой Индии и определения индийской логики. Во введении к своей последней книге «Мир и слово» с учетом роли теории грамматистов в истории эпистемологии и логики он предлагает рассматривать ее как раздел эпистемологии (*праманавада*) и определяет ее как «теорию удостоверения веры или знания» [Matilal 2001: 3–4]. Определение индийской логики, разработанное С. Ч. Видьябхушаной, Х. Рандлем и Ф. И. Щербатским, он расширяет. Для него она не просто учение о *праманах* (инструментах достоверного знания) или только о выводе как прамане, но «систематическое изучение информативных образцов вывода, правил дебатов, идентификация озвученных выводов с софистическими аргументами» [Matilal 1998: 1]. Это широкое определение более согласуется, с его точки зрения, со «старым смыслом», представленным в *шастрах* [Ibid.], под которыми, очевидно, Матилал имел в виду специализированные сочинения по теории публичного диспута *ньяя-шастры*, или *тарка-шастры*. На самом деле оно больше согласуется с современным пониманием структуры логики, отделяющей теорию умозаключения от теории диспута и полемики и включающей разделы логической семантики и семиотики.

Выбор Б. К. Матилалом методологии аналитической философии не случаен. Он обусловлен его оценкой всей индийской философии как аналитичной и обнаруживающей тенденцию к превращению в универсальный дискурс [Mohanty 1992: 403]. Эта оценка принималась далеко не всеми. Другой, не менее известный индийский философ, Сибаджибан Бхаттачарья, дискутировал с Матилалом и называл его привязку к аналитической философии «философской модой». Этот упрек, как свидетельствовал Дж. Моханти, не был справедлив, так как Матилал был открыт и для других методологий: Брентано, Гуссерля, Хайдеггера, деконструктивизма [Mohanty 1992: 403–404]. Опираясь на высказывания самого Матилала, можно утверждать [Matilal 1971: 13], что он вообще не был догматиком и всегда выступал за поиски новых методов интерпретации.

Восстанавливая историческую справедливость по отношению к индийской и европейской традициям, в небольшом эссе «О концепте “философия” в Индии» [Collected Essays 2002, I: 363] Б. К. Матилал посредством этимологического анализа соответствующих терминов

показал, что философские традиции Индии и Запада похожи друг на друга даже в отсутствие общепризнанного в каждой из них определения философии. При этом «у него не было ни малейшего желания оправдывать индийскую философию, находя в ней отголоски западной» [Chakrabarti 1992: 396] или просто интерпретировать одну традицию в терминах другой. Его целью было устранение разрыва между древним Востоком и современным Западом, создание условий для их диалога. И этому он посвятил свою жизнь [Mohanty 1992: 402].

Б. К. Матилал отчетливо понимал важность своих усилий не только для индийской, но и для западной культуры, поэтому писал, что адекватное понимание индийской философии ценно не только с точки зрения кросс-культурных исследований или с точки зрения «понимания индийского ума». Оно «настоятельно необходимо для роста креативности и всесторонности исследований современных профессиональных философов» [Matilal 1971: 12], оно позволяет Западу лучше понять себя.

Вторая волновавшая Б. К. Матилала проблема – проблема метода философской компаративистики – была поставлена им под давлением неудовлетворенности методологической базой предшествующей индологии, понимавшей «сравнительный метод» как совокупность «этнографических» и «филологических» приемов [Ibid.: 10]. Во введении к «Эпистемологии, логике и грамматике…» он доказывает недостаточность филологических подходов к древнеиндийским философским текстам и требует перевода специальных санскритских терминов на европейские, чего обычно старались избегать филологи-санскритологи [Ibid.: 9]. Такой перевод – всегда интерпретация и реконструкция, он требует экскурса в историю идей и является зависимым от авторского понимания смысла философских проблем, смысла истории философии, – признавался мыслитель, – результаты такой работы не абсолютны и, «несомненно, могут стать предметом дальнейшего исследования и модификации» [Ibid.: 13].

Узко филологический подход является односторонним, его следует дополнить философским. Метод новой компаративистики, который предлагает и применяет Матилал – сочетание филологического и философского анализа, предполагающее, с одной стороны, изложение содержания автохтонных концепций, исследование смыслов исходных санскритских терминов и их толкований в индийской традиции, с другой – интерпретацию и реконструкцию концепций индийских мыслителей в западных терминах, поиски таких аналогов специальных терминов в западной традиции, которые ближе всего подходили бы по смыслу

индийским. Своей метод переформулировки и переосмысления древних концепций он считал (и в этом с ним нельзя не согласиться) «очень полезным методом философского исследования» [Matilal 1971: 13].

Критика этнографического подхода приведена в эссе «Понимание, познание и обоснование» [Matilal 1994: 347–366]. Одной из главных проблем эссе является новая эпистемология «понимания», для разработки которой Матилал активно использует индийский материал. Матилал отмечает, что термин «понимание» получил новое значение в связи с ростом социально-антропологических и этнографических исследований [Ibid.: 347]. Их целью провозглашается беспредпосылочное (commitment-less), свободное от предубеждений (belief-free) понимание иной культуры. Этнографы полагают, что такое понимание достигается через восприятие высказываний носителей культуры об изучаемой культуре, то есть через самоописание культуры. На основании того, что говорил Матилал в этой публикации об этнографии, можно сделать вывод, что под «этнографическим» подходом он понимал беспредпосылочное, свободное от предубеждений описание иной культуры в ее же терминах или «информирование» о культурных реалиях с целью «расширения границ нашего понимания» [Ibid.: 351].

В классической науке предполагалось, что «беспредпосылочное» знакомство с иными культурами должно было вывести мировоззрение «информируемого» за пределы единого и единственного мировоззрения его собственной культуры. Означенная цель оправдывала введение этнографии с ее описательным методом в XVIII в., но теперь, утверждал Матилал, «этнография» без натяжек может считаться «шагом назад» и «софистикой», поскольку ее претензии «понять и проинтерпретировать даже часть систем туземных верований, выраженных в их собственных высказываниях, без установления условий, при которых эти высказывания истинны» [Ibid.: 347] не оправдываются. «Беспредпосылочное» этнографическое описание на самом деле является своего рода «разновидностью релятивизма» [Ibid.: 350] и не идет далее декларации того, что, например, системы инокультурных верований истинны в этих культурах, но не в нашей. На самом деле в компаративных исследованиях мы имплицитно используем, по крайней мере, одну предпосылку: мы приписываем рациональные основания поступкам и мыслям носителей иной культуры [Ibid.: 348]. Мысль индийского философа можно продолжить: всякое теоретическое исследование в качестве своих оснований и предпосылок имеет культурно обусловленные идеалы и нормы, которые мы неизбежно используем,

изучая другую культуру. Еще и поэтому говорить о «беспредпосылочности» этнографического знания некорректно.

«Понимание» – один из таких идеалов, появившихся в неклассической методологии науки. Этнографический метод не срабатывает и потому, что опирается на старое, классическое, неопределенное понимание термина «понимание». Новое понимание, разрабатываемое в современной эпистемологии, строится на уточнении значений глагола «понимать», среди которых встречаются значения: «знать и принимать сущность значений» некоторого утверждения или сущность объекта [Ibid.: 348]. Под «значениями» имеются в виду не только предметные, но и истинностные значения высказываний о культуре. Основанное на принятии не только предметного, но и истинностного значения, «знание сродни верованию в истинность», – писал Матилал [Ibid.: 355]. И без учета истинностных значений высказываний их понимания достичь нельзя [Ibid.]. Очень часто в процессе реальной коммуникации люди понимают предметные значения, но не принимают истинностных значений некоторых выражений. Этнографическое «знание» также может состоять из высказываний, истинность которых игнорируется. Например, можно перевести предложение: «Вы должны мне миллион долларов» на санскрит, но при этом не считать его истинным. Можем ли мы сказать, что переводчик выразил полностью свое понимание всех интенций этого высказывания? Конечно, нет. Его перевод дает пример простого понимания и ярчайший пример этнографического «знания». В современной эпистемологии понимание предстает как сложный, многоуровневый процесс, при этом всегда субъективный. Понимание является второй стороной коммуникации – процесса передачи значений, которая, в свою очередь, не объективна, поскольку зависит от контекста. Сегодня необходимо развивать новую эпистемологию понимания [Ibid.: 350]. Учитывая все сложности «понимания» высказываний иной культуры, в наших исследованиях для достижения подлинного понимания мы сначала должны проанализировать сказанное с точки зрения того, что говорящий намеревался сообщить, а затем – с точки зрения того, что мы можем вывести из сказанного [Ibid.: 348].

Методологические идеи Б. К. Матилала внесли свою лепту в изменение образа индийской философии и логики на Западе. Современные философы признали, наконец, наличие в ней мощной и оригинальной рационалистической составляющей, требующей серьезного и систематического изучения.

Литература

Chakrabarti A. Special Feature: Remembering Bimal Matilal // Philosophy East and West (1992, July). Vol. 42. № 3. P. 395–396.

The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I: Mind, Language and Word; Vol. II: Ethics and Epics / Ed. by J. Ganeri. New Delhi: Oxford University Press, 2002.

Matilal B. K. The Character of Logic in India / Ed. by J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press, 1998.

Matilal B. K. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. Mouton, 1971 (new edition: Oxford University Press, 2005).

Matilal B. K. Logic, Language and Reality. New Delhi, 1985.

Matilal B. K. Logical and Ethical Issues: An essay on the Indian Philosophy of Religion. Calcutta University, 1982 (repr.: Delhi: Chronicle Books, 2004).

Matilal B. K. Navya Nyāya Doctrine of Negation // Harvard Oriental Series. Vol. 46. Harvard, 1968.

Matilal B. K. Perception: An essay on Classical Indian Theory of Knowledge. Oxford, 1986.

Matilal B. K. Understanding, Knowing and Justification // Knowing from Words / Ed. by B. K. Matilal and A. Chakrabarti. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994 (Synthese Library: Studies in Epistemology, Logic, Methodology and Philosophy of Science. Vol. 230).

Matilal B. K. The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Mohanty J. N. On Matilal's Understanding of Indian Philosophy // Philosophy East and West (1992, July). Vol. 42. № 3. P. 397–406.

Е. В. Середкина, Г. С. Побирохин

ЦЕННОСТНЫЕ ИМПЕРАТИВЫ ЯПОНСКОЙ РОБОТОТЕХНИКИ И КИБЕРПАНКА-АНИМЕ В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ТЕХНОНАУКИ

Высокие технологии (Hi-Tech), опирающиеся на самые наукоемкие отрасли промышленности, проникают все глубже в «тело» социума и культуры. Разработки в сфере биотехнологий, искусственного интеллекта и антропоморфных роботов размывают доселе четкие границы и нормы научного исследования и порождают новую онтологию и глобальные узлы коммуникаций. Современный технологизиро-

ванный мир снимает прежнюю полярность философской дихотомии *субъект / объект* и требует новой «распаковки смыслов» понятийной сетки из области Hi-Tech.

Современная философия науки и техники должна вобрать в себя основные технологические достижения постиндустриальной цивилизации, а индустрия Hi-Tech, в свою очередь, должна двигаться в сторону максимальной «философизации». По большому счету, речь идет о становлении новой *хайтековской* философии (Philosophy of Hi-Tech), проблемное поле которой формируется в первую очередь в точке пересечения (взаимодействия) *биологического* и *технологического*, организма и механизма, инновации и традиции. Именно на этом «перекрестe» сегодня разрабатываются альтернативные онтологии и эпистемологические конструкции, которые расширяют аксиологические горизонты.

В рамках хайтековской философии можно выделить два вектора «сближения», две программы взаимодействия биологического и технологического: 1) киборгизация человека; 2) антропоморфизация робота.

В первом случае речь идет о «расширении» телесности, так как наши собственные тела в последние десятилетия становятся продуктом и сценой технологической интервенции. «Имплантаты, трансплантаты, хирургические модификации, продукты генной инженерии пересоздают наши тела и дискурсы таким образом, что мы больше не можем рассматривать себя в качестве самодостаточных индивидов, изолированных от мира и противопоставленных ему» [Столярова 2002: 54–55].

На наш взгляд, линии «киборгизации» связана главным образом с логикой развития западноевропейского типа рациональности, в основе которого до сих пор лежит картезианская парадигма, предполагающая раскол универсума на сферу ментального и физического (подробнее см.: [Середкина 2007: 146])[1]. Философским символом программы «киборгизации» можно считать «человека-машину» Ламетри. Напомним, что французский философ-материалист XVIII в. считал людей искусно построенными механизмами и доказывал, что исследование механики тела автоматически приводит к раскрытию сущности ментальной и чувственной деятельности.

Кульминацией западноевропейской программы «киборгизации» является «Манифест киборга» американского биолога и философа

[1] Появление теории «гомункуляризма» и связанные с ней представления о «самости» (self) в структуре нашего сознания есть следствие такого раскола. Отсюда – критика «картезианского театра» и «духа в машине» (проблема body / mind) ведущими аналитическими философами современности.

«технонауки» Д. Харавэй [Haraway 1991][1]. По ее мнению, наука и технологии как бы «взрываются друг в друге», в результате чего рождается новый человек – Homo Cyborg. Харавэй определяет «кибернетический организм» как физический и семиотический гибрид биологических и технологических компонентов. «Киборг – сегодняшняя материализация сложнейших социально-технологических отношений, которая вынуждает нас полностью пересмотреть традиционные концепции человека и технологии, организма и механизма, наши фундаментальные представления о том, что мы есть» [Столярова 2002: 54].

Если западноевропейская цивилизация шла по пути «технотизации» живого, то в рамках японской культуры акцент смещается в сторону «антропоморфизации», т. е. наделения внешнего неживого мира человеческими свойствами и характеристиками. На наш взгляд, эта программа в полной мере разворачивается в японской робототехнике. Японцы просто одержимы идеей создания робота-андроида, максимально симулирующего речь и поведение человека. При этом их интересует не только внешняя сторона (походка, голос, мимика, реакция на внешние раздражители), но и философские проблемы «самости» (что есть «я»?).

В то время как во всем мире роботами называют любой конвейерный механизм или даже пылесос со встроенным микрочипом, японцы с завидным упорством пытаются создать из железа и софта себе подобных. Прагматичные японцы забывают об эффективности, когда речь заходит о роботах[2]. Многие специалисты отмечают, что андроиды в Японии – это объект особого культа, недаром общество готово уже сейчас обсуждать проблему сосуществования людей и роботов в будущем. «Японские дети растут вместе с гуманоидными роботами из аниме и манга», – восхищается Лем Фугит, специалист в области высоких технологий, проживший в Токио 24 года [Роткин 2006].

[1] В интернете с «Манифестом киборга» на английском языке можно познакомиться на сайте: http://www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/CyborgManifesto.html/

[2] Министерство экономики Японии называет робототехнику ключевой индустрией. Японские эксперты утверждают, что к 2025 г. объем рынка роботов в стране превысит $50 млрд. Но это касается промышленных роботов. Оценить экономический потенциал их гуманоидных собратьев и даже сервисных роботов пока никто не берется. С другой стороны, создание роботов-андроидов является лучшей визитной карточкой фирмы. В Японии проводится бесчисленное множество выставок для демонстрации андроидов, которые пользуются большим успехом в обществе, хотя эти мероприятия носят, в основном, имиджевый характер.

На основе робототехники в Японии решаются серьезные социальные проблемы, например, забота и уход за одинокими пожилыми людьми. Согласно статистике, в этой стране проживает самое большое количество долгожителей на нашей планете[1].

При этом речь идет не только о роботах, выполняющих простейшие функции сестры-сиделки, но и, что еще важнее, решающих задачи психологического и даже экзистенциального характера. Как правило, последние сконструированы в виде различных животных (собачек, морских котиков, панд и т. д.). Их основная цель – установление коммуникации с пожилым человеком, в результате которой у него хотя бы отчасти «снимаются» негативные чувства тоски, заброшенности, одиночества. Разумеется, это «иллюзия», симуляция отношений, но практика показывает, что такие роботы действительно помогают успешно бороться со старческой депрессией, а пожилые японцы, вопреки логике и здравому смыслу, по-настоящему привязываются к своим электронным «питомцам»[2].

В японском языке, в отличие, скажем, от английского и русского, нет четкой границы между живой и неживой природой. В любом случае, о роботах в Японии говорят как о живых[3]. Это в контексте западноевропейской массовой культуры действуют бездушные человекообразные машины-терминаторы или неестественно сентиментальные роботы[4]; японцы же, «оживляя» роботов, позволяют им оставаться «самими собой». Машины не думают как люди. Они думают как машины.

Если европейцы максимально расширяют понятие «телесного» (см. «Манифест киборга» Харавэй), то японцы совершенно спокойно и без лишних философских дискуссий наделяют «интеллектом» неживые, с точки зрения западноевропейской ментальности, системы. Отсюда – японский крен в сторону робототехники.

Как нам кажется, в феномене «оживотворения» роботов можно выделить две составляющие – научно-техническую («хайтековскую») и синтоистско-буддийскую (архаичную).

[1] Так, число граждан Японии, возраст которых более 100 лет, составило в 2008 г. 40 399 человек. Подробнее см.: [Japan's centenarian population…].

[2] Результаты подобного опыта в стенах, например, российского дома престарелых, наверняка был бы обречен на провал, и это снова отсылает нас к специфической ментальности людей страны «восходящего солнца»

[3] Человек и андроид – аналоговые, но не тождественные формы жизни

[4] Например, как в фильме «200-летний человек» в исполнении Р. Уильямса.

Синтоистско-буддийский пласт в феномене японской антропоморфной робототехники

Для его выявления рассмотрим основные положения синтоизма и японского синкретизма («рёбусинто» – «путь буддизма и синто»). Синто (*яп*. «путь богов») – древнейшая национальная религия, адресованная не всему человечеству, а только японцам. Именно в синтоизме лежат истоки уникальной и самобытной японской ментальности. Основу древнеяпонской религии составляет культ предков и поклонение силам природы во главе с солнечной богиней Аматэрасу.

В синто насчитывается около 8 миллионов (!) богов и духов («ками»). К числу божеств относятся предки и души умерших, духи гор, рек, ручьев, камней, деревьев, огня, ветра, божества-покровители отдельных местностей и т. д. Ками незримо присутствуют в мире людей и среди людей, принимая участие во всем происходящем. Они буквально пронизывают окружающий мир. При этом отсутствуют какие-либо четкие различия между миром людей и ками, следовательно, нет и границы между живым и неживым. В синто сохранились и продолжают жить древнейшие формы верований, такие как магия, тотемизм, фетишизм.

С VI в. на территории Японии начинается широкое распространение буддизма. Будда и бодхисаттвы наделялись теми же магическими свойствами, что и ками, к ним обращались с конкретными просьбами: исцелить от болезней, послать богатый урожай, защитить от зла, быть охранителем какой-либо местности и т. д. Другими словами, Будда и бодхисаттвы естественно входят в синтоистский пантеон в качестве новых богов.

Однако автохтонные верования синтоистского характера и буддизм поделили между собой «сферы влияния». Во-первых, синто было отражением коллективных воззрений и просьб, буддизм же апеллировал непосредственно к отдельному человеку, личности. Во-вторых, светлые радостные события (рождение, вступление в брак) остались в ведении синтоистских родовых богов, возглавляемых «солнечной» богиней Аматэрасу, а смерть взял под защиту буддизм, представив концепцию «перерождения»[1] [Основы религиоведения 1994: 101–103].

[1] Напомним, что в синтоизме отсутствовала моральная практика, так как раскол действительности шел не по оси «добро – зло», а по оси «чистое – нечистое». Поскольку смерть в синтоизме представлялась как «скверна», т. е. нечто нечистое, постольку похоронные обряды выносились за скобки культовых практик, или, по крайней мере, вытеснялись на периферию культуры.

Синтоистско-буддийские идеи и схемы до сих пор играют значительную роль в культурной жизни Японии, определяя специфику национальной ментальности и «культурного кода». Более того, их можно рассматривать как своего рода «дрейфующие гены», которые, согласно академику Степину, включаясь в поток культурной трансляции в переломные эпохи, становятся своеобразным генератором и катализатором новых идей и смыслов.

В контексте нашей темы «дрейфующий ген» синто объясняет феномен культа андроидов в современной Японии, а также отвечает на вопрос, почему японцы считают андроидов живыми. Ведь если даже камни «оживают» под воздействием своего «духа», тогда что уж говорить о роботах, «одухотворенных» и «анимированных» зачатками интеллекта и тесно интегрированных в социум. Японцы просто не в состоянии рассматривать антропоморфных роботов как бездушную груду железа. С другой стороны, японцы (по крайней мере, в аниме и мангах) обращаются к роботам за помощью точно так же, как жители древней страны Ямато обращались к *ками*. Охранная функция и защита от враждебных сил выходит на первый план.

«Дрейфующий ген» буддизма связан с другой задачей и миссией. В феномене японской робототехники заново «прочитывается» концепция, перерождения, коловращения душ. Андроиды – это своего рода объективация идеи «колеса сансары», когда бессмертная душа (softwear, чистая информация, призрак-ghost) легко переносится с одного материального носителя на другой (hardwear, флэш-память, чип, аватар, доспехи-shell).

Научно-технический («хайтековский») пласт в феномене японской робототехники

Это уже реалии современной технологической цивилизации и информационно-коммуникационного общества. Хайтек несет в себе идею «антропоморфизации» не столько на уровне чувственно-волевых интенций, приписываемых «аналоговым формам жизни», сколько на уровне интеллекта. Именно интеллект становится главной движущей силой «оживотворения».

Для более системного описания и анализа мы предлагаем технологические процессы киборгизации и антропоморфизации рассматривать в контексте симметрической онтологической модели *human / nonhuman*, разработанной в рамках «технонауки» (science and technology studies). Напомним, что термин «технонаука» возник в 60-е годы XX в. и к середине 90-х получил устойчивое употребление[1]. В последнее время технонаучная проблематика находит все больше приверженцев в различных научных сообществах Северной Америки, Западной Европы, Японии.

Центральное внимание технонауки сосредоточено на взаимодействии субъекта с вещами, на материальных условиях познания и аппарате производства знания, что во множестве случаев не позволяет провести четкую границу между собственно наукой и ее технологическими приложениями. «Возрастающий интерес к подобным программам вызван прежде всего проблемой самоопределения современного человека, застающего себя в мире, чей облик стремительно меняется под воздействием высокоразвитых и направляющих друг друга науки и технологии» [Столярова 2002: 49]. Процесс проникновения научно-технологических факторов в нашу жизнь становится важной доминантой культуры, требующей глубокой философской рефлексии по поводу нашей вовлеченности в «техносреду».

Модель технонаучного взаимодействия по линии «субъект – объект» («человек – природа») предполагает включенность человека как составного компонента в «соразмерный» ему целостный мировой процесс. «Такое со-творчество *человека* и *природы*, которое становится предметом все более пристального внимания науки, в свою очередь, позволяет говорить о смерти субъекта «старого образца», чьи характеристики были сформулированы «от противного» – за счет жесткого противопоставления *не-человеческому* миру» [Столярова 2003: 39]. И действительно, картезианский дисциплинарный и шире – онтологический раскол универсума уже не вполне отвечает ситуации, когда все большее значение для научной практики и познания получает анализ объектов смешанного типа, в которых органические, неорганические и социальные акторы взаимно определяют друг друга.

Таким образом, в рамках технонауки *вещи* признаются одновременно и реальными, и социальными конструктами. Другими словами, любой факт может и должен рассматриваться как гетерогенное *событие,* уникальная комбинация «усилий» *субъекта* и *вещи*. В такой

[1] В настоящее время значительная часть авторов, имеющих дело с технонаучной проблематикой, работают и публикуются в университетах Северной Америки, которые удерживают позицию крупнейших центров исследований технонауки (Э. Пикеринг, Д. Айди, Д. Харавэй, Я Лакинг, Г. Колинз, Б. Латур (работает и во Франции), П. Галисон. Р. Криз, Дж. Роуз, С. Шэйпин, С. Шаффер, С. Хардинг, Т. Пинч и др.).

«сети отношений» не представляется возможным «вычислить» активные и пассивные элементы, они a priori не заданы. «Взаимодействия (человеческих и не-человеческих) агентов образуют события, которые, соответственно, не могут быть сведены только к социальным или естественным причинам. Акцент переносится с экстремальных сущностей на точку их пересечения, на пограничные ситуации «встречи» *природы* и *культуры*, а эпистемология симметрично дополняется онтологией, заинтересованной в том, каков мир в действительности» [Там же: 44].

«Симметричный подход» в технонауке предполагает выправление «асимметричной» картезианской онтологии, основанной на жестком противопоставлении *субъекта* и *объекта*, их взаимной непроницаемости или «преувеличении» одного из них, а также формирование «коллективно-сетевой» модели, в которой онтологические и эпистемологические вопросы оказываются смешанными. «Месседж», исходящий от *объекта*, зависит не только от его действительного (природного) устройства, но и от позиции спрашивающего (субъекта). Таким образом, речь идет о «гибридах» (Б. Латур), пороговых продуктах, находимых в точке пересечения телесных, технологических и социальных компонентов, т. е. на границе сфер humans и nonhumans.

На наш взгляд, японское направление *киберпанк-аниме* четко вписывается в онтологическую симметричную модель human / nonhuman, конституируя «смешанные пространства» и «глобальные узлы коммуникаций» (Д. Харавэй). Притягательность киберпанка для Японии скрыта в культурном «дрейфующем гене» синтоизма и буддизма, о котором говорилось выше. Для японца в любом технологическом устройстве есть душа, тем более, когда это касается биотехнологий и антропоморфных роботов, широко представленных в среде *киберпанк-аниме.*

Первые «техногенные ласточки» в стиле аниме начали появляться в 1960-х гг., несмотря на финансовый и промышленный кризис в Японии[1]. Именно в этот период можно четко зафиксировать японскую линию «антроморфизации» техники. Но настоящий взрыв «киберпанковой» культуры, который пришелся на середину 1980-х гг., был связан с «информационной революцией». Общественная жизнь Японии была настолько пронизана компьютерным оборудованием и сетями,

[1] Так, первые техно-аниме творения – «Киборг 009» (1966) и «Могучий атом» (1963). Главные роли в этих фильмах были отведены роботам (даже семье роботов Могучего Атома), и, хотя все это было еще похоже на сказочную историю, уже были подняты вопросы экзистенциальности и соотношения живого и неживого в антропоморфном роботе.

робототехникой, информационными технологиями, что это создало предпосылки для мощного развития культуры и философии Hi-Tech.

За первыми техноаниме последовала длинная череда экранизаций различных манг в стиле киберпанк, внесших весомый вклад в культурное развитие Японии[1]. Нам бы хотелось остановиться подробнее на самых значимых произведениях с глубоким «философским» подтекстом.

В фильме «Агент Вексилл» речь идет о «техноевгенике», согласно которой уничтожается человек как биологический вид, и на его основе создается идеальный гибрид – биоробот (см. технонаучную модель human – nonhuman). В данной антиутопии субъекты масштабного эксперимента не задаются вопросом самоопределения, они просто цепляются за оставшиеся кусочки ускользающей «естественной» жизни, воплощающиеся в традиционных и архаичных «радостях жизни» телесного и эстетического характера.

Обратимся теперь к анализу самой яркой работы в стиле киберпанк-аниме – шедевру режиссера Мамору Осии «Призрак в доспехах» (1995). Эта работа интересна прежде всего тем, что две выше обозначенные линии техноразвития – киборгизации и антропоморфизации – сливаются здесь воедино. Так, вопрос «человек или машина?» в рамках мира «призраков» и «доспехов»« уже неактуален; *человеческое* (например, часть мозга) и *технологическое* (совершенное тело киборга, «софт»-сознание) неотделимы друг от друга. Это уже не просто биотехнологический комплекс, но сложнейшая система, где «человекоразмерность» и «технологичность» взаимо-переопределяют и взаимо-дополняют друг друга, порождая «магию эмерджентности» как качественного скачка к иному уровню экзистенциального бытия[2]. Недаром в этом фильме поставлен вопрос самоопределения («самости-self», «яйности-ego») машины, киборга, компьютерного интеллекта[3]. Ключевое понятие фильма – «призрак» – есть не что иное, как информационный аналог человеческой души, а в более широком культурном контексте Японии – синтоистский дух (*ками*), рожденный в технологической материи[4].

[1] Манга и аниме составляют более половины японской печатной и видеопродукции.

[2] Любопытно было бы рассмотреть феномен «призрака в доспехах» в контексте информационно-компьютерной модели сознания Д. Деннета.

[3] В современной философии искусственного интеллекта эта проблема определяется как переход от онтологии от 3-го лица к онтологии от 1-го лица.

[4] Наиболее яркий пример рождения ками – это призрак внутри Татиком (тактических танков). В этих роботах реализована способность к коллективному развитию,

Также в рамках фильма интересно рассмотреть феномен зарождения и развития искусственного интеллекта, по сути, не просто лишенного тела, но вообще не связанного с материальным носителем. Это уже не просто западноевропейский искусственный интеллект, прошедший тест Тьюринга, но некая сущность, осознающая свою разумность и экзистенциальность[1]. С другой стороны, любое материальное воплощение призрака в киборге можно рассматривать в контексте буддийского принципа перерождения[2].

Это интеллектуальное направление в культурной жизни Японии мы маркируем как «кибер-синтоизм». Если западный философ и ученый ставит вопрос «может ли машина мыслить?», то японский художник-аниматор и инженер идет дальше. Он не только расширяет вопрос «что такое *я*?» в мире гибридов, но и дает убедительный ответ – тоска по Другому и ощущение одиночества (и не важно, на каком носителе – внешнем или внутреннем – реализована, например, память). А это уже мир «квалиа», мир субъективных переживаний, возвращающих человека на исходные позиции, т. е. к самому себе.

На примере японской робототехники и аниме мы вновь напомнили, что техника, как древнейший вид деятельности человека, была и будет продолжать служить основой мифотворчества. «Технические» мифы – мощное средство для актуализации «коллективного бессознательного», особенно в современной японской среде. В этом смысле роль и миссия хайтековской философии сводится к тому, чтобы превращать «технические» мифы, архетипы, иллюзии, фобии, клише сознания в проблемы, т. е. в предмет научного исследования.

Литература

Основы религиоведения / Под ред. И. Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 1994.

Роткин А. Японские болванчики / Русский Newsweek. 28.08.2006. – Электронный ресурс: http://www.runewsweek.ru/science/7663/

Середкина Е. В. Процессуально-информационная модель сознания Д. Деннета: pro et contra // Актуальные проблемы математики, механики, информатики. Материалы международной научно-математической конференции. Пермь: ПГУ, 2006. 146–148.

Столярова О. Е. Постнеклассический облик науки: исследования технонауки (обзор) // Философия в XX веке. Сборник обзоров: В 2 т. М.: ИНИОН РАН, 2002. С. 41–81.

Столярова О. Е. Социальный конструктивизм: онтологический поворот» (послесловие к статье Бруно Латура) // Вестник МГУ. 2003. № 3. С. 39–51 (Сер. 7. «Философия»).

Haraway D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century // Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991. P. 149–181.

Japan's centenarian population passes 40,000 as more people live to be 100 / Daily News. 11.09.2009. – Электронный ресурс: http://www.nydailynews.com/lifestyle/health/2009/09/11/2009-09-11_japans_centenarian_population_passes_40000.html/

что приводит, несмотря на постоянно обнуление, к созданию «чувств», противоречащих программе (самопожертвование, индивидуальность).

[1] В этой связи можно говорить о смещении акцента в синтоизме от традиционных «призраков-ками», воплощенных в материальных объектах / явлениях к «призракам-ками» «чистого» мира информации.

[2] Поскольку информационный дух-ками может быть реализован на любом материальном носителе, то он, по существу, становится бессмертным.

Н. В. Скородум

ИДЕАЛ СОВЕРШЕННОГО МУЖА У КОНФУЦИЯ И ГРАСИАНА

Иезуит и моралист... На первый взгляд, между ними не должно быть ничего общего, и, следовательно, поиск каких бы то ни было параллелей между собранием изречений наиболее прославленного китайского моралиста и компендиумом иезуитской мудрости вряд ли имеет под собой основание. Однако объединяет их как форма изложения и подачи материала, так и содержание.

Следует отметить, что сама по себе аналогия между европейской и дальневосточной мыслью не является ни надуманной, ни парадоксальной, ни кощунственной. Приведем пример Шопенгауэра, который признавал, что его философия, по сути, полностью совпадает с учением Чжу Си [Schopenhauer 1894–1896, VI: 359]. Этому нисколько не помешало то обстоятельство, что философия Шопенгауэра была рождена в лоне немецкой метафизики, взращена на Канте и вполне укладывается в академические рамки, поставленные философии как научной дисциплине. Пример Шопенгауэра уместен в данной связи еще и потому, что Шопенгауэр был почитателем Грасиана и перевел его на немецкий язык. При этом оба рассматриваемых труда – «Лунь юй» и «Карманный оракул» – посвящены, по сути, одной и той же теме: изображению идеала совершенного мужа.

Объединяет их и то, как это «делается», а именно, афористическая форма изложения. Она же, что имеет первостепенное значение, резко отличает их от других сочинений подобного рода. Что касается Грасиана, то законодателями интеллектуальной моды в Европе на момент сочинения «Оракула» и в последующую эпоху были французы, отдававшие явное предпочтение диалогу[1].

Предпочтение афористической формы высказывания характерно и для Конфуция. О нем сказано, что он посетил царство Чжоу только для того, чтобы увидеть железную статую, на спине которой было начертана апология немногословию [Haenisch 1984: 36*; 131]. То же самое верно для его окружающих. Порой его просят выразить то или иное понятие одним словом («Лунь юй» XIII. 15: «Можно ли обозначить одним словом то, что способно привести государство к процветанию?» XV. 24: «Существует ли слово, способное служить путеводной нитью на протяжении всей жизни?») [Konfuzius 1988: 102; 118].

Афоризм – темен. Судя по всему, Конфуций совершенно не стремится быть понятым. Мастерски, несколькими скупыми чертами он набрасывает тот или иной образ, полагая, что интерпретатор найдется сам. «С человеком низкого ранга не следует говорить о высоком» («Лунь юй» VI. 21) [Ibid.: 66].

Еще менее желает быть понятым всеми Грасиан, намеренно приводя пример древнегреческого оратора, которому общедоступность претила (§ 28)[2].

Какова природа афоризма? Если уже Гете признается Эккерману, что каждая его мысль стоила огромных средств, как его собственных,

[1] «Le dialogue, sinon chez Platon, du moins chez Lucien et chez Voltaire, a, sans parler de l'animation, de la vie qu'il répand sur les sujets le plus arides, le double merite de condenser les questions et de les retourner rapidement sous toutes leur faces. Il résume et il détaille; il demande et il réponde; il dit le pour, il dit le contre. Il fournit des solutions et surtout il en suggere. Il exerce l'esprit et le tient en haleine. Quoi de plus precieux dans un temps comme le notre…» «Не будем говорить об оживлении, вносимым диалогом в наиболее сухие предметы изложения. Диалог, если не у Платона, то, по крайней мере, у Лукиана и Вольтера, наделен двойным достоинством. Это, с одной стороны, – сжатость, а другой, – еще и возможность, не теряя времени, посмотреть на предмет со всех сторон. Диалог суммирует и анализирует, спрашивает и отвечает, говорит "за" и говорит "против". Он дает решения и, прежде всего, их подразумевает. Он – великолепное упражнение для ума и средство держать ум в напряжении. Качество, как нельзя более ценное в такое время, как наше…» [Lefèvre 1878: X].

[2] «О, велик был мудрец, огорчавшийся, когда его творения нравились многим!» [Gracián 2005: 117].

так и его покровителей[1], то требуются века наблюдений и опыта, чтобы дойти до некоторых обобщающих истин, обладающих харизматической силой «сцепления» и способностью подобно стропилам удерживать все остальное.

Как пишет Л. Е. Пинский, «Суть остроумия, по Грасиану, состоит в "*изящном сочетании, в гармоническом сопоставлении двух или трех далеких понятий, связанных единым актом разума*". Подобно логическому, остроумие пользуется *понятиями*, являясь "актом разума" остроумца и обращаясь к разуму аудитории. Но в отличие от акта рассудка, от логического рассуждения, остроумие пользуется прямым *сближением далеких* понятий[2], тут же их "сочетая", *непосредственно "сопоставляя*", и таким образом открывая новую истину: остроумие не доказывает, как силлогизм[3], а только высказывает, – предоставляя читателю самому оценить правильность утверждаемой связи, полагаясь всецело на культуру "Изощренного ума"» [Пинский 1982: 512].

Шопенгауэр говорит [Engel 1911: 341]: «Отправляясь в дальний путь, берут с собой самое необходимое. И точно также сочинитель, желающий, чтобы его мысль жила в веках, должен быть краток». Кратчайшая форма – апофтегм. Чтобы понять его, требуется обратный путь к подножию «горы», не менее долгий, чем путь наверх. И чтобы расшифровать истинный смысл высказываний мудрецов древности, обществу требуются века напряженного труда.

Мало того, афористическая форма изложения в силу ее труднодоступности становится пробным камнем способностей к пониманию. Здесь лапидарность этимологически возвращает нас к каббалистическо-

[1] «Каждое bon mot, мною сказанное, стоит мне кошелька, набитого золотом» [Эккерман 1981: 287]. Ср. также: [Эккерман 1934: 425].

[2] Среднее звено начального апофтегма «Лунь юя», будучи включенным в общий контекст, трактующий отношение к знанию, должно, как нам представляется, тоже иметь его в виду. В этой связи выражение «Друг, приходящий издалека» можно понять как метафору «далекого» понятия, неожиданно сопоставленного с другим понятием, более близким.

[3] Вполне возможно, что классический силлогизм, положенный в основу западного образа мысли, есть всего лишь частный случай стратагемного мышления, и восходит к стратагеме ступенчатого построения. Так, аристотелевскому силлогизму нередко ставят в вину, что он не утверждает ничего нового, но, на наш взгляд, новизна здесь и не требуется, а важно некоторое перемещение содержаний в новый контекст и установление новых отношений между ними, сближение одних содержаний и устранение других. Цель операции – достижение обозримости, когда содержания укладываются в пределы одного «шага» мыслительного процесса. На шаг равняется и ступенька, пусть даже самая крутая, как ступенька лестницы к горному храму.

му образу ореха (камню премудрости), требование разгрызть который включает интерактивное взаимодействие текста и носителя традиции.

Таким образом, афоризм позволяет «знать человека». Переводят фразу начальной станцы «Лунь юя» «Человека не знают» как пребывание в безвестности[1]. Следовательно, «знать человека» означает признание его заслуг или таланта. Как явствует из последней (!) фразы «Лунь юя», путь к выявлению таланта лежит через знание «слова». Не означает ли это, в данном случае, «владение» словом в смысле умения пользоваться его афористической природой?

Совершенный муж учится *для себя*. В этом сама *суть* трактата Грасиана, для которого знание ценно само по себе, является оружием в жизненной борьбе, а не бутафорией или украшением, призванным создавать видимость.

То же самое верно для китайского мудреца. Конфуций говорит, что в древности люди учились для себя, а теперь они учатся для других, предпочитая не быть, а слыть знающими[2]. В другом месте сказано, что совершенный муж заботится о том, чтобы знать людей, а не о том, чтобы люди знали его («Лунь юй» I. 16) [Konfuzius 1988: 57; Беседы 2001: 130].

Знание привлекательно само по себе, а отнюдь не потому, что им можно красоваться.

Программный апофтегм в начале «Лунь юя» («Учиться, а затем повторять пройденное, разве не радость?») («Лунь юй» I. 1) [Konfuzius 1988: 43] – это апология дилетантства, понятого в трактовке Шопенгауэра [Schopenhauer 1894–1896, VI: 223].

В 75-м афоризме Грасиан выдвигает требование выбрать героический пример для подражания («Elegir Idea Heroica») [Gracián 2005: 144].

[1] Так однозначно трактует это место Мориц («Von Menschen verkannt zu werden») [Konfuzius 1988: 43]. Согласно академическому «словарю современного немецкого языка», «verkennen» означает «jmnd. falsch beurteilen, nicht richtig einschätzen». То есть «неправильно оценивать», особенно: «er hielt sich für ein verkanntes Genie» («он считал себя непризнанным гением»). [Wörterbuch 1976: VI, 4067]. Ср. также перевод «être ignoré ou meconnu des hommes, et ne pas s'en indigner», в переводе Потье: «стоически переносить, когда тебя недооценивают» [Confucius et Mencius 1852: 105].

[2] В этой связи представляется уместным привести образ, используемый Шопенгауэром, который сравнивает истинного ученого «по призванию» с теми, кто занимается наукой лишь для видимости и внешнего преуспеяния. По мнению немецкого философа, разница здесь та же, что между актером, облаченным в картонные доспехи, и настоящим рыцарем, тяжелая поступь которого заставляет содрогаться шаткие подмостки сцены и трепетать сердца лицедеев [Schopenhauer 1894–1896, VI: 223].

Это перекликается с желанием Конфуция видеть во сне Чжоу Гуна («Лунь юй» VII. 5) [Konfuzius 1988: 57]. Оба придают большое значение пафосу как своего рода «примум мобиле» духовной деятельности.

Согласно Конфуцию, для того чтобы быть совершенным мужем, надо знать «мин» («Лунь юй» XX. 3) [Ibid.: 141], божественный, небесный нумен, т. е. действовать в согласии с провидением. Это, в свою очередь, имеет аналог в 96-м афоризме Грасиана, где говорится о великом синдересисе[1].

Как всегда в случае парафраза (присутствующего и в самом «Лунь юе», например, в I. 16; IV. 14) [Ibid.: 46, 57], интерпретация позволяет прояснить некоторые темные места текста. Когда говорится, что, несмотря на полный крах всех попыток вписаться в общество, совершенный муж не унывает («Лунь юй» I. 1) [Ibid.: 43], это может быть понято как рессентимент, или отказ[2] от какого бы то ни было участия в социальной жизни и полное неприятие социума. Но может быть понято и так, что совершенный муж полностью доверяет своему «демону», подобно героям «Эфиопики» Илиодора, которые если и сетуют, то скорее на недостаток собственных сил[3], а не на волю провидения. Ведь и Конфуций, подытоживая свои «Беседы», утверждает, что совершенный муж не просто и не слепо следует судьбе, а «знает» ее. А, следовательно, уверен в том, что его жертвы не напрасны.

Восьмой афоризм «Оракула» озаглавлен в тон высказыванию Конфуция[4]. Однако Грасиана, увлекавшегося Макиавелли, менее всего можно заподозрить в пораженчестве или резигнации, поэтому настрой на позитивный результат звучит у него более четко[5].

[1] «О великом синдересисе. Это трон разума, основа мудрости; кто им обладает, без труда преуспеет. Дар небес, самый желанный, ибо главный, ценнейший. Главная часть доспехов наших, наинужнейшая из всех: только лишенного ее называют умалишенным; только тот, кто ею обделен, поистине обездолен. <…> Суть синдересиса — в природном влечении лишь к тому, что согласно с разумом и сочетается с выбором единственно верного пути» [Грасиан 1982: 23]. Последнее предложение: «Sie besteht in einem natürlichen Hange zu allem, was der Vernunft am angemessensten ist, wodurch man bei allen Fällen das Richtigste ergreift» [Gracián 1982: 62–63]. «Consiste en una conatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado» [Gracián 2005: 154, § 96].

[2] Что попутно находит выражение в пренебрежении к внешнему облику и тем аксессуарам, назначение которых призвано подчеркивать статус.

[3] Ср.: «О, как я ослабел!» («Лунь юй» VII. 5) [Ibid.: 69].

[4] § 8 Hombre inapassionable [Gracián 2005: 105] (Человек невозмутимый).

[5] «Dies ist eine edle Art, sich Verdrießlichkeiten zu ersparen, ja sogar auf dem kürzesten Wege zu Ansehn zu gelangen». Шопенгауэр переводит: «Таков наиболее благо-

А Конфуций, разве он не сказал, что «богатство и знатность желанны каждому»? («Лунь юй» IV. 5) [Konfuzius 1988: 55].

Одно из основополагающих его высказываний: «Совершенный муж – не орудие» («Лунь юй» II. 12) [Ibid.: 48]. Судя по примеру, приводимому в антологии Хениша[1], «предмет, вещь» – есть нечто производное, подвергнутое обработке.

Таким образом, совершенный муж, согласно Конфуцию – не производное, не высшее достижение, не рафинированный продукт культуры, не венец развития, а ее движущая сила. В контексте современной биологии это напоминает роль слонов, которые, утрамбовывая почву и дно водоемов, тянут за собой всю свою биологическую нишу, постоянно ее расширяя. В культуре эта роль зачастую принадлежит переводчикам. Согласно Лютеру, удобочитаемости его перевода Библии предшествовала кропотливая работа, о степени трудоемкости которой читатель и не догадывается [Luther 1975: 269].

Итак, параллели налицо. Возможно, и здесь идет речь о прямом или косвенном заимствовании, имевшем место в результате неутомимой миссионерской деятельности иезуитов, которые, желая христианизировать Китай, невольно становились проводниками дальневосточной мысли.

Литература

Беседы и суждения Конфуция. СПб.: Кристалл, 2001.

Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М.: Наука, 1982.

Пинский Л. Е. Бальтасар Грасиан и его произведения // Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М.: Наука, 1982. С. 499–575.

Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы в его жизни. Вступительная статья В. Ф. Асмуса / Перевод, примечания и указатель Е. Т. Рудневой. М.; Л.: ACADEMIA, 1934.

Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы в его жизни / Перевод с немецкого Наталии Ман. Вступ. статья Н. Н. Вильмонта. Комментарии и указатель А. А. Аникста. М.: Художественная литература, 1981.

Confucius et Mencius. Les quatre livres de philosophie moral et politique de la chine traduite du chinois par M. G. Pauthier. Paris, 1852.

Engel E. Deutsche Stilkunst. Wien: F. Temsky, Leipzig: G. Freitag, 1911.

родный способ сохранить душевное спокойствие и более того: наиболее краткий путь к достижению общественного признания (!)» [Ibid.: 105].

[1] № 31. «Яшму добывают в горах. Обработанная ювелиром, она становится предметом культуры» [Haenisch 1984: 26*; 130].

Gracián B. Baltasar Gracians Hand-orakel und Kunst der Weltklugheit. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1982.

Gracián B. Oráculo manual y arte de prudencia. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005.

Haenisch E. Lehrgang der klassischen chinesischen Sprache. Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1984.

Konfuzius. Gespräche (Lun-Yu). Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun, 1988.

Lefèvre A. Avant-propos // Voltaire. Dialogues et entretiens philosophiques. Recueil complet de tous les dialogues publiés isolément ou sous ce titre. En 3 t. Paris: Alphonse Lemerre, éditeur, 1878. T. I. P. v–xx.

Luther M. Sendbrief vom Dolmetschen // Hutten, Müntzer, Luther. 2 Bde. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1975. S. 263–282.

Schopenhauer A. Sämtliche Werke. In 12 Bde. Stuttgart: J. G. Cotta, 1894–1896.

Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache. 6 Bde. Berlin: Akademie-Verlag, 1976.

В. Б. Сокол

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ И АВТОРИТЕТНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО (ШАБДА) КАК ИДЕАЛ ПОЗНАНИЯ В ТЕИСТИЧЕСКОЙ ВЕДАНТЕ

«Логос» аристотелевской эпохи возродился в европейской философии как категория *интенции*, ставшей ключевым понятием философской феноменологии, которая, начиная с логического «коперниканского переворота» Э. Гуссерля (от логики *фактов* к логике *сущностей*), по-прежнему является одним из ведущих направлений европейской мысли. На различии факта и сущности Э. Гуссерль строит свою новую науку, феноменологию, которая, в отличие от всех предыдущих, по мнению немецкого философа, только и может называться поистине точной наукой. Ведь логика всех традиционных (опытных) наук строится на фактах, которые ни в коей мере не тождественны сущностям вещей: «*…истины относительно чистых сущностей не содержат ни малейших утверждений касательно фактов,* а, следовательно, из них *одних* невозможно извлечь даже и самой незначительной истины, относящейся к фактам» [Гуссерль 2009: 37].

Гуссерль же основывает свою феноменологию на логике сущностей вещей, открывающихся в *интенциональных* переживаниях актов сознания. Немецкий философ вносит существенное изменение в трактовку *интенциональности* как фундаментальной характеристики человеческого сознания, данную его учителем Ф. Брентано, определившим *интенцию* как присущую акту сознания направленность на какой-либо предмет. Гуссерль усматривает заблуждение всей предыдущей философской традиции в том, что она не различала противостоящий сознанию предмет (объект), форму, в которой этот предмет дан сознанию, и чувственное содержание самих переживаний сознания. Соответственно, Гуссерль предъявляет упрек и своему учителю, который, признав интенциональную природу сознания быть постоянно направленным на нечто, тем не менее, не видел различий в самом «акте схватывания» предметности. Поэтому у Брентано выходит, что «единственное различие дает «содержание», и сам акт представления определен разнообразно, поскольку имеются различные содержания, на которые направлено само представление» [Husserl 1980: 7].

Первое, на что обращает внимание сам Гуссерль – это то, что само понятие «содержания» интенционального акта сознания несет в себе принципиальную двойственность, в которой необходимо различать чувственное содержание переживания («чувственная материя») и интенциональное содержание («интенциональная материя»). Уже в «Логических исследованиях» Гуссерль различает во внешнем восприятии, например, видении цветного предмета, «момент цвета, который составляет реальную составную часть конкретного видения, что есть “пережитое” или “осознанное содержание”, как и характер восприятия, и полное явление в восприятии данного цветного предмета. Сам же этот предмет, напротив, не переживается или не осознается, хотя и воспринимается; и точно так же не переживается и не осознается в нем воспринятая окраска» [Husserl 1984: 358].

Интенциональность любого акта сознания предполагает направленность на предмет, но при этом сам этот предмет не принадлежит акту сознания как его *реальная* (*чувственная*) материя, которая есть комплекс ощущений, дающихся в явлении предмета («моменты переживаний»), то, что переживается (осознается). По Гуссерлю, именно благодаря ощущениям «реальных содержаний» акта сознания человек способен познавать сущности предметного мира, подразумеваемых в акте (интенциональном содержании, интенциональной материи), тем самым вернувшись «назад к вещам». Поэтому главная данность

феноменологии – это моменты ощущений (переживаний); сам же предмет, переживаемый в акте, определяющей роли не играет, проблема его существования или несуществования, соответствия или несоответствия образу восприятия субъектом определяющего значения не имеют и должны быть редуцированы, вынесены «в скобки» (феноменологическое *эпохэ*).

Двойственность различных элементов «содержания» актов сознания проявляется в том, что «не все переживания суть переживания интенциональные» [Husserl 1984: 382]. Весьма существенно, что в едином акте присутствуют переживания, которые принципиально «неинтенциональны». Неинтенциональные переживания Гуссерль определяет как «истинно имманентные» самому сознанию, т. е. это и есть переживания в собственном, изначальном смысле, которые как «комплексы ощущений» только и могут переживаться. Неинтенциональные переживания – это «реальная материя», которая есть данность, *материал*, на основе которой становится возможность интенция как таковая. Интенциональные переживания только в определенном смысле «имманентны» сознанию, так как предмет, подразумеваемый в интенциональном переживании, не в реальном смысле содержится в самом переживании, а именно интендируется (конституируется) в переживании, т. е. выступает не реальным, а идеальным, интенциональным содержанием (интенциональной материей). И здесь заключен ключевой пункт, с помощью которого Гуссерль противопоставляет свою феноменологическую научную установку психологизму всей предшествовавшей философии сознания, преодолевая «наивность естественной установки» сознания: даже если ощущение и служит материалом для интенции, это еще не значит, что сама интенция определяется таким реальным содержанием. Ощущение «осознается», переживается, но само по себе оно не становится «объектом восприятия», т. е. интенциональная материя не сводится к материи реальных содержаний переживания, что доказывает факт того, что даже при наличии одного и того же реального содержания последнее может быть различным образом схвачено, интендировано [Разеев 2004: 72]. А раз так, то способ представления идеального содержания (интенциональность) не зависит от реального содержания, поэтому его следует искать в структурах схватывания (восприятие, воспоминание, фантазия и т. д.). Для этого и необходима феноменологическая редукция, закрепляющая несущественность для феноменологического анализа существования или несуществования предмета восприятия в реальности.

Поэтому для Гуссерля разница между реальным содержанием переживания и интенциональным содержанием является первостепенным феноменологическим различием, с чего собственно и начинается феноменологический метод.

Следующая важнейшая задача феноменологии – проблема достоверности получаемого знания о сущности вещей, конституируемых и переживаемых в ощущениях актами сознания. Получение достоверного знания есть вопрос того, каким образом сознание в принципе способно познавать, и это, конечно же, определяет статус истинности науки, на которую претендует феноменология. Гуссерль обозначает проблему достоверного познания сущностного содержания мира как проблему *очевидности,* которую он исследует, начиная с «Логических исследований» (1901), на протяжении практически всего периода конструирования своей феноменологической науки. Наиболее четко философ формулирует свое учение об очевидности в «Картезианских размышлениях» (1932) и «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» (1938).

Феноменологически *очевидное* выражается как ощущение «понятного»: не потому, что подтверждается в опыте, а потому, что таковым «считается», т. е. настолько фундировано в структуры нашего мышления, что никому и в голову не приходит задуматься, на каком основании это «понятно». Гуссерль называет это ощущение «само собой разумеющееся» [Husserl 1982: 19–23]. «Само собой разумеющееся» есть плоскость функционирования принципа *очевидности*, охватывая, по Гуссерлю, не только оценочные суждения в сфере жизненного мира, но и суждения высшего ранга, т. е. суждения самых серьезных «точных» наук. Получается, предположение современного европейского ученого о существовании исследуемого им предмета как «само собой разумеющееся» есть предрассудок, разделяемый всеми «естественным образом». Гуссерль утверждает, что, несмотря на теоретические исследования, проводимые ученым, тот, по сути, остается в пределах наивной «естественной установки», т. е. в границах некоей веры в мир и его существование. Эта ни на каком достоверном доказательстве не основанная вера является причиной бесчисленного множества само собой разумеющихся постулатов науки, которое разделяют ученые, а за ними и все общество.

На наш взгляд, специфика феноменологической установки исследования познавательной деятельности человека, предпринятая Э. Гуссерлем, прямо соотносится с принципами сверхчувственного

познания веданты. В гносеологии теистической веданты (*ачинтья-бхеда-абхеда*) Джива Госвами (XVI в.) определяет три главных пути познания (*pramāṇa*).

1) *pratyakṣa* соответствует чувственному способу познания (дословный перевод «непосредственно перед глазами»), т. е. «то, что непосредственно воспринимается чувствами».

2) *anumāna* соответствует рациональному способу познания: «*manas*» значит «ум».

3) *śabda* – познание через сверхчувственный аспект слушания от авторитетного источника [Jiva 1995: 17].

Идеал познания мира, в соответствии с ведами[1] и послеведийскими текстами, в целом заключается в «разгадке» звуковой первопричины той или иной вещи или явления. В одном из гимнов «Ригведы» (X. 71) воспевается Речь как «первое начало», через «жертву» творящее все «проявленное» в мире и в человеке. Кто не «услышал Речь», тот «не узнал» [Антология мировой философии 2001: 288–289]. Познать объект – значит осознать (услышать посредством сверхчувственного слушания) сверхчувственный звук (обозначим его как «Звук»), который есть прообраз, трансцендентный «ген» исследуемого объекта. В «Шатапатха-брахмане» (IV. 6. 7) речь прямо связывается с творением и познанием: «Там, где была речь, все совершалось, все познавалось. Далее: там, где была [лишь] мысль, ничего не совершалось, не познавалось» [Там же: 300]. Получается, что мысль порождается речью, однако далее сама мысль в свою очередь порождает речь. В той же брахмане (VI. 1. 1) Индра (воплощение «дыхания», возникшего из «не-сущего») порождает один за другим «воды», «яйцо», «землю», а в итоге создает «свою» речь: «Из речи, которая есть вселенная, была создана его речь» [Там же: 301]. А в завершающем тексте «Шатапатха-брахманы» Индра окончательно сам «стал речью» [Там же 2001: 319].

Можно видеть, что «Звук» и творимая им реальность подразумевают многоступенчатую онтологию, «по-шагово» (в некоей временной последовательности) реализующую свои «уровни манифестации» (см. далее). В «Ригведе» (I. 164. 45) говорится о «четырех четвертях» речи. Из них «три тайные» (скрытые от восприятия грубыми физиче-

[1] Здесь мы принимаем интерпретацию Д. Зильбермана о «средней позиции языковости и одновременной реальности вед», которая, строго говоря, представлена уже в брахманах и первых упанишадах [Зильберман 1998: 158], но получила подробное обоснование в трудах экзегетов – мимансаков, и особенно у создателя философии языка Бхартрихари (VI–VII вв. н.э.) [Там же].

скими чувствами) «знают» только «брахманы, которые мудры». Три сверхчувственные вида речи «не пускаются в ход», и только на четвертой «говорят люди» [Ригведа 1989: 205]. Отечественный востоковед Д. Б. Зильберман, ссылаясь на другие гимны той же «Ригведы», подтверждает: «В самих гимнах веды рассматриваются как “безличное и несозданное слово” («Ригведа» VIII. 64. 6), в котором “существует четыре шага (padani)”, или уровня манифестации слова, образующего основу речи, из которых первые три – утаены, т. е., не воплощены в грубом звуке» [Зильберман 1998: 159]. Похожая идея подразумевается и в толковании четырех стоп «гаятри» в «Брихадараньяка-упанишаде (V. 14), что обращает внимание Зильбермана на любопытный параллелизм между «звуковым» учением вед и упанишад, с одной стороны, и «Агамами», «Трикой» кашмирского шайвизма и «Вакьяпадией» Бхартрихари, с другой [Там же: 160]. Ту же параллель подтверждает и текст «Брахма-самхиты», где дается уже более конкретное описание творения посредством реализации довербального «Звука», начиная с энергии времени (что примечательно в контексте нашего сопоставления с феноменологическим методом познания, опирающимся на идею темпоральной структуры сознания) и вплоть до грубых проявлений физической материи [Шри Брахма-самхита 2000: 57, 83–90].

В приложении к познавательной деятельности человека четыре уровня «Звука» наиболее обстоятельно структурированы в философии Бхартрихари:

1) первый уровень – самый тонкий Звук, называется «*para*», «трансцендентный». Он соответствует «чистому сознанию» Э. Гуссерля. На этом уровне Звук совершенно не отличен от вещи, которую обозначает;

2) второй уровень Звука онтологически располагается в плоскости разума, или *buddhi* (в некоторой мере соответствует кантовскому разуму); здесь Звук называется «*paśyantī*» – буквально «видящая», т. е. то, что можно увидеть («звуковой образ»);

3) третий уровень Звука расположен на платформе ума (*manas*, ближе к кантовскому рассудку), он называется «*madhyama*»;

4) четвертый, низший уровень Звука – уровень слов, грубой речи, звук называется «*vaikhari*»; здесь действуют пять органов чувств физического тела под влиянием энергии творчества (таланта) или, в случае животных форм жизни, энергии инстинктов (бессознательных рефлексов.

Итак, ведийская онтология исходит из «звуковой» субстанциональности бытия, что последовательно согласуется с представлением об *идеале* всякого, и особенно сверхчувственного, познания в теистической веданте. Согласно Дживе Госвами, познать вещь – значит познать ее «звуковую» сущность, что невозможно ни эмпирическим, ни рациональным, ни даже интуитивным способами познания [Jiva 1995: 17]. *Идеальный* (совершенный и единственный) способ получения достоверного знания – это авторитетное свидетельство, *śabda-pramāṇa:* «Авторитетное свидетельство, определяемое как высказывание достойного лица, никогда не бывает заблуждением», считает Баладева Видьябхушана (цит. по: [Ватман 2005: 8]). *Pramāṇa* есть «мерило» (от *pramā* – «измерять»), «то, посредством чего познающий субъект познает объект» [Радхакришнан 1994, II: 33]. «Шабда» означает «слово». Слово достоверно уже в силу одной своей сигнификативной функции. Например, при слове «Гималаи» (*himālaya*) у нас спонтанно возникает представление о снеге (*hima*). Слово может обладать и сверхъестественной силой – таковы слова *мантр* [Ватман 2005: 175]. Эффективность мантр считается самоочевидной, искать этому косвенные подтверждения бессмысленно, да и невозможно. Целитель, знающий мантры, может излечить змеиный укус, не пользуясь никаким иным средством. Даже в повседневном опыте, если, например, нам говорят, что огонь спасает от холода, мы воспринимаем это непосредственно. Опыт не служит здесь причиной знания, напротив, благодаря знанию, выраженному в словах, приходит возможность опыта [Там же].

Следовательно, две другие классические праманы, сохраняемые в гносеологии Дживы Госвами – пратьякша (у Гуссерля это внешние данные физического опыта) и анумана (психические данные опыта или субъективно-реальное мышление, по Гуссерлю) в случае принятия в качестве единственно достоверного знания авторитетное свидетельство (шабда) кардинальным образом меняют свою «установку», а значит, сущностное содержание своего познания. Иначе говоря, несмотря на то, что, как указывалось, только за шабдой признается роль единственно достоверного знания, было бы серьезной ошибкой полагать, что пратьякша и анумана сохраняют свой прежний содержательно-познавательный статус. Подобно тому, как в соответствии с феноменологией Гуссерля ошибочно отождествлять чувственное восприятие и мышление в естественной и феноменологической установках[1], может возникнуть оши-

[1] «Жизненный мир» позднего Гуссерля – это отнюдь не возврат к чувственному миру естественной установки, как полагают некоторые комментаторы. Аналогич-

бочное представление, что признание центральной роли шабды вносит коррективы только в пределах самой шабда-праманы. В действительности, приоритет шабды вносит «строгость» достоверности знания также в опыт пратьякши и ануманы. Все три основные праманы, выделяемые Дживой Госвами, отталкиваются отнюдь не от очевидности «само собой разумеющегося», сформированной наивной «естественной» верой в существование предметов жизненного мира, но посредством принятия *авторитетного свидетельства* о том, что значит вещь «как она есть» (Гуссерль называет это модусом «это и есть оно само» [Разеев 2004: 103]). Смена «установки» в пользу приоритета шабды подразумевает, что пратьякша и анумана в этом случае возвращают нас «назад к вещам», т. е. имеют эвристическую ценность исключительно в качестве «повода» («гилетического материала», по Гуссерлю) для подтверждения заключений шабды, дающей объективно-логические «чистые сущности». Другими словами, Джива Госвами, также как и Гуссерль, совершает подобие «феноменологической редукции», вынося данные пратьякши и ануманы «в скобки», при этом отталкиваясь от очевидности достоверного сущностного знания шабды.

Как у Гуссерля, несмотря на то, что бытийная значимость (реальность или нереальность) предмета не может выступать гарантом его интенционального смысла, т. е. не определяет сущностно проводимую классификацию разнообразных интенций, тем не менее, разнообразие реальных содержаний сохраняет позитивное значение в феноменологическом анализе в качестве «гилетического» материала дескриптивного описания любого феномена; так и у Дживы Госвами, несмотря на то, что в авторитетном свидетельстве дается полное знание, пратьякша и анумана носят вспомогательное предназначение для формирования «само собой разумеющегося» как подтверждения очевидности шабды.

Шабда принципиально несовместима с «естественной установкой», так как отталкивается от позиции сомнения в реальности внешнего восприятия, считающегося иллюзорным (*māyā*). Авторитетное свидетельство нацелено на сознание познающего субъекта, оперируя *словом-шабдой* (см. выше). Говоря языком феноменологии Гуссерля, это значит, что в базовой триаде феноменологии ego – cogito – cogitatum именно cogito непосредственно воспринимает Звук-шабду, помимо восприятия физическими органами чувств (пратьякша) и помимо анализа данных психического опыта (анумана). Следовательно, шабда-прамана основана на той же феноменологической установке и может быть также констатирована как феноменология познания авторитетного свидетельства.

Необходимо указать, тем не менее, на радикальное и непримиримое различие между гносеологией веданты и теорией познания Гуссерля. В то время как Гуссерль работает с феноменами актов познания независимо, самостоятельно полагаясь на «интуитивное наполнение» «пустых» интенций-подразумеваний, то субъект «Слушания» авторитетного свидетельства (*шабда*) имеет дело с феноменологическим самосознанием той *очевидности*, которой уже обладают авторитетные носители данного знания. На этот счет Д. Б. Зильберман делает весьма меткое замечание: «Забавно то, что собственная гуссерлева программа работы с сознанием имеет в перспективе именно то состояние, в котором, по его аттестации, пребывает индийская философия. Ведь Гуссерль не определяет сознание, а лишь регистрирует разные виды действий с ним. А ведь это – все тот же индиец, сосредоточившийся на созерцании своего пупа как раз для того, чтобы ничто не отвлекало его от регистрации состояний сознания. Только индиец регистрирует что нужно, а феноменолог – что попало» [Зильберман 1998: 416].

но, объективное идеально-логическое мышление в феноменологической рефлексии – это ни в коем случае не субъективное реально-психологическое мышление в естественной установке [Гуссерль 2000: 7].

Литература

Антология мировой философии: Древний Восток. Минск: Харвест, 2001.

Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм. СПб.: СПбГУ, 2005.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический Проект, 2009.

Гуссерль Э. Логические исследования. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.

Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: Эдиториал УРСС, 1998.

Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. СПб., 1994.

Разеев Д. Н. В сетях феноменологии. СПб.: СПбГУ, 2004.

Ригведа. Мандалы I–IV / Пер. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989.

Шри Брахма-самхита. Живая суть пленительной реальности. М.: Институт Ведической Философии, 2000.

Husserl E. Die Krisis der europaischen Wissenchaften und die transzendentale Phanomenologie. Hamburg, 1982.

Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis / Hrsg. von U. Panzer. Den Haag, 1984.

Husserl E. Phantasie, Bildbewubtsein, Erinnerung. Zur Phanomenologie der anschaulichen Vergegenwartigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925). Den Haag, 1980.

*Jiva Gosvami. Śri Tattva-Sandarbh*a. New Delhi: Rekha Printed Pvt. Ltd., 1995.

R. Banka

THE PARADOX OF DESCRIBING THE INDESCRIBABLE. JULLIEN AND MOU ON THE LANGUAGE OF «DAODEJING»

It can be doubtlessly stated that one of the most crucial issues in «Daodejing» is the question of relation between language and *dao*, which is written in the first lines of the work, where we can read that dao which cannot be spoken of is not the eternal dao (Chin. *changdao*) [Zhang 2002: 466]. The message opening the text can also be interpreted as a statement that only beyond language can dao be the proper, eternal dao.

Initially, this claim seems impossible to be questioned. However, on further examination of the discourse employed in «Daodejing», we can observe that the manner in which dao is rendered in the linguistic medium can be justified, which entails recognition of the description of dao in the text.

The paper presents two approaches, by Francois Jullien and Bo Mou, which are different solutions of the problem of the undiscoursive dao.

Jullien focuses on how the language is used in «Daodejing» by viewing it in terms of discourse strategy.

In his work «Detour and Access. Strategies of Meaning in China and Greece»[1], Jullien employs comparative method to differentiate the ways in which sense is mediated, as well as its character. By juxtaposing the western and eastern discourses, he indicates the vital difference which reveals itself in the way sense is developed to state that western culture applies the discourse of linear character, whereas discourse in the Chinese culture circle is based on a «roundabout expression of what can be so "simple" but none of them[2] "does not want" to express it with simplicity» [Jullien 2006: 2]. The presence of this discourse is exemplified by the author in a wide collection of Chinese texts, ranging from political rhetoric to the poetic genre[3].

[1] Original edition in French: Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grece. Paris: Grasset & Fasquelle, 1995.

[2] I. e. the Chinese.

[3] C. f. «To po chińsku», «to chińszczyzna» [Jullien 2006: 2–14].

However, the Chinese strategy should not be wrongly interpreted as semantic and resulting from the lack of appropriate rhetorical tools of complicatiion of a message. The choice of the roundabout manner is in fact an entirely aware operation.

Jullien views the differences between the two discourses by means of the war strategy terminology. The western discourse can be treated as a direct battle, in which the quantity and power of arguments are confronted. Here we have to do with precise presentation of sense, which emerges in the course of the confrontation of arguments [Ibid.: 23–24].

The Chinese model is different from the western one. In this case there is no direct battle but the strategy of «"evading" any frontal attack» [Ibid.: 25]. This kind of operation does not lead to the emergence of precise sense but to the delicate sketching the outline of it. It is regarded as a more optimal sense strategy because the user is not forced to hold a hard statement, which creates the possibility of introducing a wide range of modifications. This fact entails the comfort of avoiding simplification or semantic narrowing. Thus obtained incomplete construct generates the so-called inconspicuous sense, which constitutes sense surplus that can be actualized during interpretation [Ibid.: 28].

As it has been shown in the above comparison, the Chinese strategy is more general in terms of structure and it is more flexible in interpretation.

This strategy is also present in «Daodejing». It is primarily realized in the special usage of names and the variations of utterances that supplant direct descriptive sentences.

Jullien reconstructs argumentation of Wang Bi, who is looking for an alternative for the impasse of the undiscoursive dao. Because naming is description, and for this reason it is impossible to name dao, indication is the solution [Ibid.: 196]. Indication is understood here as more general in relation to naming. The purpose of naming is specification, whereas indication stops at an earlier stage in relation to sense differentiation [Ibid.: 196].

The application of an indicating term is sentenced to the impossibility of expressing the completeness of sense, which in the case dao is most desired. The indicating term, because of not being entangled in differentiation, is more capacious and underdetermined, thanks to which sense surplus, characteristic of the Chinese text semantic strategy, is obtained. If instead of the indication term naming were used, dao would be semantically differentiated, which is in contradiction with its essence, which, in turn, would entail the falsification of dao, or rather the construction of a false dao with linguistic means.

Jullien describes naming as objective (in the sense of belonging to the object) description, and indication as coming from the subject. When applied to dao, both operations are incorrect and unjustified. Because of its indefiniteness dao is not an object, naming cannot be applied to it. Indicating, in turn, is marked with the subject perspective, whereas dao transcends an individual perspective [Ibid.: 198]. However, as it is later remarked by Jullien, indications in Laozi's text eradicate the words from their sense specification, thanks to which infinite sense surplus is obtained [Ibid.].

An example of such an operation in «Daodejing» can be using the word *da* (大), which means «great». Firstly, Laozi says that he uses it only in the case of necessity, which indicates its arbitrary character. Secondly, he remarks that the word *da* should not be perceived in the differentiating perspective, which means that it is used beyond the great-small opposition, because opposition in no way refers to dao [Jullien 2006: 198].

Another example of the Chinese sense strategy in «Daodejing» is switching between the sense areas, which can be observed in chapter 25:

«强为之名曰大。大曰逝， 逝曰远，远曰反» [Laozi 2006: 64].

«When forced, I call it great;
great is called leaving;
leaving is called remote;
remote is called returning»[1] [Ibid.: 198].

What we can observe here is the transition from one sense to another. «Leaving» tears us away from settling down in the sense of «great», «remote» – from «leaving», and «returning» from «remote» [Ibid.: 198]. The sense is not petrified and it is continuously mobile, which prevents the development of the above particular senses, which, in turn, would entail entanglement in semantic differentiation. According to Jullien, such «variation» is actually able to mediate the inexhaustiveness of dao [Ibid.: 199].

The linguistic analysis of «Daodejing» by Jullien leads to a positive conclusion. Language can be applied to the presentation dao, however on condition that we resign from semantic differentiation, which entails resignation from the transmission of the completeness of sense. Naming is replaced with indication, which because of its lack of differentiation is less semantically determining, which does not cause the modification of dao through linguistic means.

Another proposal of overcoming the linguistic impasse is presented in the paper «Eternal "Dao", Constant Name, and Language Engagement:

[1] My translation.

On the Opening Message of "Dao-De-Jing"«, written by the analytic philosopher Bo Mou.

Mou does not focus globally on the linguistic problem in the whole text, but only on the beginning of the first chapter, on which he builds up his analytic deliberations concerning the question whether and in what sense dao is linguistically expressible.

The first two lines of «Daodejing» are subjected to a detailed analysis:

«Dao-ke-dao-fei-chang-Dao.
Ming-ke-ming-fei-chang-Ming»
which he renders into English in the following way:
«The Dao that can be told of [in language] is not the eternal Dao;
The name that can be told of [in language] is not the eternal name»
[Mou 2003: 246].

Mou refers to the standard interpretation of the first of the sentences, according to which the geniune dao can be captured beyond language, and the *dao* that can be told of is not the geniune dao [Ibid.: 246–247], and next he questions it.

According to Mou, the opening sentence «Dao-ke-dao-fei-chang-Dao» in its standard interpretation can be paraphrased by the following sentence: «ke-dao-zhi-Dao-fei-chang-dao», which is syntactically composed of the nominal phrase «ke-dao-zhi-Dao», which can be atomized into a noun and its attributive clause. He claims that such a paraphrase is wrong, and that the correct paraphrase should be as follows: «Dao-ke-dao, er-suo-shu-zhi-Dao-fei-chang Dao», which can be translated in the following way: «The Dao *can* be reached in language, but the Dao that has been characterized in language is not identical with, or does not exhaust, the eternal Dao» [Ibid.: 247–248].

Here we are confronted with another syntactic construction, where we can notice a conjunction of two sentences. The interpretational consequences are very important here, because it means that there is some kind or part of dao which is discoursive, and at the same time there is also an area of dao which transcends the linguistic universe.

Mou derives his another argument for his alternative paraphrase from semantics. He remarks that Laozi emphasizes in his text that he cannot precisely characterize dao but we still read about it in «Daodejing», which is incoherent in the light of the standard interpretation of the first sentence of the text [Ibid.: 248–249].

Mou next makes an important remark for his analysis, namely that within the whole text of «Daodejing», when Laozi speaks about dao as law,

the metaphysical beginning, morality, etc., he does not speak about many *dao*s but about many dimensions and manifestations of one dao. They differ from one another in e.g. whether they are finite or not, but all of them compose the genuine dao [Ibid.: 250].

Some of the dimensions of dao can be characterized in an exhaustive way by means of language and they are the finite dimensions. Apart from them there are also the infinite dimensions of dao, called the eternal (*chang*) *dao*, which cannot be described with linguistic media [Ibid.: 250]. This means that although in the holistic perspective dao cannot be expressed in language, there are some aspects of it that can be described in this way completely. What can be infered from this is that the problem of undiscoursiveness of dao is not entirely unsolvable because language proves to be adequate to describe at least some aspects or dimensions of dao. Thus, although it is true that it is not possible to speak about the whole of dao in an entirely exhaustive manner, we are not in the situation in which nothing can be said about it.

As regards the second sentence («Ming-ke-ming-fei-chang-Ming»), which in standard version is translated in the following way: «The name that cannot be named is not the constant name» [Ibid.: 253], Mou states that it conveys the same message as the first sentence.

Mou paraphrases the standard interpretation in the following sentence – «ke-ming-zhi-Ming-fei-chang-Ming»; which he replaces with his own interpretation – «Ming-ke-ming, er-suo-ming-zhi-Ming-fei-chang-Ming» [Ibid.]; which he translates into English in the following way – «The name can be named, but the name that has been named is not the constant name» [Ibid.: 254].

The sentence indicates the fact that dao can be named, however only within its finite dimensions, whereas the eternal dao (changdao), which transcends the finite dimensions of dao, is indescribable [Ibid.: 255]. It is caused by the fact that language is able to capture only what is finite [Ibid.: 251] and it does not reach the transcendent dimension of the infinite dao.

According to Mou, the first two sentences of «Daodejing» do not accord with the traditional standard interpetation of the entire undiscoursiveness of dao. He holds that Laozi recognizes the finite character of the linguistic capturing of dao, and at the same time emphasizes the finiteness, which constitutes the limitation that makes reaching the transcendent dimension of dao impossible [Ibid.].

Mou's conclusion presents a moderate statement. Although dao cannot be completely expressed by means of language, some part of it can. Thus, we can speak about some aspects of dao, however bearing in mind the limitations of language, which cannot reach the transcendent dimensions.

The above two proposals present an interesting view on the question of language in «Daodejing». They prove that dao is in some way discoursive and we can successfully express it when we employ an appropriate linguistic strategy, which enables to positively assess the attempts of capturing dao by means of language.

We can also state that the claim according to which dao cannot be expressed in the medium of language is partly true as it only applies to some dimensions of dao, which entails the fact that the undiscoursiveness is valid within certain limits.

Bibliography

Jullien F. Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji / Tr. by M. Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.

Laozi Ksikga dao i de z komentarzami Wang Bi (The Book of Dao and De with Wang Bi's Commentaries) / Tr. by A. I. Wyjcik. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.

Mou B. Eternal Dao, Constant Name, and Language Engagement: On the Opening Message of the Dao-De-Jing, Comparative Approaches to Chinese Philosophy / Ed. by B. Mou. Aldershot: Ashgate Publishing, 2003.

Zhang D. Key Concepts in Chinese Philosophy / Tr. by E. Ryden. Beijing: Foreign Languages Press, Yale University Press, 2002.

D. Kalinowski

THE FICTIONALIZATION OF THE ORIENT: THE POLISH COUNTERCULTURE AND BUDDHISM

The Polish counterculture understood as a socio-aesthetic movement developed in a situation different from the one accompanying similar phenomena in the reality of the Eastern Europe or the USA. The first significant difference is the time when the very movement occurred: in the USA it followed the «beat generation» epoch of the 1950s, in Poland artistic Bohemians of an outlook common to the one presented by their American counterparts called the esthetic order into question in the late 1960s.

The second difference was the impact of the counterculture: while in the West the moral, esthetic and political revolutions inspired by proponents of different disciplines of the humanities were indeed visible, in Poland the new way of thinking was not given the chance to exist because of the ideologized socialist censorship. The third difference was the commonness of the counterculture phenomena: in their western variations one could spot alternative groups, generations and communities, whilst on the Vistula in Poland this kind of behaviour regarding commonly accepted standards was presented only by small and elite groups [Tokarski 1984][1].

While talking about the literary variety of the Polish counterculture one must not forget that it was created not only by poets and writers. Andrzej Urbanowicz, before he founded the first Polish sangha, led to the emergence of the first Buddhist magazine in Polish «Zen Way» was known as an avant-garde painter [Urbanowicz 2004][2]. Jarosław Markiewicz, along with poetry, dabbled in painting. Tadeusz Sławek was occupied in literature in the artistic, scientific / scholarly and literary critical dimension. The literary dimension, on the other hand, was led by Jerzy Illg, Edward Stachura, Ryszard Milczewski-Bruno and Ryszard Krynicki. The previously mentioned authors did not create a uniform school as far as poetics and the subject matter of their works are concerned despite of the fact that all of them sought unofficial, marginalized truths, ones that were prohibited, metaphysical and liberating [Lebioda 1998: 7–18; Sieradzan 1993; Sobolewska 2009]. A number of them started experiments with language (e. g. Krynicki) others started to experiments with the beauty of ugliness (e. g. Milczewski-Bruno), some fancied quasi-buddhist imagination (Markiewicz) and some meditational auto-narration (Stachura). From the abundance of facets of the literary aspect of the counterculture I have chosen the one pertaining to the presence of the Far East's culture (the culture of India, China and Japan) in the works by two artists only, namely Jarosław Markiewicz (as a representative of lyric poetry) and Edward Stachura (as a representative of prose).

Jarosław Markiewicz (born in 1942) made his debut with a collection of poems entitled «Stadion słoneczny» (1965), in which he showed himself not only as a critic of the ideologized life of the society and a lack of perspectives for the development of free thinking but also as a supporter of the motives of extremely subjectivistic perception of the world as well as motifs of metaphysical literature. He was awarded a prize of Free Europe Radio which brought him a great deal of respect among members of the opposition as well as aversion among writers pliable towards the socialists. In 1968 Markiewicz published a collection of poems under the title «Przyszedłem zapytać o własne imię czasu, który wnoszę» perceived as literary criticism being the first aesthetic symbol of the New Wave (Nowa Fala) – the artists who decided to oppose to the political system of that time, imposed poetics as well as the aims of literature [Barańczak 1971: 169–74; Kornhauser, Zagajewski 1974: 182–185]. In the subsequent collections of poems, namely «Podtrzymując radosne pozory trwania pochodu» (1971), «W ciałach kobiet wschodzi słońce» (1976), «I» (1980) Markiewicz visibly manifested his fascination for the philosophy and religion of the Far East. However, his interest in the Zen Buddhism was voiced most often. Since the martial law of the 1981 in Poland his artistic work became more involved with political subject matters. Markiewicz published a collection of poems entitled «Wszędzie jest ziemia» (1982), he also founded an independent publishing house "Przedświt" which issued a number of publications of various intellectual horizons as well as materials of openly anti-communist character. In 1990 Markiewicz left politics and went back to his spiritual explorations. By means of «Przedświt» he causes the publication of works by A. Huxley, E. Swedenborg, A. David-Neel, D. T. Suzuki and continues to create metaphysical pieces of writing.

Markiewicz bases his lyric poetry on a variety of Buddhist motives ranging from implementing his works with elements of the outlook of the Far East to, which may be considered an erudite element, to transforming poetic emotions into a sequence of associative images, which resembles the process of Buddhist meditation. Especially the second technique is worth noticing because a poem-meditation become a new quasi-genre of Polish lyric poetry in the reality of the 1960s and the 1970s (also practiced by T. Sławek and J. Illg). It could be illustrated by the poem entitled «Zapis ognia» (1976) by Markiewicz, which is a poetic reaction to the Tibetan «Bardo Thedol» [Tybetańska Księga Umarłych 1991][1]. The title itself is linked in a number of ways with the parable of Buddha Siakjamuni about fire that

[1] A profound study pertaining to the sociological and cultural aspects of the phenomena dwelled upon in the very article is to be found in the works by [Tokarski 1984; Tokarski 1987; Tokarski 1993; Tokarski 1996].

[2] Urbanowicz mentiones many activities of artistic and religious character in works such as «Serpentyny» see: [Urbanowicz 2004: 303–333]; «Dotknięcia. Ślady», see: [Urbanowicz 2006: 31–175].

[1] The first full Polish translation of the «Bardo Thedol» was first published as «Tybetańska Księga Umarłych» translated and compiled by I. Kania in Kraków 1991. Next other: [Sogjal Rinpocze 1995]. It is also worth getting to know a Buddhist but non-Tibetan depiction of the issue in the work «Koło życia i śmierci» (1986).

pervades every dimension of reality[1]. The major topic of the lyrical speech is a furcate mystical vision of unity of the literary subject with every object appearing in the human's consciousness. The human mind is then a specific kind of a melting pot in which various feelings, sensations and thoughts melt down to create a vibrating and hot reality with no beginning and no ending, with no increasing and no falling. In the very poem, the figure of omnipresent fire is above all a manifestation of the truths of «Karma», an image of the samsara powers being absolute ones, which deprive «Ego» from the awareness and take it to a brand new embodiment. From this narrative at the end of it emerges a clear connection with *bardo* states described by «Bardo Thedol», namely the very states of being between the physical death of particular consciousness of a human being and his new birth, the very a couple-of-days-lasting tarrying in the spiritual expanse among illusive experiences and sensations. The poem by Markiewicz is not, however, an ambitious commentary to an original Tibetan text; it is more of an attempt to name the reality by means of components of imagination and European culture. Therefore, the poem may be perceived as a new way to describe the fear of death in the Polish literature, a new act of faith pertaining to Buddhism as a chance to grasp the ultimate dimension of existence.

Edward Stachura is a representative of the same generation as Markiewicz, however, his artistic way was famous and popular in Poland due to not only his pieces of writing but also his status of poète maudit or stuntman writer [Pieszczachowicz 2005; Szyngwelski 2003; Wójcik 1998; Falkiewicz 1995; Buchowski 1993]. He published a number of collections of poems as well as a number of collections of prose of various genres, e. g. short stories «Falując na wietrze» (1966), «Się» (1977), novels such as «Cała jaskrawość» (1969), «Siekierezada» (1971) and hybrids, namely «Wszystko jest poezją» (1975) and «Fabula rasa» (1979). Stachura, in each of these collections, stands out, thanks to his directness of expression and simplicity of language, the ease that he contacts the readers and listeners with. In spite of the fact that there are no evidence for Stachura's systematic spiritual studies of the traditions of the Far East, in his poetry and above all in his prose, one may easily spot visible elements of the mahayana Buddhism [Chybowicz-Brożyńska 1984: 18–25; Januszkiewicz 1996: 20–24; Sieradzan 2007: 185–200], which he got familiar with thanks to basic required reading.

[1] Although the poet does not state in the poem where his Buddhist fascination originated from the most probable source of the figure of world as fire for Markiewicz is the parable about fire from «Majjhima-nikaya» («Aggi-vacchagotta sutta»). The Polish translation is available in [Buddyzm 1987: 68–69].

He experienced a sort of a spiritual revelation which enabled him to write about his experiences from a perspective similar to the mystical side of Buddhism which was a source from which he borrowed a number of expressions and techniques of formulating thoughts. One of the most prominent examples of Buddhist poetics of that kind are two volumes: short stories from the collection entitled «Się» and reflections from the collection called «Fabula rasa».

In the first piece of writing the narrator's knowledge becomes limited; Stachura abandons omniscient narrative mode and switches to one in which frantic thinking dominates along with vibrating episodes of sensorial perception of the world. It is also worth mentioning that Stachura's aim in the collection of short stories is not to present certain surrealistic automatic writing. Rather than that, he aims at illustrating an even deeper atrophy of the narrator consisting in a technique in which the story goes on on itsown. Spaciotemporal relations and historical panorama fade, only basic and logical facts remain revealing the pure course of actions, the eponymous «Oneself» («Się»). The reader, then, observes how the life «happens» on itsown, the open-minded hero experiences things himself, nature spontaneously develops and the space opens itself.

In the second piece, one encounters a process of self-illumination that any individual seeking the ultimate truth is able to design for oneself. The starting point here is an self-reflection of a new type of a man. It was a person with a strong ego, one that as the whole human community, has been forever collecting new elements of knowledge, created noble ends, invented the soul or God the Creator just to hide the inner emptiness and fear of dying. According to Stachura, however, the human Ego is impermanent and brings about innumerable episodes of suffering (desires) one ought to break free from. To resolve the deadlock caused by the domination of Ego is rejecting it, or alternatively, transforming it so that the acceptance of the perspective of a comprehensive view of the world. The one presenting the «No-Ego» perspective is contrasted with the one with the dominant «Ego». The first one is the No-Ego Man, who sees the world beyond the dimensions of the dualism of culture-nature, happiness-sadness, sage-fool or rich man-poor man. The man liberated from the dualism in Stachura's «Fabula rasa» is one similar to the Buddhist model of bodhisattva freed from suffering, using the awakened wisdom and eager to help all people in need. Stachura's text is not strictly compatible with the Buddhist dharma. Therefore, one may find parts linked with poetic sensation of strength, vast imagination as well as the religious dimension of Buddhism. It is where the descriptions

of an open space, the sense of no distance to objects, the perfect unity and transcendental wisdom originate from. In the very novel, the No-Ego Man ultimately becomes a guard on the trip to the supreme spiritual goals, and at the same time, an artist of the word, a mystic that feels united with all entities. At the same time, the No-Ego Man is a writer attempting to describe the quality of new reality in the best possible way.

The two types of influence of eastern motives on the artistic form of the Polish counterculture outlined in the very article are only a signal of phenomena of greater scope [Kalinowski 2004: 327–341]. It is worth remembering that in the Polish cultural situation of the 1960s and 1970s a crisis of former humanistic-materialistic values as well as the accepted life style in the socialist system was present. The models of alternative culture became more evident and along with them Buddhism emerged as a spirituality far from the traditional Catholic model. Also, a perception of religiousness different from the lay perception promoted by the government emerged at that time. The counterculture Oriental religious movements referred to the esoteric area of culture contributing to the restoration of the symbolism of the community. Buddhism, even though perceived in the Polish society as exotic, in general contributed to the creation of a certain cultural order in which the development and self-fulfillment were emphasized [Karpowicz 1993: 85–86].

The fascination for Buddhism in combination with the work of the Polish counterculture caused the development of schools of psychology and psychotherapy which in the new way of realization incorporated a closer link between the patient and doctor, implemented the techniques of meditation, and included previously unfamiliar ways of describing what human conscious really is. In the very trend a number of publishing houses such as «Pusty Obłok» or «Santorski», in which new varieties of the interpersonal psychology, focused on the process and integration, were promoted. New leaders emerged originating in the Polish counterculture rooted in Buddhism (e. g. W. Eichelberger, J. Santorski). The Buddhist outlook also inspired the development of Polish Ecosophy, otherwise known as deep ecology. The new philosophy of nature, by Henryk Skolimowski, concentrated on the connection between the man and the Earth using a wide range of notions adopted from the Buddhist teaching of compassion and interrelation. In Poland of the 1990s the movement of the deep ecology developed thanks to the inspiring role played by Pracownia Na Rzecz Wszystkich Istot (the Studio For The Benefit of All Beings). The deep ecology was also visible in architecture with very interesting results achieved by Pracownia Architektury Żywej (The Studio of Living Architecture) – (A. J. Korbel, J. Tyrlik) realized

in a number of parts of Poland [Zielona Antologia 1989]. The counterculture with the undertone of Buddhism also inspired the music group Osjan (J. Ostaszewski) and Teatr Dźwięku Atman (The Atman Theater of Sound) – (M. Leszczyński, M. Styczyński) and many works of Jerzy Grotowski and Teatr Laboratorium (The Laboratory Theater), which, by means of abandoning the formula invented by Konstanty Stanisławski, headed towards the anthropology of theater. To sum up, it is worth mentioning that counterculture movements inspired by religious factors of the Far East left a permanent mark on the form of Polish culture of the past and present.

Bibliography

Barańczak S. Nieufni i zadufani. Romantyzm i klasycyzm w młodej poezji lat sześćdziesiątych. (Wary and Opinionated. Romantism and Classicism in Young Poetry of 60-tees) Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1971. S. 169–174.

Buddyzm (Buddhism) / Red. J. Sieradzan. Kraków: Krakowskie Wydawnictwa Prasowe, 1987. S. 68-69.

Buchowski M. Edward Stachura. Biografia i legenda (Edward Stachura. Biography and Legend). Opole: Kamerton, 1993.

Chybowicz-Brożyńska M. Twórczość Edwarda Stachury czyli postawa Zen w sztuce (Edward Stachura's Writings That is Attitude of Zen in Art) // Miscellanea Łódzkie (1984). Nr 3. S. 18–25.

Drogi karmy i ścieżka Dharmy. Antologia poezji buddyjskiej Ameryki (Karma's ways and Dharma's path. Anthology of American Buddhist Poetry) / Red. J. Sieradzan. Katowice: Verbum, 1993.

Koło życia i śmierci (Wheel of Life and Death) / Zebrał P. Kapleau. Przeł. Z. Miłuński. Warszawa: Pusty Obłok, 1986.

Falkiewicz A. Nie-Ja Edwarda Stachury (Not-Me of Edward Stachura). Wrocław: Wydawnictwo A, 1995.

Januszkiewicz M. Edwarda Stachury mistyczna podróż na Wschód (Edward Stachura's Mystic Journey to the East) // Polonistyka (1996). Nr 1. S. 20–24.

Kalinowski D. Konflikty i koegzystencja. Paradygmaty buddyzmu i kultury Zachodu (Conflicts and Coexistence. Paradigms of Buddhism and Culture of the West) // Paradygmaty filozofii języka, literatury i teorii tekstu (Paradigms of Lanquage Philosophy, Literature and Text Theory) / Red. A. Kiklewicz. Słupsk: Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, 2004. S. 327–341.

Karpowicz P. Ścieżki Dharmy: Społeczna recepcja buddyzmu w Polsce (Paths of Dharma: Social Reception of Buddhism in Poland) // Buddologia w Polsce. Aspekty filozoficzne i socjologiczne (Buddhism Searching in Poland.

Philosophical and Sociologic Aspects) / Red. J. Sieradzan. Krakyw: Miniatura, 1993. S. 85–86.

Kornhauser J., Zagajewski A. Świat nie przedstawiony (Not Represented World). Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1974. S. 182-185.

Lebioda D. T. Poezja i kontrkultura (Poetry and Countculture) // Droga do ashramu. Antologia poezji kontrkulturowej (Path to Ashram. Anthology of Countculture Poetry) / Zebrał D. T. Lebioda. Bydgoszcz, 1998. S. 7–18.

Pieszczachowicz J. Edward Stachura – łagodny buntownik (Edward Stachura as Gentle Rebeliant). Kraków: Nowohuckie Centrum Kultury, 2005.

Sieradzan J. Stachura i buddyzm (Stachura and buddhism) // W poszukiwaniu zagubionej drogi. Tematy hinduskie, buddyjskie i taoistyczne (In Quest of a Lost Way. Hindu, Buddhism and Taoistic Themes) / Red. J. Sieradzan. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2007. S. 185–200.

Sobolewska A. Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery? (Spiritual Maps of Contemporary. What is Left From New Age?). Warszawa: Wydawnictwo W. A. B., 2009.

Sogjal Rinpocze. Tybetańska księga życia i umierania (Tibetan Book of Life and Death) / Przeł. A. Kozieł. Warszawa: Wydawnictwo EM, 1995.

Szyngwelski W. Sobowtór w labiryncie. Proza artystyczna Edwarda Stachury (Double in Labirynth. Epic of Edward Stachura). Warszawa: Rytm, 2003.

Tokarski S. Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu (Jogins and Communion. Contemporary Reception of Hinduizm). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987.

Tokarski S. Orient i kontrkultury (Orient and Countercultures). Warszawa: Wiedza Powszechna, 1984.

Tokarski S. Orient i subkultury (Orient and Subcultures). Warszawa: Wydawnictwo Semper, 1996.

Tokarski S. Wędrówka Bogów. Religie pozaeuropejskie w konfrontacjach kulturowych (Journey of Gods. Noteuropeian Religions in Cultural Confrontations). Warszawa: Wydawnictwo Semper, 1993.

Tybetańska Księga Umarłych (Tibetan Book of the Dead) // Przeł. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo A, 1991.

Urbanowicz A. Dotknięcia. Ślady (Touchings. Traces) // Oneiron. Ein esoteischer Kunstlerkreis aus Kattowitz. Ezoteryczny krąg artystów z Katowice (Esoteric Artictic Circle from the Katowice). Kraków: Wydawnictwo KOS, 2006. S. 31–175.

Urbanowicz A. Serpentyny (Streamers) // Katowicki undergroud artystyczny po 1953 roku (The Katowice Artistic Underground after 1953) / Red. J. Zagrodzki, Zebrał S. Ruksza. Katowice: Galeria Sztuki Współczesnej BWA, 2004. S. 303–333.

Wójcik M. Człowiek-nikt: prozatorska twórczość Edwarda Stachury w kontekście buddyzmu zen (Man-Nobody: Epic Works of Edward Stachura in Buddhism Zen context). Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego, 1998.

Zielona Antologia. Pracownia Architektury Żywej (Green Anthology. Study of Architecture Alive) / Red. A. J. Korbel, J. Tyrlik. Politechnika Śląska. Zeszyty Naukowe. Architektura. Katowice, 1989. Vol. XI. N 1036.

B. Kovacs

ARMENIAN LITERARY TREASURES IN THE CARPATHIAN BASIN IN THE XVII–XVIIITH CENTURIES

The Carpathian basin in the XVII–XVIIIth centuries

After the Turkish occupied the town of Buda (1541) the Carpathian basin was a territory split into three pieces in the XVII–XVIIIth centuries. Due to the expansion of the Ottoman Empire the middle part of the Carpathian basin belonged to the Ottoman Empire, the North-Western part of the territory recognized as the Hungarian Kingdom was a part of the Habsburg Empire while the territory of Transylvania, the «Principality of Transylvania» gained relative independence. But the Principality of Transylvania was a tribunal state: the Ottomans did not interfere in the internal affairs of the principality, however, the Prince of Transylvania had to pay tax to the Ottoman Empire and he was not allowed to make decisions alone with respect to foreign policy. The Turkish army was not present and there was no Turkish administration in Transylvania in peaceful times and the religion of islam was not even accepted. Consequently, Transylvania enjoyed religious freedom and this territory could preserve Hungarian language and culture for 150 years.

After expelling the Turkish from the Carpathian basin at the end of the XVIIth century when the town of Buda was liberated Transylvania and the middle of the Carpathian basin became a part of the Habsburg Empire and it became constitutional in 1691 with «Diploma Leopoldinum». This law was passed by the Transylvanian parliament by which this territory came to be the hereditary country of the Habsburgs.

Armenians in the Carpathian basin

It is known that Armenian people have been present in the Carpathian basin since the Middle Ages. They settled in large numbers in the second half of the XVIIth century when according to the tradition 3000 families coming from Moldavia settled in Transylvania, nevertheless, on the basis of historical sources only some families of some hundreds of people moved here. In 1672 they were given different privileges and the right to settlement by Mihály Apafi.

Their settlement was important because as merchants and craftsmen they managed to play an important role in the economic life of the principality. Their privileges were mostly connected to this fact and at the same time they had special autonomy with the Mercantile Forum, which was the Armenians' intrinsic forum for cases of civil and even criminal law and issues of trade.

When the Armenians moved to Transylvania their religion was Armenian apostolic faith but just after their settlement in the late 1780's they were united with the Catholic Church with the leadership of Oxendio Virziresco, an honorary Armenian catholic bishop. Since that time the official name of their church is «roman catholic with Armenian rituals». In the XVIIIth century there were 4 congregations with Armenian rituals thus there were four Armenian colonies in Transylvania: Szamosújvár, Erzsébetváros, Gyergyószentmiklós and Csikszépvíz.

Oxendio died in Vienna on 10 March 1715 in mysterious circumstances. The Armenians due to their right of «jus electionis», according to which their religious leader can be elected by themselves, gathered in Görgényszentimre but they could not come to a decision about the person of the new bishop so first they remained without a bishop then they came under the rule of the roman catholic bishop who followed latin rituals.

If we want to define the Armenian people in Transylvania as a diaspora many features can be found: Armenian institutions were formed in their society so they founded orphanages, museums and periodicals. But after a while they broke away from the Armenian community, they became Hungarians. Still they have to be characterized with double identity: they thought they were more Hungarians than «real» Hungarians but they always emphasized their Armenian origins.

Armenian literary treasures in the Carpathian basin

If we want to examine the Armenian literary treasures in the Carpathian basin we have to examine three significant elements:

a) the Armenian manuscripts from the Carpathian basin

b) Armenian libraries

c) Armenian characters, Armenian literary treasures in Hungarian literary works of the Carpathian basin

The examination of Armenian manuscripts from the Carpathian basin

The Eastern European Armenian colonies, so those from the Krim, Galitia or Moldavia were significant representatives of the Armenian literary works and civilization in the Middle Ages and early Modern History. Everything could be found in the Armenian scriptoriums of these territories which was significant as Armenian science and literature in the late Middle Ages. Those workshops copying manuscripts and these workshops' products are referred to by Armenian historiography as part of the Armenian culture which count as Armenian and not provincial products. Besides, their miniature painting is also as highly qualified as any workshops making manuscripts in Kilikia or even in the Caucasus mountains. Manuscripts from these workshops which were brought here by the Armenian people could appear in the Carpathian basin. For instance I cite «Szépvizi Evangeliar», in which there is a note by the Armenian speaking possessor: «Ekełećwoy Sibviźuē» 1756 [(Csik) Szépvizi Church 1756]. This was brought from the Krim, now it can be found in the State Archives, Kolozsvár (Cluj-Napoca). In the same way calendars and many other liturgical works appear in the Carpathian basin during this period due to the Armenian migration.

During my research I noticed a turning point. After the union with Catholic Church the presence of high level scientific and artistic standard, which was a characteristic feature of the scriptoriums and their works, cannot be observed, however, Armenian scripts are still present in Eastern Europe. The manuscripts after the Lemberg Union can be characterized with a sort of provincialism, these works with respect to their main topic became sources of the Armenian catholic liturgy so they became sources of Armenian missales, chant books, Armenian works on «way of the Cross» and the works of catholic literature of the Jesuits. There can be found many other manuscripts of this type in the Carpathian basin.

It can be illustrated by the manuscript of Csikszépvíz the best, which was written in Hungarian but with Armenian scripts. The title of this work is: «The Mirror without Macula». The whole manuscript needs a linguistic presentation examining what relationship could be found between the Armenian and the Hungarian languages in the XVIIIth century by the copier

of the manuscript, who was supposedly a Transylvanian clergyman who could speak both the Hungarian and Armenian languages. He must have known the Armenian dialect in Transylvania. It is interesting to see what kind of relationship he could find, how he translated the Hungarian words into Armenian and what his aim was with this.

A great collection of Armenian catholic sermons can be found from the XVIIIth century in Gyergyószentmiklós and Csikszépvíz.

I noticed ten Armenian manuscripts from Transylvania in the Vatican Apostolic Library out of which nine were also from this period and they were brought to the Vatican from Armenian libraries of Transylvania. With respect to their origins the manuscripts are from Galitia, mostly from Stanislawow like that Armenian missale which remained in manuscripts and can be found in Csikszépvíz (Pataragamtoyć Stanislaopolis, 1720), which also points out Stanislawow as the origin of the copying. Thus a cultural contact between Galitia and Transylvania can be reconstructed on the evidence of the manuscripts. The most significant transmitting person of such a relationship was Stefano Stefanivicz Roska, an Armenian clergyman from Stanislawow. Apart from him possibly there were some other Armenian priests of Transylvanian origin in the middle of the XVIIIth century.

Beside the liturgical works I put an emphasis on linguistic works, especially Armenian-Hungarian and Armenian-Latin dictionaries, for instance the following: «Dictionarium novum armeno-lationo-hungaricum», which can be found in the State Archives of Kolozsvár (Cluj-Napoca). This a dictionary in three languages copied by an Armenian teacher, Zachariás Gábrus in Szamosújvár. (This is an exception from the above mentioned ones as it was produced in Transylvania.)

Although there were no Armenian scriptoriums in Transylvania Armenian manuscripts are known from the XVII–XVIIIth centuries and from earlier periods as well in this territory. By them the development of cultural history can be displayed which was on the way in this period after the catholic union in the Armenian diasporas.

The examination of the Armenian Library of the Carpathian basin

Today there are three Armenian libraries in the Carpathian basin in Szamosújvár, Erzsébetváros and Gyergyószentmiklós. In addition, there are two smaller collections in Csikszépvíz and in the State Archives of Kolozsvár (Cluj-Napoca).

Sources about the libraries

Unfortunately, we don not have a catalogue of any of the libraries. The earliest documents mentioning these libraries are records of church, the «canonica visitation»-s, which tell about the existence of the Armenian libraries as early as in the XVIIIth century but they contain a list of books only in some cases. There were other Armenian libraries outside the Carpathian basin in Eastern and Middle Europe but our details about them are also imperfect. A mechitarist monk, Bzskeanc mentions in his travel account in connection with Kamjanec-Podolsk only that there is a room in the church where Armenian manuscripts and books are stored. Some years ago in Warsaw I could survey the heritage of the Armenian people from Galitia, which was moved and thus preserved from Stanislawow and Lemberg to Poland during World War II. We have no catalogues of them and contemporary descriptions can only be found of only a few of them which inform us about the book collections of Middle European Armenian diasporas imperfectly.

If we examine the Armenian books of the Carpathian basin with respect to the locations of printing houses we can state that almost all Armenian locations of printing houses are represented so the books printed in the XVII–XIXth centuries were brought to the Carpathian basin from Amsterdam, Venice, Rome, Constantinapolis, Saint Petersburg, Tiflis and Marseille. According to my researches I can say that we have knowledge of approximately 1800 printings in Armenian in the Carpathian basin.

Amsterdam

I emphasize Astowacašownčʿ, the Armenian Bible among the products of the Amsterdam printing houses. The first printed book written in Armenian was made in Venice in 1512, and about 150 years after in 1668 the Bible in Armenian was printed for the first time in Amsterdam. There are two copies of it in Transylvania: in the Szamosújvár and Gyergyószentmiklós libraries.

If we examine the influences of cultures on one another we have to examine how the Armenians affected the culture of the Carpathian basin and also how the Hungarians affected the cultural history of the Armenians. A Hungarian typographer, Miklós Kis from Misztótfalu produced Armenian scripts for an Armenian order and the Armenian hymnarium, Šaraknoč was printed this way in 1685. I registered 4 copies altogether of this edition in Transylvania.

Venice

Unfortunately, in Transylvania we have knowledge of no copies of the first printed book in Armenian, the above mentioned Owrbatagirk' printed in 1512. However, the most common printings in Transylvania are those of the products of the printing houses of the XVII–XVIIIth century Venice. Among these I emphasize the works of Xačatowr Ērzrowmecʿi (eg. Bankʿ ew Kʿarozkʿ yałags Tērownakan Tonicʿ ew Awowrcʿ Ałowhacʿicʿ, hator erkrord. I Vēnētik, I tparani Antoniosi Poř·tʿōli, 1710). He was significant as a protector of abbot Mechitár, the founder of the Mechitarist order and he was active in Transylvania in the 1720's. We can learn from his letters that the missionary was liked in Transylvania very much and he had to go back to Venice. Many of abbot Mechitár's works can be found in Transylvania. As it is known the abbot is referred to as the "second enlightener" of the Armenians by Armenian cultural historians. I put forward Grabar's grammar book in the Gyergyószentmiklós library (Sebastaćwoj, Mxiťaraj: Ḱerakanowt´iin grabař·i lezowi hajkazan seri. I Vēnētik, 1730). The most significant product of the Armenian book editions is the Armenian Bible by abbot Mechitár in Venice, which is the reprinted edition of the Amsterdam Bible but as it is displayed on its cover it was printed on a quality paper and with letters of a better quality. I found 12 copies altogether of this Bible in Transylvania in different leather bindings.

Now I cannot present all the locations of the printing houses and their countless Armenian products but as I am in Saint Petersburg I have to mention that I have met one edition from here published in 1868: Miansareanj, M. M. : K´nar Haykakan. S. Peterbowrg, 1868. As the ex libris seal shows this edition can be found in Szamosújvár. Nor Ĵowia-I, an Armenian merchant founded a printing house in Saint Petersburg and printed 16 titles within 7 years. The early history of Armenian printing in Russia cannot be hallmarked with Saint Petersburg only. There are printings in Armenian from Nor Nachitschewan and Astrachan as well.

Armenian themes in the literary works of the Carpathian basin

I have no intention to provide a vast bilateral literary summary but I must mention that in some cases Armenian figures or Armenian themes appear in literary works of the Carpathian basin. I emphasize the school dramas which were performed in different catholic colleges.

The first school drama with an Armenian theme, «Tigranes Armenorum Rex» was performed in Nyitra in 1726. The leaflet was printed in Nagyszombat from where we can get to know the plot and the cast of the play.

Some years later another school drama of Armenian theme was performed in the piarist school of Pest with the title: «Joannes Armeniae Rex, dein Asceta». The same play was performed in Beszterce but with a different cast, although the plot of the play was the same.

In 1788 the school drama in Latin, «Leonis Armenias infelix vitae exitus» was performed in the seminary of Pest.

These towns are far from each other in the Carpathian basin, still we propose the question which factors played a role in the formation of these dramas as there is nobody who seems to have some Armenian origin among the characters of these plays. The dramas are about the struggles of the Armenian kings with the Persians and Turkish and the Armenians are described as Christians who fight against pagans and the Turkish, which was obviously a current theme in the Carpathian basin after the 150-year-long Turkish reign. In Middle Europe the Turkish and the islam was associated with an Antichrist figure of the day of doom who betrays the world and sits on the throne of the true teacher.

M. A. Shahjouei

NEW STYLES IN ORIENTALISM: A PATH TO UNDERSTAND THE SPIRITUAL VALUES OF THE EAST

Orientalism is the concept that there is something very special and different about the thought of those living in the East, which can be considered through the methods of scholarship current in the West. It is the branch of scholarship that uses traditional Western methods as a means of understanding and gathering knowledge pertaining to the Orient. The term has been in use for some time, but it really became important after Edward Said (1935–2003) used it to characterize an intellectual approach to the Middle East of which he disapproved.

In this essay, I try to introduce new styles in Orientalism as a path to understand and achieve the spiritual values of the East, criticizing some common kinds of orientalism that prevent us to comprehend the real notion of the Orient and its particular types of thinking and cultures. The writers who belong to these types of orientalism had found it difficult to avoid regarding the Middle East and its people as exotic and essentially «other»

from the point of view of the West [Leaman 1996: 1143]. In this way, West romanticized the East, treated it as «the Other», and as a result failed to undertake an objective study of its culture [Leaman 1999: 229].

In my article, I have used the researches of three outstanding Russian, French, and Iranian orientalists respectively, namely Wassily Vladimirovich Barthold (1869–1930), Henry Corbin (1903–1978), and Daryush Shayegan (born 1934). Their researches are based on the important principle that it is an essential condition in orientalism and understanding the spiritual values of the East to avoid studying Orient as an «object» separated from us (as its subject) and stayed in a distance far from us, rather it is necessary to live in the same cultural horizon that Eastern people and thinkers have been left. On this basis, Said begins his seminal book «Orientalism» with the assumption that the Orient is not an inert fact of nature. It is not merely *there*, just as the Occident itself is not just *there* either [Said 1978: 4].

Wassily Vladimirovich Barthold

Barthold, a great and well-known Russian historian and researcher of the history of Medieval Age, was opposed to Apartheid and Europocentrism and held that the process of the historic development of Europe and Asia follows the same laws. He disagreed seriously with the opinion that «Eastern people have not a history in the Europian sense of this word and they have not been had such history, and because of this, the methods which used by Europian historians in historical researches are not useable in the case of the history of the East» [Barthold 1973, I: 18–19]. He held that according to new school of historians / orientalists, whose one of the best definers is Alfred von Kremer (1828–1889), human beings are equal in all lands, and it is not necessary to believe in essential differences between the human nature in the East and the West on the basis of mental and baseless non-empirical theories [Ibid., II: 1100]. As Said says: «The major component in Europian culture is precisely what made that culture hegemonic both in and outside Europe: the idea of Europian identitiy as a superior one in comparision with all the non-Europian peoples and cultures» [Said 1978: 7]. This is just as what has been protested by Barthold seriously.

Therefore it is necessary to study and explain the history of the East. In this new style, the orientalists and historians of the East use Europian sciences (such as what Barthold has done, that is using the methods of Europian writing history as to the history of Middle Asia in a wider scale), but do not transform Asian people into Europian ones, they try to utilize

the original terms of early references and sources in their inferences, and do not study the history of the Orient only as a means to obtain some new information about such-and-such event of the history of Europe. They recognize the history of the East as an independent branch of the science of the history. Barthold claims that the method he has selected in his scientific research leads to very important results theoretically and in the life [Barthold 1973, II: 1101–1104].

In a similar way, Said holds that «as much as the West itself, the Orient is an idea that has a history and a tradition of thought, imagery, and vocabulary that have given it reality and presence in and for the West. The two geographical entities thus support and to an extent reflect each other» [Said 1978: 5].

Henry Corbin

Henry Corbin, a deep French philosopher, Islamologist and orientalist, was the greatest western interpreters of Iranian spiritual Wisdom and Islamic philosophy [Nasr 2003: 11]. He characterizes this type of wisdom in a negative way as follows: Theosophy (Divine Wisdom) is not philosophy and Theology in the current senses of these words in the West. But it is not logical to limit the notion of «philosophy» in a concept of this word that the contemporary western human has insisted on it. If we do so, these fields of philosophy will be omitted from the history of philosophy, just because of that the Western human finds himself unfamiliar with them [Corbin 1969: 63]. Corbin describes Divine Wisdom in a positive manner as what is created as a result of a unique combination of philosophical knowledge and spiritual experience [Corbin 1968: 41]. On one hand, philosophical research should be along with the mystical and spiritual experience of the very researcher, otherwise his studies will be inconclusive. On the other hand, in order to have mystical experiences, one must have a serious philosophical background to avoid misguidance [Corbin 2004: 104].

It can be said, as Daryush Shayegan has told, that the Asian civilizations except Islam, that was under the influence of Greek thought, have not had philosophy in the sense that created in the West after Socrates and in the Western meaning of this term. Rather Asian thinking is originally a gnostic thought and aims to deliverance [Shayegan 1977: 233, 240–241].

Corbin's point of view on the independence of Eastern philosophy, particularly Islamic philosophy and Divine Wisdom, is completely similar to Barthold's one on that of the history of the East. This is in contrast to the ideas of orientalists like Richard Walzer (1900–1975), who tends to describe

Islamic philosophy only as a copy of Greek one, and to seek Greek origins for the opinions of Muslim great philosophers like Farabi, who is known as the founder of Islamic philosophy, although it is not deniable that some of his main philosophical principles are influenced by Plato and Aristotle [Walzer 1965: 778–781]. Scholars such as Walzer and Franz Rosenthal expand much effort in finding faults within the Islamic philosophical system, rather than using their impressive abilities to develop a better understanding of the amalgamation and legacy that has been left by the Islamic philosophers. In Walzer's important work, «Greek into Arabic» [Walzer 1962], the attitude is that everything the Arab philosophers had to say was «borrowed» from the Greeks. Even when we are not capable of finding the source, according to Walzer, it can be assumed safely that the original Greek source is no longer extant. Like his opinion, Rosenthal's understanding of Islamic philosophy is, «that Islamic civilization as we know it would simply not have existed without the Greek heritage» [Rosenthal 1975: 14].

Moreover, sometimes it is also the case that Western thinkers have imposed on their understanding of Islamic philosophy the leading principles of Christian and Jewish thought, and have treated Islamic philosophy as though it was part of the same problematic.

The central flaw of Orientalism is that it intrudes on the pursuit of philosophy by illegitimately insisting on just one approach to the understanding of such philosophy. The chief objection here is not so much in the way in which Orientalists interpret texts, although that is bad enough, but more in the idea that there could be just one way of going about such work. This stereotyping of texts goes hand in hand with the stereotyping of ethnic groups, and is just as objectionable [Leaman 1996: 1148].

According to Corbin, the major elements of Iranian-Islamic traditional philosophy are philosophical views of Avicenna (Hossein Ibn Abdollah Ibn Sina), illuminative meditations of Shahaboddin Yahya Suhrawardi (1155–1191), theosophy and gnosticism (sufism) of Mohyeddin Ibn Arabi (1165–1240), and the collection of the esoteric teachings of Shia Twelve Leaders [Corbin 1968: 43]. In Corbin's point of view, it is impossible to have a philosophy in its real meaning without the unifying of philosophical-theoretical thought and mystical-experimental certainty [Corbin 1964: 11].

The fate of theosophy in Iran and its comparison with other lands is a theme that the orientalists have dealt with and have declared their opinions of it. The most dominant theory in this regard in established oriental circles is that the Islamic philosophy has ended with Averros (Ibn Rushd) (1126–1198).

Corbin held that this prevalent view, which have been expressed by the great historian and philologist, Ernest Renan (1823–1892), Western orientalists and the writers of the history of philosophy, is essentially incorrect [Corbin 2001: 3, 8, 287, 361–362].

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

Corbin who has described himself as a pilgrim to the East [Corbin 2003: 148], maintains that philosophy in the Islamic world, especially in Iran, which is the ground of Shia and Shi'ite thought, has been very alive from early times; and after Ibn Sina, unlike what has been happened with the replacement of Ibn Rushd in the West, this theosophy with Suhravardi and Ibn Arabi as well as in the light of the spiritual teachings of Shia Twelve Leaders has continued its life in Iran and has pursued its intellectual development, so that in Safawid period with Sadroddin Mohammad Shirazi (Mulla Sadra) (1571–1640) and his predecessors and successors magnificently revives, and now it is in its highest period of development and still continues flourishing. In order to demonstrate the invalidity of Renan's theory on the ending of Islamic philosophy after Ibn Rushd's death, Corbin has collected and edited the book «Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siиcle jusqu'a nos jours» («Selections of Iranian Theosophers' Works from 17th Century to Now») in cooperation with Iranian well-known philosopher, Sayyed Jalaloddin Ashtiyani (1925–2005) [Corbin, Ashtiyani, 1972].

Corbin and Gilbert Durand (born 1921) know the tragedy of the Western civilization in that the West tended to the hidden dualism in Ibn Rushd's thought in place of Ibn Sina's philosophy. This dualism was hidden in Faustian fate of the West. But Ibn Rushd had no influence in Asia, and specifically in Iran, rather in this side of the world, the path opened by Ibn Sina became wider. Suhrawardi received this trust from Ibn Sina and the Illuminative philosophy was created. However this type of philosophy which seems to be a Greek philosophy apparently, is originally an Iranian and Asian phenomenon. All hidden contrasts in the beginning of Islamic thought that originated from the Greek heritage, found an inverse fate in Islamic Iran and were integrated in the great synthesis of Mulla Sadra's thought. The religion, philosophy, illumination and mysticism (gnosti-

cism) were unified in an integrated mould of a great thinking and the integrator force of Iranian thought became dominant upon these dualisms. «Synthesis» was the mission of Iran. This country was as a center which has unified the Greek, Islamic and Illuminative thinking inseparably. Perhaps Islamic thought was affected by Greek one as much as Christianity, but found a different fate and remained faithful to its ethnic memory, and this caused a new formulation of the ancient Iranian ideals in the mould of Islam and helped Iran to remain as an Asian civilization in place of finding the Faustian fate [Shayegan 1977: 185].

Corbin demonstrates the strong and near relationship between Islamic Wisdom and spiritual teachings of Shia (that is the inner approach to Shi'ite beliefs) analytically through the reasons and evidences. He holds that somewhere in which the attitude is that what is exoteric (*zahir*) has what is esoteric (*batin*), and as a result of it, the understanding of anything presupposes that of the same thing as a symbol, the position of philosophy completely differs from any elsewhere in which any kind of what is esoteric (*batin*) is denied by rigid thinking on the exterior of religion [Corbin 2002: 33]. In first case, philosophy finds itself in its homeland, but in second, it is not possible to speak of philosophy [Corbin 1964: 18].

Corbin held that the research on the themes such as Theosophy needs substantial and natural talent as well as deep study in philosophy and wisdom, and this is beyond the ability of a simple orientalist or historian. He describes his education as a philosophical one, and says: I am not an expert of German language and culture, not an orientalist, I am a wayfarer philosopher to somewhere to which (my) spirit leads me [Corbin 2004: 21]. According to him, «a philosopher responds to the call of his soul in his spiritual wayfaring freely» [Ibid.: 72]. On this basis, Corbin, as the first philosopher / orientalist who has grasped the spiritual values of Islamic-Iranian philosophy in the countries of the West, excited the philosophers and students to learn Arabic and Persian languages to be able to save Islamic Theosophy from the («ghetto» (that is constriction) of) current styles in orientalism [Ibid.: 49–50]. He calls himself as a philosopher who has entered to the field of orientalism, and states that only the philosophers are those who can study «Oriental Philosophy», not orientalists [Ibid.: 69].

Daryush Shayegan

Daryush Shayegan, a great Iranian thinker, orientalist and Indologist, holds that the culture in Asian civilizations was counted as an existential problem more than political and economical ones. It was like a comprehensive whole that has contained anything, and only it is in this whole that both of the humaneness, and spiritual and material values had made sense. Culture also was in the course of breeding: breeding for becoming human essence in harmony with ideals on which the society, religious beliefs and philosophical thoughts were based. The supreme ideal was salvation as an end that has been determined both of existence secret and the substance of humanity. However the Asian civilizations differ from each other in the religious and philosophical aspects, they are located in the same chariot of historical fate in comparison with reductionist method of Western thought, for they have had the same view of nature, Origin and human being [Shayegan 1977: 175].

As a result of encountering the Asian civilizations with the West, the creative forces of Asian civilizations weakened, and these civilizations were self-alienated and each of them was alienated with other. Then they related to each other according to the Western views with the result that the books of Orientalists became the information sources and their points of view which were westernizing the Asian thoughts, were considered as the yardstick of truth and their inferences as the justified certain judgements [Ibid.: 178–179].

Shayegan holds that there is a common substance between four centers of the Asian thought, culture and civilization, that is Iran, India, China and Japan. This common substance is determined by the same outstanding end that all Asian civilizations have aimed to it in a way, namely release and salvation. This end will be together with a type of illumination and brightness, in other words with a kind of mystical experience [Ibid.: 227–228]. Moreover, each of the Asian civilizations is combined with a great religion that makes its substantial foundation [Ibid.: 9]. The common substance of the mystical experiences of the Asian civilizations caused the three poles of the world of beings, that is Origin, human and nature, have been introduced in the same way approximately.

The «experience of the Origin» affected the religion, art, thought and custom. It was the supreme human grade and the aim of any real thought to achieve this experience. Since this experience was prior to all things, knowledge and art were under its influence as much as the human relationships and social orders. On the base of this idea, nature was the square of the reaction of unseen force of the Origin. Hence, it appeared as a magic symbolic living thing. In this point of view, human being was the end of Creation, and because of his central position in the world as the summary of creatures, his end was to become unified with the secret that appears behind

the multiplicity of the world of beings. Hence human place was recognized by wisdom and spiritual liberty in an illuminative way [Ibid.: 229–231].

The value of a Sage in Asia was different from that of a scientist in the West, for what was being regarded in Asia as a criterion of spiritual perfection, is the oneness that a Wise had dominated upon his theories and practices. The common aspect of several types of Sage Men in Asian civilizations was freedom of spirit, being detached from worldly care and attachments, and needlessness [Ibid.: 140–141].

Perhaps what makes a distinction between the humanity in the new Western culture and Asian civilizations is the same topic that Max Scheler, the founder of German philosophical school of anthropology, has stated: the human relationship with the Supreme Truth or Existence. According as being or nonbeing the relationship between human and the Origin, our imagination of him will be completely different. Perhaps the fall of the concept of humanness in the West occured because human wanted to base his humanity on his existence and gained distance from what was his base till that time and alienated from it [Ibid.: 151].

One of the significant dimensions of Asian thinking was that this thought detected the «underground» structure of human soul several thousand years before Sigmund Freud and Carl Gustav Jung, and knew his creative and yet ignorant destroyer force, and tried to lead it towards the purification of spiritual values, not to the inflation of soul commanding evil [Ibid.: 246].

The influence of orientalism in philosophy has often been to contrast an analytical Occident with a mystical Orient. Yet many of the Islamic philosophers worked in what is today Spain, while it has recently been argued that several twentieth century Western thinkers such as Martin Heidegger (1889–1976) were thoroughly influenced by Asian ideas. An examination of Indian philosophy, for example, makes it clear that there was just as much interest in logic and scientific method in India as has developed in Europe and Americas [Leaman 2001: 411]. This also reminds us Corbin's saying: «…what I had sought in Heidegger and grasped in the light of his works, was the same as what I had sought and grasped in Islamic-Iranian Metaphysics», «My goal was to utilize the key (that is hermeneutics and phenomenology) that Heidegger had used himself, and was accessible for anyone» [Shayegan 2006: 66–67]. There is also a long and deep tradition in the West of mystical and religious thought, so the idea that there is a fixed distinction between the Eastern and Western mind is far too crude to bear even slight examination.

Bibliography

Barthold W. V. Turkestanname. Turkestan dar ahde hojume Moghol (Turkestanname. Turkistan down to the Mongol Invasion) / Tr. to Persian by K. Keshawarz. Tehran: Iranian Foundation of Culture, 1973.

Corbin H. Az Heidegger ta Suhrawardi. Goftegouye Henry Corbin ba P. Nemo (From Heidegger to Suhrawardi. Henry Corbin's Dialogue with P. Nemo enclosed Corbin's Comment) / Tr. to Persian by H. Fouladvand. Tehran: The Ministry of Culture and Islamic Guidance, 2004.

Corbin H. Falsafe Ghadime Iran va Ahammyyate Emruze an (Actuality of Traditional Philosophy of Iran / Tr. to Persian by B. Naderzad // Journal of Maarif Islami (Islamic Knowledge). Vol. 199 (1968). No. 4. P. 38–47.

Corbin H. Maghame Mulla Sadra Shirazi dar Falsafe Irani (Place of Sadroddin Mohammad Shirazi in Iranian Philosophy) / Tr. to Persian by S. H. Nasr // Journal of the Faculty of Literature of Tehran University. Vol. 45 (1964). No. 1. P. 1–34.

Corbin H. Moghaddame Jami al-Asrare Seyyed Heydar Amoli (Preface of S. H. Amoli «Jami Al-Asrar») / Tr. to Persian by S. J. Tabatabaei. Tehran: French Society of Iranology, The Company of Cultural Scientific Publications, 1969.

Corbin H. Moghaddame al-Mashair Sadroddin Mohammad Shirazi (Preface of S. M. Shirazi «Al-Mashair») / Tr. to Persian by K. Mojtahedi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2002.

Corbin H. Tarikhe Falsafe Islami (History of Islamic Philosophy) / Tr. to Persian by S. J. Tabatabaei. Tehran: Kavir, 2001.

Corbin H., *Ashtiyani S. J.* Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'a nos jours. Teheran: Departement d'iranologie de l'institut franco-iranien de recherché. Paris: Librairie d'amerique et d'orient adrien-maisonneuve, 1972.

Corbin H., Mehri H. Visit with Henry Corbin in relation to the Publication of the Book «On Iranian Islam» // A Remembrance of Henry Corbin. A Collection of Essays on Henry Corbin enclosed Two Dialogues with him / Ed. by S. Pazouki. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2003. P. 145–156.

Leaman O. Key Concepts in Eastern Philosophy. London: Routledge, 1999.

Leaman O. Orientalism // Encyclopedia of Asian Philosophy / Ed. by O. Leaman. London: Routledge, 2001. P. 411.

Leaman O. Orientalism and Islamic Philosophy // History of Islamic Philosophy / Ed. by S. H. Nasr, O. Leaman. London, 1996. P. 1143–1148.

Nasr S. H. Henry Corbin's Life, Works and thoughts // A Remembrance of Henry Corbin. A Collection of Essays on Henry Corbin enclosed Two Dialogues with him / Ed. by S. Pazouki. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2003. P. 11–34.

Renan E. Ibn al-Rushd va al-Rushdyyah (Averros and Averroism) / Tr. to Arabic by A. Zoaytar. Cairo: Daro Ehyai Al-Kotobi Al-Arabiyyah, 1957.

Rosenthal F. The Classical Heritage in Islam. London: Routledge, Kegan Paul, 1975.

Said E. Orientalism. London: Routledge, Kegan Paul, 1978.

Shayegan D. Asia dar barabare Gharb (The Asia versus the West). Tehran: Amir Kabir Institute of Publications, 1977.

Shayegan D. Henry Corbin, Afaghe Tafakkore Ma'navi dar Islame Irani (Henry Corbin, Spiritual Topography of Iranian Islam) / Tr. to Persian by B. Parham. Tehran: Farzan Rouz Publication and Research, 2006.

Walzer R. Al-Farabi // The Encyclopedia of Islam / Ed. by B. Lewis, C. Pellat, J. Schacht. In 11 vols. Leiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1965. Vol. II. P. 778–781.

Walzer R. Greek into Arabic. Oxford: Cassirer, 1962.

K. Sikora

RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL CONCEPTS OF THE ABSOLUTE IN THE LITERARY OUTPUT OF STANISŁAW PRZYBYSZEWSKI

A Polish modernist writer, Stanisław Przybyszewski (1868–1927), treated oriental religions and culture as exotic in nature as they were a relatively novel concept in Europe at this time. The exoticism of the Orient was of key importance to him as it constituted a missing link to the way in which he thought and perceived the world.

In order to show the influence of oriental culture, treated here as an exotic element complementing – the ideas of the West, it is best to choose from among other motifs underlying the author's literary work the one of construct of the Absolute. Cosmology, anthropology and other concepts recurrent in Przybyszewski's thought will be defined by reference to this construct as an omnipresent, unifying and ontologically syncretic element. Furthermore, the notion of the Absolute outlines the writer's philosophical reflection. The construct combines the cultures of the West and East which merge into one, thus allowing one to find a new sense of balance. The culture of the Orient was in this sense treated as exotic, still its elements became so engrained in the writer's world view and writings as to become a cohesive element which then evolved into a new norm, always present in his work and perception of the world. Given the writer's charismatic personality as well as the popularity of his work in both Germany and Poland, the oriental exoticism was transposed to a new ground.

The Absolute in Przybyszewski's work is both unity and mystery. As unity is a metaphysical synthesis and the source of the energy of being, thus unity is placed beyond time as «coincidentia oppositiorum» and viewed as the final goal. Therefore, it has become the mystical point towards which all forces move [Przybyszewski 1965: 42]. However, this unity is not a congealed entity but is shattered into thousands of piece [Ibid.] and dispersed. Przybyszewski describes this state of dispersion by referring to the phenomenon of interference – the overlapping of cohesive light beams.

Modernists searched for God in many different ways, as aptly described by Halina Floryńska who wrote: «The modernist Absolute is "beyond us", "above us" and "before us" all at the same time. But more than anything else it is "inside us", inside an individual constituting a synthesis of all levels of being – from biology to transcendent principle» [Floryńska 1980: 144]. This way from biology to transcendence is also the one taken by Przybyszewski. Overcoming naturalism he advances to metaphysics. The writer discovers God by creating new images of the Absolute through artistic expression. He sees the chance to describe God in turning towards immanence which leads to mysticism – the discovery of God through introspection [Boniecki 1993: 91].

Przybyszewski treats Christianity as a historical form any substance of religious experience may be included. Consequently, he uses a historical formula borrowed from Judaeo-Christian religions to form the concept of the Absolute and intuitively supplements it with the elements of exotic religions. The idea was to achieve a coherent vision of the Absolute.

The most important motif used by Przybyszewski in his concept of the Absolute is that of the One. The «Rig Veda» hymn about the origins of all things opens with a statement that in the beginning «the existent was not, the non-existent was not», there was only the One in which there formed a desire – *kama*, drawing distinction between being and non-being. «Requiem aeternam», in turn, begins with a paraphrase of biblical passage from the Gospel of St John: «In the beginning was the Word, and the Word was with God», similar to the «Rigveda» hymn. The phrase becomes transformed into a sentence: «In the beginning was the desire». The blasphemous sounding paraphrase opens a treatise presenting and original concept of the ontogenesis of genders (see: [Matuszek 1990: 95 f.]). The phrase is also reminiscent of the lines of worship directed to goddess, Kali: «In the beginning there was Kali, the Life Force» [Ibid.: 97 f.]. Przybyszewski refers to Eastern concepts

of the origins of existence and non-existence to substantiate an idea of the impersonal Absolute. That impersonal Absolute, originally the One – the fullness – spilled over and through emanation it gave rise to the world. Thus God encompasses the whole world, understood in Hinduism as a dream or an idea. To wake up from this dream means to shed the veil of illusion – of Maya, who imprisons a man [Tuczyński 1981: 156].

Analogically to Hindu beliefs, Przybyszewski accepts the multitude of God's emanations [Matuszek 1990: 105]. God can manifest itself as a destroying power (the god Shiva) or the power sustaining the existence of the world and the laws of nature (Vishnu *conservator mundi*), or as the god-creator (Brahma). Also the god of reproduction (Shiwa) is also acknowledged as is (Devi). Przybyszewski has revived the Hindu – Greek myth of the Androgyne, which can be found e. g. in Plato's «Symposium» [Riggren, Ström 1975: 338 f.].

From the philosophical point of view, the notion of the Absolute emerging from Przybyszewski's work clearly refers to Plotinus [Ibid.: 95.]. This is particularly noticeable in the prologue to «De Profundis». Plotinus believed that reality can be explained by means of three basic principles, namely the One, Intellect and Soul of the world. These principles are categorized in the order of importance. At the top of this hierarchy there is the supreme principle – the One. It is the first principle transcending others, the source of all reality. Following Padoi, the Absolute in Przybyszewski's writings signifies: «…the mode of being, the existential autonomy and the fact that everything that is beyond the absolute is a result of radiation, externalization» [Padoł 1982: 49].

Similarly, the gnostic concepts from which Przybyszewski borrows some ideas expand the idea of God, especially in its Christian version. The world according to Gnostics is not a creation of God but that of one of Aeons. Thus the highest principle becomes confined within a material world. Man can break free and unite with the Absolute thanks to the soul (divine element) only through the gnosis, a metaphysical recognition [Matuszek 1990: 95 f.].

Manichaeism is also present in Przybyszewski's thought, and so is the type of Syrian-Egyptian gnosis, though to a lesser extent. Both define God through negation as inconceivable, inexpressible, etc. He issues forth beings called Aeons that fill the pleroma – an extrasensory world. Przybyszewski fails to provide an unambiguous definition of the Absolute since in accordance with his concept that would be impossible. The only mode of description is that of negation, this being reflective of the influence of apophatic theology[1]. Therefore gnostic elements perfectly unite the construct of the Absolute [Ibid.].

The writer subjects to synthesis such domains as science, religion and art. «This need for unity was both an anthropological suggestion and a metaphysical postulate» [Floryńska 1980: 119]. The description of the Absolute can be achieved by reconstructing relation with a sphere beyond consciousness and done so only by truly eminent individuals. Przybyszewski's protagonists are therefore artists who repeat the creative act through their actions and creative power. They have a sense of themselves as a synthesis – often monstrous, terrifying and transcending cognitive abilities and a sense of security of the protagonist himself [Ibid.].

When considering the greatest achievements of Młoda Polska period (Young Poland), Wojciech Gutowski enlists as particularly crucial the following four: the discovery of «seeing faith» which is: «the meeting of God – the Absolute not "beyond me but within me", a discovery of "sacrum" not in transcendence but in immanence, in the One, independently from social and ecclesiastical institutions or dogmatic theology. The essence of the art of that time is – as frequently repeated by Przybyszewski – "the recognition of seeing Faith", i. e. the expression of "sacrum" present in the internal experience through an artist's individual work» [Gutowski 1999: 250]. Przybyszewski believed that the Absulute could be grasped mainly through art which is – to quote Padoł – «emanation of the soul, and the soul is emanation of the Absolute, so it is through art that its manifestations can be grasped. And so Przybyszewski gauged the role and value of artistic creation in relation to the extent at which this task is fulfilled» [Padoł 1982: 114]. According to Przybyszewski, art as a reflection of the Absolute was the art created by great bards, hence the understanding of art as the supreme religion, with an artist as its priest [Ibid.]. Endowed with a «naked soul» an artist can unite the world and see the Fullness. Moreover, only a true artist – an eminent individual – can fully understand and link together different religious illustrations, see their aim then finally give expression to this visions through artistic form.

«Modernist epistemology – according to Halina Floryńska – is based on quite weird mélange of romanticism, concepts of Spencer, Schopenhauer and Nietzsche» [Floryńska 1980: 125]. The Art desires to synthesize life, to unfold an organism in action. Revealed life is a being which can be

[1] Apophatic theology is a theology attempting to describe God by using a method of negation, antimony and paradox. The influence of this theology can be traced in Przybyszewski's writings. He assumed a similar method of describing the Absolute.

accessed by the intuition expressed with the language of art – thus the artist is the one through whom the Absolute manifests itself. That is because intuition is a direct experience of the Unity. Therefore art is a voice of the Absolute and soul, moreover, it is identical to the Absolute. Genius as a prophet and priest brings the importance of the «seeing faith» [Przybyszewski 1917: 171]. Genius – creator was a medium and the Absolute could be manifested in its act of expression. The artist was both dual and a uniform characters at the same time [Gutowski 1999], he was both creator and medium what was aimed to eliminate dissonance between immanence and transcendence. Such belief was based on Hindu theory «Upaniszad» – *tat tvam asi*, which assumed identity of [atmana] soul and [brahmana] onthic basis of the universe [Ibid.: 17]. The artist-medium transferred his experiences of contact with Absolute consciousness[1] [Gutowski 2001: 17] via his output – paintings, music or literature, where the word was most frequent way of expression [Padoł 1982: 61].

In conclusion, the Absolute is one of the most significant religious-philosophical categories in Przybyszewski's view of the world. It is a structure combined of variety of cultural elements with Christian religion as a starting point, a mould filled in with a new content. He completes it with elements of different philosophies, including especially religion of the East. The Absolute is manifested through all the beings, number of its emanations in infinite, however, art is the most significant of all and it is expressed by the artist. But although the Absolute is covered with the veil of Maya, a mystery, the man, and most of all, the artist, may reconnect to the Absolute, to the lost Unity after rejection of rational and sensual cognition and reference to the intuitional one. Although God of Przybyszewski has many aspects, it is primary an immanent God.

Finally, according to Przybyszewski exotic religions and philosophies are lacking elements in the Western concept of the Absolute. They allow to establish its true essence, to catch its true image which can be perceived by sensitive, outstanding individuality only. Difference between oriental concepts and theories of the West made Przybyszewski aware how important it is to understand other cultures and civilizations as a carriers of the element required to understand the world as a whole. In this point, the works by the polish writer in questions seem similar to those by Schopenhauer which-commissioned to adoption of the oriental concepts by Western philosophy and culture. Przybyszewski seemed to represent a similar idea. All that is

[1] Reference to Carl Du Prel can be noticed here.

exotic, including especially the spiritual aspect of the Orient, shall be included as a component necessary to obtain a complete view of the world.

Bibliography

Boniecki E. Struktura «nagiej duszy». Studium o Stanisławie Przybyszewskim («Bare Soul» Structure. Study on Stanisław Przybyszewski). Warszawa, 1993.

Floryńska H. Horyzont mityczny literatury Młodej Polski (The Mythical Horizon of the «Young Poland» Literary Movement). Wrocław, 1980.

Gutowski W. Z próżni nieba ku religii życia, Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski (From Heaven's Void to Religion of Life. Christian Motives in «Young Poland»). Kraków, 2001.

Gutowski W. Mit – Eros – Sacrum. Sytuacje młodopolskie (Myth – Eros – Sacrum in the context of the «Young Poland» Movement). Bydgoszcz, 1999.

Tuczyński J. Motywy indyjskie w literaturze polskiej (Indian Motives in Polish Literature). Warszawa, 1981.

Padoł R. Filozofia religii polskiego modernizmu (Philosophy of Religion in Polish Modernist Movement). Kraków, 1982.

Przybyszewski S. Requiem aeternam // Przybyszewski S. Wybyr Pism (Selected Works) / Ed. by R. Taborski. Kraków, 1965.

Przybyszewski S. Szlakiem duszy polskiej (Tracing Polish Soul). Poznań, 1917.

Riggren H., Ström A. V. Religie w przeszłości i w dobie współczesnej / (Religions in Past and Modern Times) / Tr. by B. Kupis. Warszawa, 1975.

Matuszek G. Seksualizm i androgynizm. O erotyce w twórczości Stanisława Przybyszewskiego (Sexuality and Androgyny. Erotics in Stanisław Przybyszewski's Works) // Rocznik Kasprowiczowski (The Kasprowicz Volume). Vol. 9 (1990). No. VII (July). P. 95–105.

J. Ziegler

SEDUCTION AND DOWNFALL: A COMPARATIVE STUDY ON SEXUAL HEROES IN THE EARLY XVIIтн CENTURY IN SPANISH AND CHINESE LITERATURE

Madamina, il catalogo è questo
Delle belle che amò il padron mio;
un catalogo egli è che ho fatt'io;
Osservate, leggete con me.
In Italia seicento e quaranta;
In Almagna duecento e trentuna;
Cento in Francia, in Turchia novantuna;
Ma in Ispagna son già mille e tre[1].

(Catalogue Aria)

This description of Don Juan in Mozart's and Da Ponte's version of the Don Juan myth has had a strong influence on today's perception of a «Don Juan», namely that of a womanizer and seducer.

The first combination of two different motives (the motive of the «burlador» and that of the stone man), which later on constituted the Don-Juan-myth, was accomplished by the monk Gabriel Téllez, whose pseudonym was Tirso de Molina [Gicovate 1960: 328]. For further analysis I want to focus on this first version. The play first appeared under his name in 1630, even though it may actually have been performed as early as 1613 [Weinstein 1967: 7].

Tirso de Molina lived in the so-called Siglo de Oro, which comprises the XVIth and XVIIth century and during which Spain faced its biggest territorial expansion [Simson 2001: 7]. But it was also the time of Counter Reformation [Sullivan 1976: 13]. During the reign of Philipp III (1578–1621), the country faced a drastic economic and social decline [Simson 2001: 13].

Throughout this paper, I want to compare the Spanish Don Juan to the Chinese Ximen Qing who is an equally well-known and sex-obsessed character from the novel «Jin Ping Mei».

[1] «My dear lady, this is a list
Of the beauties my master has loved,
A list which I have compiled.
Observe, read along with me.
In Italy, six hundred and forty;
In Germany, two hundred and thirty-one;
A hundred in France; in Turkey, ninety-one;
In Spain already one thousand and three».

«Jin Ping Mei» is nominally set on the last reign period of the Northern Song, but it was recognized as a chronicle of the Ming (1368–1644) [Carlitz 1984: 400, Hucker 1958: 2] which was characterized by rising economic prosperity [Sakai 1970: 347]. During the late XVIth century, severe political and financial problems began to accumulate which culminated in the «last three decades of the reign of the corpulent and eccentric Wan-li Emperor (1572–1620)» [Parons 1970: xiii]. Like Spain, China faced important religious questions at that time.

The «Jin Ping Mei» is known to have three major recensions [Tian 2002: 347]. The first printed edition of which there is record was published in 1610 or 1611. The earliest actually existing edition was published after 1616. The different editions differ radically from one part of the novel to the other [Hanan 1962: 11]. For the analysis in this paper, I will work with translations by David Roy from the earliest version.

A comparative analysis of Xi-men Qing and Don Juan

Their physical appearance and monetary and family background

Don Juan is the son of Don Diego Tenorio (1. Act, p. 18) who is nearly as influential as the king himself (3. Act, p. 57). He is young, charming and handsome (1. Act, p. 19) and sponsored by his father so that he can afford to have an attendant.

Ximen Qing is 27 years old (chapter 4, p. 90), good-looking (chapter 2, p. 50), and the only son of a wealthy family. He is a loan shark, plays the role of an influence peddler and is well connected (chapter 3, p. 76; chapter 17, p. 90). He has many sexual partners – six of them married to him – others being prostitutes or married women (chapter 2, p. 53).

The relation with society

In the Golden Age, the Catholic Church in Spain developed exceptionally [Losada 2003: 200] and the concept of female honor and virtue was very important. Don Juan, having repeatedly violated this principle has to flee from his native city (1. Act, p. 5).

Don Juan has a close servant, Catalinyn, whom he saves from drowning, thereby nearly dying himself, (1. Act, p. 18) which can be interpreted as a certain feeling of attachment to him. His friends Mota and Octavio often help him to get even more women.

When Don Juan meets his friends, they all ignore the fact that he has slept with the women they love [Rhodes 2002: 278]. Don Juan gets what

he wants from his relatives and friends when he gets into troublesome situations because he literally seduces them into doing what he wants them to do [Charru 2005: 216].

Even though Don Juan's violations of the rules of society are extremely powerful and threatening, he is not the only one to behave this way. The women who sleep with him, believing him to be their future husbands, are acting equally immorally [Rhodes 2002: 274].

Ximen Qing can be seen as a «village bully who has risen to local social and economic prominence <…> because of the fear he inspires» [Carlitz 1984: 401]. He has been frequenting the licensed quarter since his youth (chapter 4, p. 90) and is known to be brutal. Everyone knows that he sleeps with many different women apart from those he has at home (chapter 7, p. 139) which he has a bad reputation for.

Ximen Qing bribes officials in order to be subject to lower taxes or to change the outcome of lawsuits against him (chapter 17). After becoming an official, he also accepts bribes (see for an example chapter 43, p. 287).

In some cases, however, Ximen Qing adheres to special societal customs (e. g. matchmakers) (chapter 7 p. 128). He also has a group of friends – the brotherhood of ten – with whom he meets regularly throughout the first part of the novel [Carlitz 1984: 407]. Still he takes away Li Ping-er, the wife of his neighbor and friend (chapter 13). After becoming an official, he abandons these regular meetings abruptly (chapter 35, p. 318).

During the Ming, a new theological perspective developed. The old belief that everything depends on the favor of a god was challenged by the «idea that one can control one's own destiny by achieving virtue and eschewing vice» [Sakai 1970: 342].

Relationships with women and the understanding of love

Don Juan already has a long history of seduction when the reader gets to know him (2. Act, p. 36) and enjoys even more sexual adventures throughout the play. Most of the time, he does not even try to seduce the women being himself but disguises himself as the respective woman's lover. But he can also be successful being himself – especially in the case of Tisbea. Even though Tisbea already knows about his bad reputation, she falls in love with him which is interesting as she has always been very proud not to have a man [Jürgens 2008: 223–224]. But his marriage vow («I saw you, I adored you, I was aflame with love. My only wish is to marry you») is so exuberant that one has to ask whether this passage can be taken literally or not.

At least in one occasion Don Juan has violently forced a woman to sleep with him (1. Act, p. 7).

Apart from the fact that Don Juan tells his environment that he «loves» the women he sleeps with, he always calls his attempts to seduction a «trick» or «joke» and he says that it is the biggest fun for him to deceive and dishonor women (2. Act, p. 38). The conception of love in the Siglo de Oro basically consisted of possession and conquest and its ultimate aim was the mere sexual pleasure [Müller 1977].

Don Juan only sleeps with a woman once and then he parts. He can have several women a day but he literally does not have several women at a time. Laxenaire [2004: 5] argues that it is not sex itself that drives Don Juan but that he is obsessed by the process of seduction and the accumulation of victories.

The instances during which Don Juan talks about his amorous relations and tries to justify them are numerous. This indicates that he reflects a lot about what he is doing.

When the reader gets to know Ximen Qing, the author devotes several chapters to describe his persistence in getting Pan Jin-lien.

Contrary to Don Juan, Ximen Qing makes heavy use of all kinds of sex toys and aphrodisiacs (chapter 27, p. 146). Interestingly, Ximen Qing does not only pursue his own pleasure, he also wants to please the women he sleeps with (chapter 8, 161).

He also does not care about the age or the social status of those he has sexual intercourse with – he sleeps with prostitutes, young maidservants, his concubines or married women. There are even incidences of homosexuality when Ximen Qing has sex with Shu Tung, his assistant (chapter 34, p. 299). During this episode, there is no romantic description of love or any such feeling.

Quite often the reader gets the impression that Ximen Qing loves a woman. But especially when he gets to know a new woman that he has sex with, he spends a lot of time with her without sleeping with his other women (see for instance chapter 11, p. 222), thereby causing jealousy between them. He can have sex several times a night and he also frequently sleeps with a woman shortly after having had sex with another partner (chapter 27). When Li Ping-er falls ill, he looks after her (chapter 54). But on the other hand, he neglects some of his women, like Sun Xue-o [Carlitz 1984: 406].

The concept of honor

Throughout the play, Don Juan swears again and again to marry the women he sleeps with (1. Act, p. 5; p. 27) even though this is never his intention. But he does not only cheat on women. For instance, he deceives his friend Mota by using information about «his» Dona Anna in order to be able to sleep with her and he also tricks Aminta's father.

Throughout the whole play, Don Juan does not show any signs of regret for any of these actions, nor does he try to change his behavior. On the other hand he knows that he deceives the women, that he is guilty (1. Act, p. 8) and that one day he will have to pay for this (1. Act, p. 7).

During the scene in which he kills Don Gonzalo who wanted to protect his daughter's virtue, Don Juan repeatedly warns Don Gonzalo, who pulls out his rapier first in order to kill Don Juan, to let him pass before finally stabbing him to death (2. Act, p. 45). It seems reasonable to believe that Don Juan would not have killed him if he had just let him get out. Therefore, this instance can be seen as self-defense rather than murder.

However, Don Juan perceives himself as an honorable man. When he gets the invitation of the stony Don Gonzalo to dine with him at his tomb, he accepts. He even dares to give him his hand and gives him his word to come. He says that he is a gentleman who is true to his words (3. Act, p.68) which is interesting because throughout the whole story, Don Juan has always reneged on his promises.

Apparently, Don Juan has his own concept of what is right and wrong, but the important aspect about this is that he sticks to his codex, however strange it might seem.

During the Golden Age one person's honor depended on the perception of his environment. Women and the non-gentry population were excluded from this conception even though women could contribute to the loss of her husband's honor through dishonorable behavior. The only task that a man had was to conserve this honor [Müller 1977: 33–40, 70–71].

Ximen Qing on the other hand does not reflect on his actions and it seems that he does not consider his lifestyle to be immoral. He is responsible for the death of some people but he lets other people do the job. He only contributes to the murders and helps to plan them. After the death of his victims, he shows no sign of remorse.

Just like Don Juan, he takes away the woman (Li Ping-er) of one of his friends.

Ximen Qing manages every kind of situation with money and never reflects on the nature of his actions or feels bad about what he does. After

the submission of an impeachment to the Eastern Capital, requesting that Ximen Qing is to be dismissed from office because of his moral misconduct, he says to one of his accomplices: «I figure that you and I did not do anything inappropriate» (chapter 49, p. 171).

But on the other hand, he is quite aware of the principle of retribution. He himself says that «one must suffer the consequences of one's own acts» (chapter 54, p. 329). Consequently it seems that bribery, corruption, seduction, deception, murder, or tax fraud are not as bad as to induce bad consequences for him.

The heroes' end

Don Juan's end is provoked by himself via an invitation to Don Gonzalo's memorial. Don Gonzalo joins Don Juan's dinner and invites him to be his guest on the following day which is Don Juan's supposed wedding day. Don Juan decides to follow this invitation and shows no inclination to go to the wedding afterwards. In this context it is important to notice the literal meaning of «Catalinón» (cowardice). Catalinón can be seen as a personification of Don Juan's inner cowardice which is constantly reminding him of the dangers he is facing.

The dinner at Don Gonzalo's tomb consists of vipers and scorpions which would have caused Don Juan's death anyway. Don Gonzalo asks Don Juan to give him his hand, telling him not to be afraid. The fact that Don Juan is Don Gonzalo's guest and that a handshake is an expression of confidence, agreement, and mutual good faith seems rather unworthy for a benevolent God or his messenger [Weinstein 1967: 19]. After having taken Don Gonzalo's hand, Don Juan has a sensation of burning fire and dies. His dead is very short and he does not really suffer. If he had decided not to go to this dinner, he would have had to marry a woman that he did not love, meaning that he would have needed to stop his lifestyle. These are strong indicators for a suicide and not for a punishment from hell.

The fact that Don Juan uses the present tense, claiming his death («Muerto soy») indicates that there is a life after death. The fire and the fact that both men vanish in the ground indicate that he is in hell but because of the conception of an all-loving God and a Don Gonzalo telling him not to be afraid it is possible to make a point for him being in heaven. It is interesting that Don Juan dies through flames because in the early passages of the play, fire is always associated with passion, love, and sex. Maybe this scene could be interpreted as one final «super orgasm» which was what Don Juan had been looking for throughout his entire life. Literary critics are not united in this point.

Tirso de Molina does not end his play with Don Juan's death. It continues with the marriages of all the deceived women with their respective lovers and all of them are going to live happily ever after. What is striking is that the entire society which Don Juan interacted with was corrupt or behaved unethically. Why is it only Don Juan who has to die and why has God waited so long until letting him die? His death leaves the old structure behind unchanged.

Ximen Qing's death is longer and he has already shown signs of weakness for some time before his death. But things deteriorate rapidly after he swallows three of his aphrodisiac pills (chapter 79, p. 85) that Pan Jinlien gives to him. They have an immediate effect and she starts sleeping with him after which he faints. Pan Jinlien succeeds in reviving him but after some painful days, he eventually dies. The story does not end here either – there is still the description of the decline of the household and the country falling in war.

The question should be asked who is responsible for this death. It was Pan Jinlien who gave the pills to Ximen Qing but she was completely unconscious of the fact that she gave him an overdose. Certainly, she has shown before that she is unscrupulous, but the death of her husband is not her intention. But interestingly, Ximen Qing, who certainly is tired and apathetic, takes the pills and swallows them, knowing that more than one pill would be dangerous. He must have noticed the quantity. The fact that he has not felt well for some time before, having already spent all his vital energies could be an indicator for the fact that he has an anticipation that his life will be at an end sooner or later.

According to the Taoist view, the ch'i naturally tends towards diffusion and therefore, it needs to be regulated and conserved [Liu 1970: 293]. If the ch'i is used up, the person will die. The loss of Ximen Qing's vital energies through excessive sexual activity has to be seen in this light. His death is horrible and painful and directly caused by his sexual exaggeration [Carlitz 1986: 7–8], clearly representing the principle of retribution.

Discussion and conclusion

When Tirso's play appeared, Spain had already seen its best times pass by. It is interesting to notice that at the same time, China was in a similar situation with heavy financial problems [Hucker 1958: 9].

In the 17th century, the rest of Europe faced protestant reformations, while Spain became a radical advocate of the catholic counter-reformation. But still there were conflicts within the Catholic Church. The most

controversially discussed issue was the question whether or not our fate is dependent on God's benevolence. One side thought that good deeds would not amount to much in the end while Molinism taught that our fate depended on God's mercy which is quasi boundless. Therefore, it is important to do good things in life and regret the bad ones in order to finally be forgiven. This debate became «so heated in Tirso's time that the Church prohibited further arguing of the problem» [Weinstein 1967: 21]. Therefore the indirect discussion of this problem on the stage was the only possibility to state one's own view about this topic. In China, people asked themselves a similar question and during the Ming, the Buddhist view of retribution existed as well as the Taoist idea of «canceling past wrongs by accumulative good deeds» [Liu 1970: 320] and various mixed forms.

Considering the Spanish concept of honor of the respective time, one should think about the implication of Don Juan's deceptions. Because of the connection of male and female honor, Don Juan dishonors the families of the women he deceives and as a final consequence he dishonors the whole society. The play can be seen as a critique at the existing system of values in society, especially, because Tirso is seen as one of the most caustic critics of the society of his time [Trubiano 1988: 103]. Contrary, the «Jin Ping Mei» seems to be a critique at the existing behavior of society but not at the underlying spiritual concepts.

It seems that both characters are employed to show the moral problems in their respective societies. But Don Juan is aware of the fact that he is wrong while Ximen Qing is confident that what he does is right.

What differentiates the characters most is their respective ending. Regardless of the question whether Don Juan's death was a suicide or not, it leads to a perfectly content society while Ximen Qing dies leaving behind chaos and destruction. In the «Jin Ping Mei», there has been a different approach to show the problems of society in that time: like other Ming and Qing authors, the author of the «Jin Ping Mei» drew on the metaphor in which the health of the family stood for the health of the empire [Carlitz 1984: 388].

It is astonishing that during the same period of time, people in these very different countries faced the same spiritual or religious problems in a time that was characterized by rising economic ties. Even more striking is the creation of two extremely powerful characters which could emerge and through which the existing society could be criticized and whose influence and importance should last until today. Probably this is due to the brilliant conception of the male heroes and the relevance of the topic as well as to the literary quality of the respective works.

Bibliography

Carlitz K. N. Codes and Correspondences in Jin Ping Mei // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. 1986. Vol. 8. N 1/2. P. 7–18.

Carlitz K. N. Family, Society, and Tradition in Jin Ping Mei // Modern China. 1984. Vol. 10. No. 4. P. 387–413.

Charru P. Le Don Juan de Mozart. L'infini du désir a l'épreuve du temps // Études. 2005. Vol. 3. N 403. P. 213–224.

De Molina T. Don Juan – Der Verführer von Sevilla und der steinerne Gast. Stuttgart: Reclam, 1976.

Gicovate B. Observations on the Dramatic Art of Tirso de Molina // Hispania. 1960. Vol. 43. N 3. P. 328–337.

Hanan P. The Text of the Chin P'ing Mei // Asia Major. Vol. 9 (1962). No. 1. P. 1–57.

Hucker C. O. Governmental organization of the Ming dynasty // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 21 (1958). P. 1–66.

Jürgens H.-J. Zum Zusammenhang zwischen donjuaneskem Ruf und unwiderstehlicher Verführungsmacht // Don Juan – Spuren des Verführers / Heraus. von H.-J. Jürgens. Hamburg: Verlag Dr. Kovac, 2008. P. 223–231.

Laxenaire M. La seduction dans la littérature // DIALOGUE – Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille. 2004. Vol. 164. P. 3–12.

Liu T.-Y. Taoist Self-Cultivation in Ming Thought // Self and Society in Ming thought / Ed. by W. T. de Bary. New York: Columbia University Press, 1970. P. 291–321.

Losada J. M. Sur le caractère hispanique de Don Juan // Revue de littérature comparée. 2003. Vol. 2. N 306. P. 197–208.

Müller H.-J. Das spanische Theater im 17. Jahrhundert oder zwischen göttlicher Gnade und menschlicher List. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1977.

Parons J. B. The Peasant Rebellions of the Late Ming Dynasty. Tuscon: The University of Arizona Press, 1970.

Rhodes E. Gender and the Monstrous in El burlador de Sevilla // Modern Language Notes. 2002. Vol. 117. No. 2. P. 267–285.

Roy D. T. The Plum in the Golden Vase or, CHIN P'ING MEI. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Sakai T. Confucianism and Popular Educational Works // Self and society in Ming thought / Ed. by W. T. de Bary. New York: Columbia University Press, 1970. P. 331–362.

Simson I. Das Siglo de Oro – Spanische Literatur, Gesellschaft und Kultur des 16. Und 17. Jahrhunderts. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 2001.

Sullivan H. S. Tirso de Molina and the Drama of the Counter Reformation. Amsterdam: Rodopi, 1976.

Tian X. A Preliminary Comparison of the Two Recensions of Jinpingmei // Harvard Journal of Asiatic Studies. 2002. Vol. 62. N 2. P. 347–388.

Trubiano M. F. The Theological Disputes and the Guzmán Affair in El burlador and El condenado: Theological Preoccupation or Satirical Intention? // Tirso's Don Juan The Metamorphosis of a Theme / Ed. by J. M. Sola-Solé, G. E. Gingras. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1988. P. 95–105.

Weinstein L. The Metamorphoses of Don Juan. New York: AMS Press, Inc., 1967.

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ (по состоянию на 03.02.2010)

1. *Абрамов Дмитрий Борисович* (Москва) – канд. полит. наук, научный сотрудник Института мировой экономики и международных отношений.
2. *Балтгалве Агита* (Рига, Латвия) – доктор философии, преподаватель отделения востоковедения в Университе Латвии, директор магистерской программы по востоковедению.
3. *Беневич Федор Григорьевич* (Санкт-Петербург) – студент филологического факультета СПбГУ
4. *Боков Герман Евгеньевич* (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, ассистент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ.
5. *Бугаев Денис Сергеевич* (Санкт-Петербург) – магистр африканистики и востоковедения, соискатель степ. канд. ист. наук в Музее антропологии и этнографии РАН.
6. *Василик Владимир Владимирович* (Санкт-Петербург) – канд. филол. наук, доцент кафедры истории славянских и балканских стран исторического факультета СПбГУ.
7. *Васильева Екатерина Александровна* (Санкт-Петербург) – аспирантка и ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.
8. *Васильков Ярослав Владимирович* (Санкт-петербург) – доктор филол. наук, ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого.
9. *Васильченко Валерий Александрович* (Ставрополь) – докторант кафедры социальной философии и этнологии Ставропольского государственного университета.
10. *Гераськов Сергей Вадимович* (Донецк, Украина) – магистр религиоведения, аспирант Государственного университета информатики и искусственного интеллекта.
11. *Грела Иоанна* (Краков, Польша) – PhD, Professor-Assistant, Lecturer of the Chair for the Comparative Study of Civilizations, Faculty of Philosophy, Institute of Religious Studies at Jagiellonian University.
12. *Демичев Кирилл Андреевич* (Нижний Новгород) – канд. ист. наук, заведующий кафедрой гражданско-правовых дисциплин университета Российской академии образования.
13. *Десницкая Евгения Алексеевна* (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, независимый исследователь.
14. *Дьякова Марина Геннадьевна* (Волгоград) – канд. культурологии, доцент кафедры истории Волгоградского государственного архитектурно-строительного университета.
15. *Емельянов Владимир Владимирович* (Санкт-Петербург) – доктор филос. наук, доцент кафедры теории и методики преподавания языков и культур Азии и Африки восточного факультета СПбГУ.
16. *Забережная Ольга Алексеевна* (Санкт-Петербург) – бакалавр востоковедения и африканистики, магистрант восточного факультета СПбГУ.
17. *Загумённов Борис Иванович* (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, независимый исследователь.
18. *Зельницкая (Шларба) Рица Шотовна* (Санкт-Петербург) – соискатель степ. канд. ист. наук в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого.
19. *Зельницкий Алекасндр Дмитриевич* (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета сервиса и экономики.
20. *Земскова Вера Ивановна* (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, главный библиотекарь Библиотеки Академии наук.
21. *Зиганьшин Ринат Махмутович* (Москва) – канд. филос. наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН.
22. *Иванова Анна Сергеевна* (Санкт-Петербург) – аспирантка Санкт-Петербургского государственного университета водных коммуникаций.
23. *Иванова Вероника Витальевна* (Санкт-Петербург) – аспирантка Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого.
24. *Йоутсен Надежда Львовна* (Санкт-Петербург) – советник и инспектор музея Северо-Западного таможенного управления и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого.
25. *Канаева Наталия Алексеевна* (Москва) – канд. филос. наук, доцент, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.
26. *Кеменева Светлана Петровна* (Екатеринбург) – старший преподаватель кафедры философии Уральского государственного лесотехнического университета.

27. *Кожевникова Маргарита Николаевна* (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, науч. сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники.
28. *Корнилов Александр Павлович* (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета сервиса и экономики.
29. *Лепехова Елена Сергеевна* (Москва) – канд. филол. наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН.
30. *Лисовик Анастасия Борисовна* (Санкт-Петербург) – магистр религиоведения, ассистент кафедры философии религии и религиоведения факультета философии и политологии СПбГУ.
31. *Маточкина Анна Игоревна* (Санкт-Петербург) – аспирантка и ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.
32. *Мекерова Мариям Джамаловна* (Карачаевск) – канд. филос. наук, доцент Карачаево-Черкесского государственного университета им. У. Д. Алиева.
33. *Меняев Бадма Викторович* (Элиста) – младший научный сотрудник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
34. *Микайлова Ирина Геннадиевна* (Санкт-Петербург) – доктор филос. наук, профессор Санкт-Петербургского гуманитарного центра.
35. *Мотрохов Александр Иванович* (Харьков) – преподаватель кафедры восточных языков факультета иностранных языков Харьковского национального педагогического университета.
36. *Нейвирт Анна Аркадьевна* (Санкт-Петербург) – ассистент философского факультета СПбГУ.
37. *Осадча Юлия Владимировна* (Киев) – канд. филол. наук, младший научный сотрудник Института литературы им. Т. Шевченко Национальной академии наук Украины.
38. *Павлюц Константин Николаевич* (Москва) – канд. филос. наук, независимый исследователь.
39. *Побирохин Геннадий Сергеевич* (Пермь) – магистрант Пермского государственного технического университета).
40. *Примаков Денис Яковлевич* (Санкт-Петербург) – аспирант философского факультета СПбГУ, научный сотрудник Института правоприменения при Европейском университете.

41. *Санджиев Чагдыр Арслангович* (Элиста) – младший научный сотрудник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
42. *Середкина Елена Владимировна* (Пермь) – канд. филос. наук, доцент Пермского государственного технического университета.
43. *Серова Елена Игоревна* (Санкт-Петербург) – аспирантка восточного факультета СПбГУ, лаборантка Института восточных рукописей РАН).
44. *Скородум Никита Всеволодович* (Санкт-Петербург) – независимый исследователь.
45. *Скороходова Татьяна Григорьевна* (Пенза) – доктор филос. наук, доцент кафедры социологии и социальной работы факультета социологии и социальной работы Пензенского государственного педагогического университета.
46. *Сокол Владимир Борисович* (Тюмень) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии, истории и социологии Тюменского государственного института мировой экономики, управления и права.
47. *Столяров Алексей Валерьевич* (Санкт-Петербург) – студент Русской христианской гуманитарной академии.
48. *Суворова Анна Александровна* (Пермь) – канд. искусствоведения, заместитель заведующего кафедрой культурологии Пермского государственного института искусства и культуры.
49. *Титлин Лев Игоревич* (Москва) – аспирант Института философии РАН.
50. *Федянина Владлена Анатольевна* (Москва) – канд. ист. наук, доцент факультета востоковедения Московского городского педагогического университета.
51. *Фишелев Максим Михайлович* (Санкт-Петербург) – соискатель степени канд. филос. наук на философском факультете СПбГУ.
52. *Хмуркин Георгий Георгиевич* (Москва) – ассистент кафедры вычислительной математики факультета фундаментальных наук МГТУ им. Н. Э. Баумана.
53. *Хрущева Полина Викторовна* (Екатеринбург) – ст. преподаватель кафедры философии Уральской государственной лесотехнической академи
54. *Чач Елена Андреевна* (Санкт-Петербург) – аспирантка исторического факультета СПбГУ.
55. *Чегодаев Антон Борисович* (Красноярск) – аспирант историко-философского факультета гуманитарного института Сибирского федерального университета.
56. *Шандыба Сергей Вячеславович* (Санкт-Петербург) – младший научный сотрудник Государственного музея истории религии.

57. *Шекера Ярослава Васильевна* (Киев) – канд. филол. наук, ассистент Киевского национального университета им. Т. Шевченко.
58. *Шелаева Алла Александровна* (Санкт-Петербург) – канд. филол. наук, доцент кафедры истории русской и западноевропейской культуры исторического факультета СПбГУ.
59. *Якимчук Наталья Юрьевна* (Москва) – аспирантка отделения религиоведения философского факультета МГУ.
60. *Banka Rafal* (Cracow, Poland) – PhD student, East Philosophy Department, Institute of Philosophy, Jagiellonian University.
61. *Esots Janis* (Riga, Latvia) – PhD, Senior Lecturer, Department of Asian Studies, University of Latvia. *Ghiglione Anna* (Montreal, Canada) – PhD, Associate Professor, Department of Philosophy, University of Montreal.
62. *Kalinowsky Daniel* (Slupsk, Poland) – PhD, Prof. Extraordinary, Academy of Pomerania.
63. *Kovacs Balint* (Leipzig, Germany) – M. A., Researcher of the University Leipzig, Centre for History and Culture of East Central Europe.
64. *Läänemets Märt* (Tartu, Estonia) – PhD, Researcher of University of Tartu.
65. *Meador James* (Portland, Oregon, USA) – B. A. Reed College, Fulbright Grantee на филос. фак-те СПбГУ.
66. *Vampelj Suhadolnik Natasa* (Liubljana, Slovenia) – PhD, Assistant Professor, Department of Asian and African studies, University of Ljubljana.
67. *Shahjouei Mohamaddamin* (Tehran, Iran) – PhD student, Researcher of Islamic Philosophy Department, Iranian Institute of Philosophy / Shahid Beheshti University.
68. *Sikora Katarzyna* (Cracow, Poland) – M. A., Jagiellonian University.
69. *Zhukov Andrey* (Chita, Russia) – PhD, Associate Professor, Department of Social Antropology, Religious Studies and Philosophy, Chita State University.
70. *Ziegler Jeannine* (Mannheim, Heidelberg, Germany) – Student, University of Mannheim, University of Heidelberg.

Научное издание

ИДЕАЛЫ. ЦЕННОСТИ. НОРМЫ
VI МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
ПО ВОСТОКОВЕДЕНИЮ (ТОРЧИНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ)

Составитель и ответственный редактор *С. В. Пахомов*

Верстка *Н. Л. Балицкой*

Подписано в печать с оригинала-макета заказчика 15.12.2010 г.
Формат 60×84 $^{1}/_{16}$. Усл. печ. л. 30,34.
Тираж 150 экз. Заказ №

Типография Издательства СПбГУ
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41