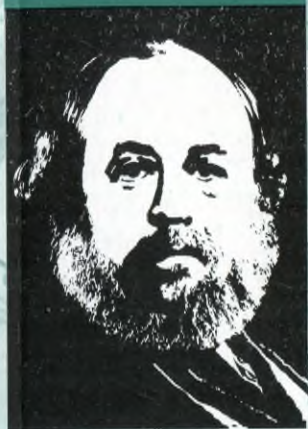


ТРЕТЬИ ТОРЧИНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ



РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Материалы научной конференции

17–19 февраля 2005 г.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ ВОСТОКА

Третьи Торчиновские чтения

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Материалы научной конференции
Санкт-Петербург
15–18 февраля 2006 г.



ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2006

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

Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. С.-Петербург, 15–18 февраля 2006 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 355 с.
ISBN 5-288-04087-7

В сборник, посвященный памяти профессора Е. А. Торчинова, включены статьи и тезисы докладов, затрагивающие различные аспекты религиоведения и востоковедения.

ББК 86.2

ISBN 5-288-04087-7

© С.В.Пахомов, сост., 2006
© Издательство
С.-Петербургского
университета, 2006

СОДЕРЖАНИЕ

ИУДАИКА И БИБЛЕИСТИКА

<i>Вихнович В. Л.</i> Клавдия Борисовна Старкова (1915–2000). Заметки к воспоминаниям	6
<i>Ланда Л. С.</i> К вопросу о взаимоотношениях горских евреев и мусульман восточного Кавказа в XIX — начале XX в.	10
<i>Леонтьева Е. В.</i> Образ Праведника в кумранском «Комментарии на книгу Аввакума» (1Q рНab).	14
<i>Максотов И. Х.</i> Мелхиседек: от книги Бытия до текстов Кумрана и Послания к Евреям.	19
<i>Сон Ин Тэ.</i> Сотворение мира согласно Быт. 1–2.	23

АРАБИСТИКА И ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

<i>Белякова Е. В.</i> Джихад на земле Ичкерии.	28
<i>Кулюшин Н. Д.</i> Шиитское духовенство и политическое лидерство: проблема изучения религиозных и политических институтов.	33
<i>Туманян Т. Г.</i> Политический идеал ал-Фараби и греческая философская традиция.	38

ВОСТОК И ЗАПАД

<i>Алексеев-Апраксин А. М.</i> Взаимодействие культур: псевдоморфизм, или социокультурные инверсии.	48
<i>Бурмистров С. Л.</i> Неоведантисмы и славянофилы об онтологии культуры.	51
<i>Глаголев В. С.</i> Восток в художественном мире Н. К. Рериха: синкретизм и направления синтеза.	56
<i>Глевацкая Н. В.</i> Проблема «Восток-Запад»: адекватность противопоставления или диалога?	60
<i>Колесников А. С.</i> Амин ар-Рихани: мост между Востоком и Западом.	65
<i>Михайлюкова Н. Н.</i> Особенности интерпретации восточных религий в ирано-кушитской концепции А. С. Хомякова.	71
<i>Сердюков Ю. М.</i> Методологическая адекватность китайского «учения о символах и числах» принципам европейской науки.	75
<i>Сидорова Е. Г.</i> Юнг и буддизм: парадокс рецепции.	80

ИНДОЛОГИЯ

<i>Величенко А. Е.</i> Мистическая парадигма общества (реконструкция по текстам Шри Ауробиндо).	86
--	----

Десницкая Е. А. Совмещение монистического и плюралистического в «Вакьяпади» Бхартрихари.	91
Ерченков О. Н. Герменевтика образа Хамсы как символа трансперсонального опыта.	95
Канаков Д. В. К вопросу о комментарии Шанкарой «Брахма-сутр».....	100
Мехакин А. Х. Символизм десяти воплощений Вишну во внутренней «Калачакра-тантре».....	104
Павлюк К. Н. Древнеиндийская доктрина <i>калавада</i> и идеал совершенного мудреца.	109
Пахомов С. В. Образ Кали и проблема антидхармы в индуизме.....	112
Селиванова Т. П. Брахманы в кашмирских хрониках.	116
Шевченко А. С. Духовный опыт как основа учения Дж. Кришнамурти.....	121
Шомахмадов С. Х. Ритуал раджасуя как источник представлений о царской власти в Древней Индии.	126
Layek S. Meritorious religious contention produces excellent philosophical literature.	130

БУДДОЛОГИЯ

Анашина М. В. Проблема сознания в ранней китайской йогачаре.....	135
Джундзолия Б. И. Праджня как интуиция в учении Д. Т. Судзуки.	140
Дмитриев С. В. О некоторых аспектах компаративного анализа буддийской и суфийской антропологии.....	145
Завгородний Ю. Ю. В. В. Лесевич и его интерес к буддизму.....	150
Загуменнов Б. И. Выбор термина.	156
Кий Е. А. Учение «двух ночей» в буддизме махаяны (на примере «Ланкаватара-сутры»).....	160
Кириченко А. Е. Соблюдение Винаи и взаимоотношения монашеских сообществ в Мьянме в XVII–XVIII вв.....	164
Лепехова Е. С. Роль буддийского духовенства в обрядах экзорцизма в эпоху Хэйан.	169
Оренбург М. Ю. Конвергенция шаманских практик и классической буддийской психотехники в традиции тибетского буддизма.....	174
Стрелкова А. Ю. Нирвана и сансара в дзэн-буддизме и философии Дōгэна.	179
Хижняк О. С. Культовые действия и их теоретическое обоснование в индийском буддизме.	183
Grela J. Impact of Buddhism upon the origin and the development of literature, literary genres and themes in Tibet.....	188
Läänemets M. Kalyanamitras as spiritual guides in early Indian Mahayana (on the materials of the <i>Gandavyuha-sutra</i>).	193

ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЕ РЕЛИГИИ

Зельницкий А. Д. «Три учения» и образованная элита в имперском Китае.	199
Осада Ю. В. Грех и преступление в жизни-как-творчестве Дадзая Осаму.	204
Пан Т. А. Представления о нижнем мире у маньчжуров.....	209
Романчук А. А. «Сжимающие змей» в древнекитайской традиции и индоевропейцы.	214

<i>Рубель В. А.</i> К вопросу о методике определения уровня жизни японского самурайства эпохи Токугава: постановка проблемы.....	219
<i>Шевченко Ю. Ю.</i> Некоторые пещерные храмы Индии и Китая в общем контексте распространения пещерных святынь.	225
<i>Шекера Я. В.</i> К вопросу о влиянии даосизма на творчество поэта эпохи Тан Ли Бо (на примере сюжета «путешествие к бессмертным»).	231
<i>Ши Шу.</i> Несторианская стела эпохи Тан в китайской историографии.	236

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

<i>Аринин Е. И.</i> Е. А. Торчинов и переосмысление ценности религиозной интерпретации бытия.	242
<i>Ахтырский Д. К.</i> Проблема единства и многообразия религиозного (трансперсонального) опыта.	247
<i>Константинов А. В.</i> Семантика священного и религиозный опыт.....	252
<i>Нешитов П. Ю.</i> Откровение очевидного в религиозном сознании.	257
<i>Подозвина Н. В.</i> Объективное как проявление реальности между схемами научного мышления и переживанием религиозного опыта.....	262
<i>Рахманин А. Ю.</i> К интерпретации категории «опыт» в контексте религиоведческого исследования.	267
<i>Силантьева М. В.</i> Религиозное основание культуры как фактор взаимодействия восточных и западных ценностей.	272
<i>Смирнов М. Ю.</i> Социокультурное бытие религии в ракурсе философии мифа.....	276
<i>Солодухин Д. В.</i> С. Л. Франк о когнитивном потенциале религиозного опыта.....	281
<i>Тульпе И. А.</i> Психология религии для философии религии.....	285
<i>Элбакян Е. С.</i> Религиоведение и теология: общее и особенное.	291

ДРЕВНИЕ И НОВЫЕ РЕЛИГИИ

<i>Воробьева М. В.</i> Организация Сока Гаккай и ее значение в общественно-политической жизни Японии.	298
<i>Емельянов В. В.</i> Механизмы культурной памяти в месопотамской традиции (терминологический аспект).	302
<i>Корнилов А. П.</i> Смертельный удар поверженного быка (о странностях в поведении персидского царя Камбиза II в Египте).....	307
<i>Крюкова В. Ю., Шкода В. Г.</i> Обращение к зороастризму как к религии предков на постсоветском пространстве.	311
<i>Тарасенко Н. А.</i> Об одном способе древнеегипетской теогонии.....	316

ПРИЛОЖЕНИЕ

«Он мог рассказывать о разных интересных вещах...» (Из беседы с Яной Мстиславовой Боевой, вдовой Е. А. Торчинова).	322
Summaries	329
Сведения об авторах	349

В. Л. Вихнович

КЛАВДИЯ БОРИСОВНА СТАРКОВА (1915–2000) ЗАМЕТКИ К ВОСПОМИНАНИЯМ

Долгое общение с замечательным человеком является роскошью, которую судьба нечасто дарует людям. Этот дар судьбы будет еще значительнее, если этот человек — выдающийся ученый, знаток еврейского, арабского и других семитских языков, Библии, рукописей Кумрана, творчества средневековых еврейских и арабских поэтов, блестящий эрудит в вопросах мировой истории и литературы. У Клавдии Борисовны это сочеталось с удивительными по нынешним временам чертами характера, свойственными вымершему племени русского, точнее петербургского интеллигента в самом полном смысле этого слова.

Я и сегодня хорошо помню обстоятельства нашего знакомства. Во время отпуска с сыном в конце 1970-х гг. в Алуште в одной краеведческой книжке я прочитал о караимах Крыма и самобытном караимском собирателе рукописей Аврааме Фирковиче. Меня заинтересовала как личность самого собирателя, так и крымские караимы, своеобразный синтез иудеев и тюрок. Узнав из той книжки, что коллекции Фирковича находятся в Ленинградской Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина (ныне Российская Национальная библиотека), я по возвращении в Ленинград отправился в отдел рукописей, где познакомился с хранителем Фонда Фирковича, научным сотрудником библиотеки Виктором Владимировичем Лебедевым. Он как раз занимался изучением некоторых листов этой коллекции и в разговоре упомянул статью Клавдии Борисовны Старковой о коллекциях Фирковича.

В Институте востоковедения, где работала Клавдия Борисовна, в то время читались публичные лекции по различным историческим сюжетам. Я часто посещал их и однажды попал на лекцию Клавдии Борисовны, посвященную Библии как историческому памятнику.

Надо напомнить, что это были времена яростной антисиионистской кампании, когда все темы, связанные с еврейской проблематикой, были весьма рискованными. Тем не менее во время лекции ясно звучала тема огромного культурного значения этой Книги Книг для духовного развития человечества.

Узнав о моем интересе к личности и трудам Фирковича, она пригласила меня в гости. При первом визите в ее скромную, заполненную книгами квартиру, она, убедившись в моих достаточно скромных познаниях, подарила мне грамматику еврейского языка и один из томов еврейского историка Г. Греца. С тех пор в течение многих лет, вплоть до ее кончины, я имел удовольствие часто навещать ее и подолгу беседовать на самые разные темы.

Клавдии Борисовне были свойственны безупречное бескорыстие, искренняя честность и связанная с этим глубокая вера в честные намерения других людей, доходящая иногда до детской наивности. За долгое время довольно близкого общения с Клавдией Борисовной мне почти не довелось слышать что-либо плохое о большинстве людей, встречавшихся ей за всю ее долгую жизнь.

Она никогда не завидовала своим более удачливым коллегам, хотя поводы, конечно, для этого были. Несмотря на очень плохое зрение, она никогда не отказывалась помочь своим коллегам, хотя это требовало от нее большого напряжения уже больного зрения и даже работы с лупой. Она охотно обучала, давала уроки еврейского языка всем желающим, причем абсолютно бескорыстно.

Жизнь ее сложилась таким образом, что своей семьи у нее не было. Но она все время очень трогательно вспоминала о родителях и всячески заботилась о племяннице и ее детях. Она часто с глубокой душевной болью вспоминала о безвременно ушедших из жизни коллегах, особенно молодых. Мне запомнились ее трогательные горестные слова о рано умершей талантливой исследовательнице М. Елизаровой. Помню, как очень огорчила ее неожиданная кончина ее давнего друга, видного ученого-сеMITолога А. Г. Лундина.

Война застала Клавдию Борисовну в Ленинграде. Она участвовала в гражданской обороне и дежурила на крышах. Самые тяжелые воспоминания у нее сохранились о голоде в блокадном городе. Тогда же от голода и болезни скончался ее горячо любимый отец. Очень переживала она до конца жизни трагическую судьбу близкого ей человека — выдающегося сеMITолога Андрея Яковлевича Борисова, которого она любила до конца своей жизни. Он участвовал

в эвакуации хранилищ Эрмитажа и скончался в 1942 г., сразу после эвакуации по «дороге жизни».

Гуманизм Клавдии Борисовны распространялся и на животных. Она очень любила домашних кошек, жалела бездомных собак. Любила читать книги про животных, и особенно сочувствовала тем, кто страдал от человеческой жестокости.

Клавдия Борисовна с любовью относилась к историческому и культурному наследию евреев, как древних, так и современных. Вместе с тем она питала уважение к православной традиции. Она отмечала основные христианские праздники, особенно Пасху с ее атрибутами — куличами и крашеными яйцами. Впрочем, с радостью она принимала от меня в подарок и мацу. Отпевали ее также в церкви по православному обряду.

Политические взгляды ее также были своеобразны, т. е. характерны для русского интеллигента начала века. Она по семейной традиции сочувствовала социалистическим идеям. Имея представление по рассказам матери о личности и идеях Ленина, она зачастую возмущалась антиленинскими выступлениями публицистов перестроечного времени. Очень хорошие воспоминания оставил у нее период НЭПа. Однако репрессии тридцатых и последующих годов, конечно, вызывали у нее возмущение и негодование. Но в целом она полагала идейные основы Советской власти справедливыми, хотя и считала, что они были сильно искажены на практике.

Во время войны Клавдия Борисовна с матерью находилась в эвакуации сначала в Мордовии, где преподавала русский язык в сельской школе. Затем она перебралась в Ташкент, где в июле 1944 г. защитила кандидатскую диссертацию по теме «Ленинградские фрагменты «дивана» Йехуды Халеви». Вернувшись из эвакуации, преподавала на восточном факультете Ленинградского государственного университета на кафедре «Ассириология и гебраистика». Одновременно она сотрудничала в Институте востоковедения и работала над докторской диссертацией под руководством академика И. Ю. Крачковского. Диссертация была посвящена творчеству еврейского средневекового поэта Соломона Ибн Габироля. После смены руководства факультета в мрачный период борьбы с «безродными космополитами» кафедра была закрыта и сотрудники уволены. Клавдии Борисовне с трудом удалось устроиться в библиотеку Академии наук, где она проработала четыре года.

После начала оттепели она в 1954 г. поступает на работу в Ленинградский филиал Института востоковедения АН СССР и рабо-

тает там до ухода на пенсию в 1979 г. Помнится, она говорила мне, что именно тогда ей пришлось отказаться от избранной и любимой ею темы «Средневековая еврейская поэзия» и заняться изучением документов Кумрана, найденных в 1947 г. в пещерах на берегу Мертвого моря в Иудейской пустыне. Первая публикация на эту тему в нашей стране, появившаяся в журнале «Вестник древней истории» (№ 1, 1958), принадлежала перу Клавдии Борисовны.

Особую яркую страницу в ее творческой биографии составляет работа с крупнейшим собранием еврейских рукописей Государственной Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина. Практически сразу после окончания университета она много работает в ее всемирно знаменитых коллекциях, а со временем становится научным консультантом библиотеки по всем вопросам, связанным с еврейским рукописным фондом. Она оказала неоценимую помощь библиотеке после возвращения из эвакуации в 1946 г. ценнейшей коллекции рукописей, собранных Авраамом Фирковичем.

В шестидесятые годы Клавдия Борисовна много и очень плодотворно работает над переводом и научным комментированием документов Кумрана. Ее трудами были переведены, прокомментированы и подготовлены к изданию многие тексты Кумрана, общим объемом более 20 печатных листов. Начавшаяся в стране после 1967 г. «антисионистская» кампания задержала публикацию результатов ее трудов по кумрановедению на тридцать лет, и книга нашла своего читателя только в 1996 г.¹

Однако даже несмотря на серьезную болезнь глаз, Клавдия Борисовна продолжает заниматься научной работой. Она много внимания уделяет библеистике, публикации творческого наследия своего учителя А. Я. Борисова, биографическим работам о выдающихся востоковедах и т. д. Ее публичные лекции по библеистике всегда вызывали огромный интерес у слушателей. Конечно, этому способствовали, кроме научной эрудиции лектора, также блестящая литературная форма изложения и принципиальность оценок фактов, не зависящая от каких-либо конъюнктурных обстоятельств.

В последние годы ее жизни после очередного сеанса записей ее воспоминаний я много читал ей вслух. Клавдия Борисовна любила слушать воспоминания, а также исследования о трагических событиях нашей истории 1930–1940 гг. Подобная литература, в том чис-

¹ Тексты Кумрана. СПб., 1996.

ле и не слишком достоверная, потоком хлынула в начале 1990-х годов. Сама она читать из-за ухудшения зрения уже не могла. К сожалению, силы ее постепенно покидали, и она уже не смогла наговаривать воспоминания.

Прискорбно, что несмотря на мировое признание, ей только в 1991 г. удалось побывать на научном конгрессе в Польше. Больше всего, конечно, ее влекла Святая земля, плодотворному изучению духовного наследия которой она посвятила свою жизнь. Именно поэтому меня глубоко тронули и запомнились на всю жизнь ее слова, сказанные ею мне во время одного из последних посещений: «Вы знаете, мне сегодня приснился сон, как будто я, вы и какой-то израильтянин идем из Иерусалима в Иерихон».

Ушла из жизни Клавдия Борисовна 27 июня 2000 года.

Некоторым утешением для меня и всех ее близких, друзей и учеников является выход в свет в самое ближайшее время в издательстве «Европейский дом» книги ее воспоминаний «Жизнь и труды семитолога-гебраиста в СССР» на основе надиктованных мне магнитофонных записей. В качестве дополнений в книгу опубликована малоизвестная статья К. Б. Старковой «Сорок лет советской гебраистики» и ранее неопубликованные работы «Евреи Европы» и «Евреи СССР».

Л. С. Ланда

К ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ И МУСУЛЬМАН НА ВОСТОЧНОМ КАВКАЗЕ В XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Восточный Кавказ — весьма пестрый регион с этноконфессиональной точки зрения. В Северном Азербайджане и Дагестане на сравнительно небольшой территории живут христиане — русские, армяне, удины, таты и др., и мусульмане — аварцы, азербайджанцы, лезгины, даргинцы, кумыки, чеченцы и др. Также на протяжении многих веков в предгорьях и горах Азербайджана и Дагестана живут горские евреи (иногда их называют таты-иудаисты).

Когда евреи впервые появились на восточном Кавказе, неизвестно, однако по крайней мере два источника свидетельствуют о существовании еврейской общины на Кавказе в III–IV вв. нашей эры. В иерусалимском талмуде упоминается раввин Шимон Сафра

Тербенти. Скорее всего, Тербент — это дагестанский Дербент, бывший в III в. процветающим торговым городом. Другой источник — это «История Армении» Фавстоса Бузанда, где в повествовании о победе персидского царя Шапура II (309–339 гг.) над армянским царем Аршаком III кавказские евреи упоминаются в качестве пленных персидского монарха¹.

После походов арабских завоевателей и исламизации Кавказа миграции иудеев в регион продолжались. Большинство евреев прибывало на восточный Кавказ из Персии. Последние миграционные волны из Ирана относятся к концу XVII века, потомки этих переселенцев до сих пор живут в селении Огуз (до 1991 г. Варташен) в Северном Азербайджане. Несмотря на то, что Восточный Кавказ является поликонфессиональным регионом, евреи жили в основном (кроме армяно-удинского селения Варташен) среди мусульманского населения. Особенно это утверждение применимо к началу XIX столетия, т.е. к моменту окончательного утверждения ислама в Дагестане. Положение евреев на Восточном Кавказе всегда было двойственно: с одной стороны, они в качестве *ахл-ал-китаб* (араб. «народ книги») подчинялись предусмотренным шариатом законам по отношению к иноверцам, с другой же, евреи входили в сферу влияния адата, т.е. обычного права. Евреи, как и другие кавказские мужчины, носили кинжал, что вместе с иными атрибутами горской одежды включало последователей иудаизма в систему сложных родоплеменных отношений. Однако надо отметить, что евреи зачастую занимали невысокое положение на своеобразной социальной лестнице народов Восточного Кавказа.

Вот как описывали отношения к евреям в дагестанских аулах авторы XIX столетия. И. Черный (русский путешественник, исследовавший горских евреев в конце 1860-х гг.):

«В 5594 году от сотворения мира (1834 г.), когда мусульмане, жители деревни Арага, отправились с Мурсуль-Ханом воевать с жителями селений Кайтага, один мусульманин, именем Дамур, взял Пятикнижие Моисея, на пергаменте написанное, которое он похитил из синагоги кайтагских евреев, и принес в селение Араг. Этот мусульманин взял пергамент Пятикнижия, разрезал на куски, сделал из них себе башмаки, и много еще кусков раздавалось другим мусульманам, чтобы они также сделали себе из них башмаки и чехлы для кинжалов и пистолетов своих. Евреи говорили им: «Зачем

¹ Горские евреи: История, этнография, культура. М., 1999. С. 32.

вы делаете так, это святая книга, за что вы оскорбляете ее так? Бог накажет вас за такое преступление и взыщет с вас такую обиду». Мусульмане насмеялись и для того, чтобы еще больше рассердить евреев, взяли куски рукописи и топтали их в грязи, хохотали, хулили и ругали Бога евреев. Через день заболел весьма сильно мусульманин Дамур, он кричал изо всех сил каждую минуту: «О, я горю, я горю! Я сгорел, сердце мое горит!». Несколько дней сряду он так кричал, пока душа из него вышла и он скончался. Мусульмане, видя, что Дамур умер и так жестоко мучился, стали рассуждать и пришли к убеждению, что Бог его наказал за оскорбление святыни. Они стали сильно бояться за себя, собрали все куски пергамента Пятикнижия и возвратили их евреям. Евреи же с радостью спрятали их в своей синагоге и восхвалили Бога своих предков»².

А О. Афанасьев (русский учитель кумыкской школы аула Костек) писал: «Их унижают и презирают. Кумыки при любом удобном случае стараются оскорбить еврея, унижить его. Само слово «джугут» считается словом бранным. Особенно это отношение заметно во время драк. Если дерущиеся кумыки, то люди стараются их разнять, успокоить, если же это евреи, то не только не разнимают — напротив, науськивают, натравливают на друг друга»³. Надо отметить, что в середине XIX столетия антиеврейские настроения на Кавказе были во многом связаны с прорусской ориентацией горских евреев во время кавказской войны. Действительно, большинство евреев не только морально поддерживали Россию, но и сами нередко служили в российских частях, дислоцированных на Восточном Кавказе.

Несмотря на указанные выше свидетельства негативного отношения к иудеям, положение еврейских общин в Дагестане и в Азербайджане было значительно лучше, чем положение их единоверцев в большинстве мусульманских стран в этот период.

В горных дагестанских аулах, к примеру, в табасаранском селении Джерах или в лезгинском Карчаге, практически не ущемлялись права горских евреев, а законы Умара, касающиеся иудеев и христиан, действовали далеко не всегда. В еврейском Карчаге все жители имели побратимов в лезгинском Карчаге, и в случае нападения обычно приходили друг другу на помощь. Несмотря на то, что горские евреи жили в отдельных кварталах или даже аулах (то

² Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III. Тифлис, 1870. С. 12.

³ Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. С. 89.

есть образовывали отдельные от мусульман общины — джамааты), торговые еврейско-мусульманские связи и даже военные союзы существовали повсеместно. Во многих дагестанских и азербайджанских владениях евреев брал под свою защиту феодал. Например, кайтагский уцмий Рустам-Хан издал закон, в котором указывалось, что за убийство еврея преступник должен наполнить кожу убитого серебром и отнести уцмию⁴.

В конце XIX — начале XX столетия на Восточном Кавказе появился такой феномен, как еврейское абречество. В абреки уходили те горские евреи, которые совершили какое-нибудь преступление (к примеру, осуществили кровную месть), и для российских чиновников они оказывались по другую сторону закона. Самым популярным еврейским абреком был выходец из Дербента Мордахай Овшолум Сибири (прозвище указывает на тот прохладный российский регион, где Мордахай Овшолум провел несколько лет), который так же являлся популярным горским поэтом.

Интересные сведения об этнических союзах можно найти в книге Г.А. Абдурагимова «Кавказская Албания — Лезгистан» (СПб, 1995 г.). В частности, профессор Абдурагимов указывает на случай, имевший место в начале XX в.: «Однажды летним днем в Дербент приехал известный на Восточном Кавказе лезгинский абрек Кири-Буба из селения Икра. Абрек вместе со своим другом горским евреем хитростью (они выдавали Кири-Бубу за грузинского князя-ревизора) завладели большей частью казны городских чиновников, а когда дербентские власти послали за абреками погоню, лезгин и еврей были уже далеко, в недоступных для царских властей горных аулах». Надо отметить, что это далеко не единственный случай совместной деятельности мусульманских и еврейских абреков.

Такой феномен, как еврейское абречество, красноречиво говорит о том, насколько важное место в кавказском обществе занимали нерелигиозные обычаи и традиции. Зачастую, особенно в горных аулах, следование обычаям (*адам*) считалось более обязательным, чем жесткое выполнение предписаний мусульманского права (*шариат*). К примеру, некоторые горско-еврейские общества не платили никаких дополнительных налогов, предусмотренных шариатом для иудеев и христиан. Те же, кто платили указанный налог или выполняли некоторые унизительные работы, делали это не в связи с мусульманским законодательством, а исключительно по прихоти

⁴ Народы Дагестана. М, 2002. С. 525.

конкретного феодала. Любопытно, что, несмотря на тесные связи горских евреев с кавказскими народами, на общие обычаи, одежду, пищу и даже фольклор, между иудеями и мусульманами практически не было смешанных браков. Связано это было не с религиозными разногласиями (хотя это также не исключается), а с тем, что у всех народов Восточного Кавказа смешанные браки почти полностью отсутствовали. Хотя, конечно, бывали исключения: первый горско-еврейский ученый, этнограф И.Щ. Анисимов в 80-е годы XIX в. видел в Грозном семью, в которой женой молодого еврея была чеченка. Причем девушка была украдена, а иудаизм приняла непосредственно перед свадьбой. Кроме того, известен случай, когда из любви к чеченке грозненский еврей принял ислам и переехал в горный чеченский аул.

Итак, в целом еврейско-мусульманские отношения на Восточном Кавказе носили тот же характер, что и другие межэтнические отношения в регионе (например, между аварцами и даргинцами, лезгинами и лакцами), хотя и с некоторой поправкой на различия в религии, причем значение этой поправки увеличивалось вместе с масштабами селения или владения. То есть отношения между горцами и евреями были значительно лучше в удаленных, горных аулах, где власть феодала, а, следовательно, и мусульманских служителей культа, если и была, то носила скорее фиктивный характер.

Е. В. Леонтьева

ОБРАЗ ПРАВЕДНИКА В КУМРАНСКОМ КОММЕНТАРИИ НА КНИГУ АВВАКУМА (1Q РНАВ)

Комментарий на книгу Аввакума (Хаваккука) — один из семидесяти свитков, обнаруженных в первой кумранской пещере. Это самый большой из дошедших комментариев, к тому же сохранившийся почти полностью. Являясь комментарием к ветхозаветной книге пророка Аввакума, кумранский текст при этом не содержит комментария к третьей главе этой книги¹.

¹ Браунли насчитывает в этих цитатах 135 разночтений с масоретским текстом: большинство разночтений — орфографические и фонетические, а также 65 случаев расхождения грамматических форм и смысла. См.: *Brownlee W. The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran. Philadelphia, 1959; Brownlee W. The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. New York, 1964. P. 21–27.*

Вопрос о времени написания комментария решается в соответствии с идентификацией упомянутых в 1Q рНab Учителя Праведности и Нечестивого Священника, а также «киттиев», под которыми в данном тексте, скорее всего, понимаются римляне². По мнению палеографов, комментарий на книгу Аввакума следует датировать примерно серединой первой половины I в. до н. э.³ Однако при сопоставлении стиля других кумранских пешарим и событий, отраженных в этой группе произведений, можно предположить, что 1Q рНab был создан в период между 90 и 60 гг. до н. э. В этот же период были созданы остальные кумранские комментарии (комментарии на Наума, Осию и Псалмы).

Автор 1Q рНab, согласно законам жанра пешарим⁴, толкует события VII в. до н. э., отраженные в книге пророка Аввакума, в соответствии с историческими реалиями, в которых существовала кумранская община. Основной темой комментария является антагонизм Учителя Праведности — лидера общины — и Нечестивого Священника.

В связи с тем, что все документы Кумранской общины зашифрованы, отождествление личности Учителя Праведности⁵ и Нечестивого Священника⁶ с какими-либо историческими лицами представляется делом весьма трудным.

В задачи данного исследования входит рассмотреть на материале данного кумранского комментария то, как кумраниты понимали саму праведность и каким, по их воззрению, должен быть праведник.

² Подробнее об этом см.: *Тантлевский И. Р.* История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994. С. 106–112.

³ *Avigad N.* The Paleography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents // *Essays on the DSS*, 1961.

⁴ Согласно традиции, пешарим допускались только к Малым пророкам или Псалмам. См.: *Dead Sea Scrolls. After 50 Years.* Leiden, Boston, Köln, 1998–1999.

⁵ Учителя Праведности отождествляют со следующими иудейскими деятелями II в. до н. э. — I в. н. э.: Цадоком, учеником Антигона из Сохо (при этом Антигон идентифицируется с Вразумляющим), Онией III, Иисусом, сыном Сираховым, Маттафией и его сыном Иудой Маккавеем, фарисеем Елеазаром, ессеем Иудой, чудотворцем Онией Праведным, Иоанном Крестителем, Иисусом из Назарета, Иаковом, братом Иисуса и многими другими.

⁶ В настоящее время существует более двадцати отождествлений, например: Ония III, первосвященники Ясон, Менелай и Алким, Иуда Маккавей, Ионафан Маккавей, Симон Маккавей, все Хасмонеи, и даже Иисус из Назарета. Некоторые исследователи считают, что обозначение «нечестивый священник» носит надличностный характер (У. Х. Браунли, А. Дюпон-Соммер, Г. Вермеш, А. С. ван дер Воуде и И. Фрелих).

Главным критерием различения праведника и нечестивца для автора комментария, а значит и для всех членов Кумранской общины, является следование «Учению Бога» и «Закона». Нечестивцы отвергаются от Учения и «поэтому правосудие оказывается извращенным»⁷. Не менее важным фактором является приверженность к Новому Союзу, т.е. кумранской общине. С этим связана, по-видимому, наиболее яркая сентенция комментария, а именно: «А праведник верою своей будет жить». В тексте книги пророка Аввакума эта фраза относится к сроку исполнения «видения» «о конце» и коррелирует с упоминанием «души надменной», которая «не успокоится», т. е. не поверит в свершение видения. В кумранском же тексте данная фраза относится к Учителю Праведности, вере в него и его миссию. Согласно толкованию этого пассажа из Аввакума, праведники — это «исполняющие Закон в доме Иехуды (скорее всего, имеется ввиду кумранская община), которых Бог спасет от Дома суда за их страдания и веру в Учителя Праведности» (1Q рНab, VII. 17 — VIII 3). Данный отрывок свидетельствует о том, что вера — это единственный путь к спасению, несмотря на все трудности, с которыми она связана. Для того чтобы во всем видеть добрую руку Господа, сохраняя при этом интеллектуальную целостность, требуется экстраординарная вера в то, что вселенная проистекает из независимой детерминации одним, единственно актуальным Богом. Для праведника подобная вера бескомпромиссна: Бог творит все, и даже то, что человеческому рассудку может сейчас казаться злом. Именно такая вера способна удержать человека на пути праведном.

В тексте 1Q рНab в таких фразах из книги пророка Аввакума, как: «Ибо нечестивый одолевает праведного», «Почему вы, изменники, глядите и молчите, когда нечестивец губит того, кто праведнее его» и др., нечестивец и праведник отождествляются общинниками с основными действующими лицами комментария, т. е. с Нечестивым Священником и Учителем Праведности. Поэтому теперь, как кажется, стоит обратиться к рассмотрению того, что известно об Учителе Праведности.

Согласно фрагменту Дамасского документа (CD, 1:5–11), до того как общину возглавил Учитель Праведности, общиной руководил его предшественник (Вразумляющий, Муж)⁸. В отличие от

⁷ 1Q рНab (I. 13).

⁸ Существуют попытки отождествления Вразумляющего с Иоанном Крестителем, которого многие исследователи считают выходцем из кумранской ессеической

Учителя Праведности, который, согласно 1Q рНab (II. 2–3), воспринимал информацию непосредственно «из уст Бога», «Муж» обладал лишь рациональной способностью познавать Бога⁹.

В связи с этим необходимо отметить, что источником истинного знания для общинников являлся Бог (1QН, I). О том, что для истинного познания Бога необходима не только вера, но и знание, говорится, как кажется, в 1Q рНab (II. 2–10). Согласно этому фрагменту, можно заключить, что все пророчества и «информация», полученные от Бога, нуждаются в правильном истолковании и познании. При этом сил человеческого разума недостаточно, что, вероятно, имело место в первые двадцать лет существования общины, когда ее возглавлял Вразумляющий. Учитель Праведности, по всей видимости, мог толковать и его слова, хотя последний и не считал себя пророком, что видно, например, из фрагмента 4QTest (5–8). Разница между ними, видимо, основывается на разном векторе получения знания. Вразумляющий, скорее всего, познавал замыслы Бога исключительно исходя из своей человеческой способности, которая все же была вложена в него Богом, как впрочем, и в любого другого человека (ср.: «... ибо Ты сотворил праведника и нечестивца»). Кроме этого, его познание божественных тайн было опосредовано Торой Моисея и Книгой пророков. Учитель Праведности, в противоположность этому, получал знание «тайн» и способность их толкования непосредственно от Бога и без посредства *ratio*, что в конечном итоге избавляло от возможных ошибок (антиномий разума). Именно поэтому вера для кумранитов невозможна без знания о Боге¹⁰. Кроме прочего, праведность для общинников не заканчивается только на принадлежности к «Новому союзу». Этот по сути единичный акт

общины. Основания для отождествления: призыв к выходу в Иудейскую пустыню, ожидание пророка-предтечи, баптизм (ритуальные очистительные омовения, с предварительным раскаянием) и, наконец, имущественное равенство и пацифизм. Кроме этого можно вспомнить о характеристике, данной Иоанну Крестителю в ранней работе Гегеля «Жизнь Иисуса». В этой работе Иоанн Креститель выступает в роли того, кто пробуждает в каждом человеке способность к «совершенствованию разума», которая является единственным источником истины и успокоения. Чистым же и беспредельным разумом Гегель называет «само божество», в соответствии с разумом которого «упорядочен план мироздания».

⁹ См.: 1QS (4:20–22), «Тексты Кумрана», Вып. 2. СПб., 1996.

¹⁰ Ср.: 1Q рНab (X.14 — XI. 2) «Ибо земля наполнится познанием славы Господа, как воды наполняют море». Толкование этого... когда они обратятся... [исчезнет] ложь, а затем откроется им познание, как воды моря, в изобилии».

необходимо поддерживать непрерывным духовным трудом, который совершается ежесекундно в образе жизни и мыслей. Толкование Учения человеческим разумом, не освященным благодатью, не полноценно. Принадлежность к общине, которой руководит тот, «кому Бог дал разумение, чтобы истолковывать все слова его пророков-рабов», дает возможность человеку воспринимать, пусть и опосредованно, эту благодать, заручаясь тем самым божественной поддержкой на пути праведности.

Полагаясь только на свой рассудок, человек рискует не выстоять на этом пути и обратиться к нечестию, что и случилось с Нечестивым Священником. Приведем фрагмент 1Q рНab: «(8)... Толкование этого: это относится к Нечестивому Священнику, который (9) был призван во имя истины, когда впервые был обличен саном, но когда он правил (10) в Израиле, вознеслось сердце его, и он оставил Бога и изменил законам из-за (11) богатства; и он грабил и собирал богатства людей насилия, восставших против Бога, (12) и имущество народов отбирал, чтобы умножить грех своего преступления, и путем (13) мерзости он действовал во всей скверне нечистоты». Из данного фрагмента следует, что Нечестивый Священник обладал реальной религиозной и политической властью в Иудее и имел хорошую репутацию в начале своего правления. По сути, этот фрагмент можно интерпретировать как своего рода образец поведения нечестивца. Совершая свой путь во имя Бога, человек постоянно подвергается искушениям мира. Если он не обладает непосредственной божественной поддержкой, ему очень сложно держаться истинного пути. Известно, что даже члены общины подвергались наказаниям за совершенные ими проступки. Как было отмечено выше, и нечестивца и праведника творит Бог. Праведник, по мнению кумранитов, должен пребывать вне мира, презирая все его блага, т. к. обладание этими дарами может привести к тому, что сердце, т. е. разум, человека вознесется и забудет Бога.

Постоянное стремление к образу совершенного праведника, коим для кумранитов являлся их лидер — Учитель Праведности, постепенно выкристаллизовалось для них в понимание Учителя как Спасителя и Мессию¹¹. Именно эта вера давала возможность наполнить человека, «творение из глины» и «источник нечистоты», божественной благодатью и не свернуть с истинного пути.

¹¹ См. *Тантлевский И. Р. Ук. соч.* С. 231–267.

МЕЛХИСЕДЕК: ОТ КНИГИ БЫТИЯ ДО ТЕКСТОВ КУМРАНА И ПОСЛАНИЯ К ЕВРЕЯМ

Одним из центральных библейских образов, оказавших влияние на формирование мессианского культа в период Второго Храма, является «Мелхиседек, царь Салема»¹, при этом он же является и одним из самых трудных для понимания. В Ветхом Завете он упоминается только два раза: в книге Бытия 14:18–20 и псалме 109:4; а в Новом Завете ему посвящена уже целая глава в Послании к Евреям 6:20–7:25, где он является прообразом (типосом) Христа. Отсутствие иных (внебиблейских) источников долгое время не позволяло объяснить процесс формирования мифа о Мелхиседеке, особенно его мессианского аспекта. Решение этого вопроса связано с открытием в одной из рукописей Мертвого моря пророчества, названного позднее «Небесный царь Мелхиседек», или «Мидраш Мелхиседек» (11QMelch)², которое пролило свет на духовную жизнь иудаизма в период Второго Храма и дало возможность исследователям в XX в. глубже понять духовную атмосферу, в которой появилось христианство. Исследование этой темы представляет особый интерес, поскольку она является достаточно новой, и в отечественной библеистике ей не уделялось должного внимания. Оказывается возможным, таким образом, проследить формирование мифа о Мелхиседеке, начиная с его генезиса в книге Бытия, через еврейскую апокалиптическую литературу периода Второго Храма к аллегоризации в Послании к Евреям.

При решении данного вопроса первоочередным является определение происхождения 14-й главы книги Бытия, в которой содержится первое упоминание о Мелхиседеке. Ряд современных исследователей, таких как М. Нот и фон Рад, утверждают, что она не восходит ни к одному пласту Пятикнижия, т. е. не является частью ни J, ни E, ни P. Однако по ряду признаков этот фрагмент следует отнести к Жреческому пласту, как это показано, например, у И. Вейнберга³. Во-первых, здесь увеличивается повествование об одном из патриархов; во-вторых, имеются особые дополнения, свя-

¹ Быт. 14: 18.

² Flusser D. Judaism and the Origins of Christianity. Jerusalem, 1988. P. 187.

³ Вейнберг И. Введение в Танах. М, 2002. С. 339.

занные с культом и священством; и, в-третьих, сама 14-я глава представляет собой легенду, что является характерной чертой Жреческого пласта, создатели которого привлекли большое число разнообразных источников — мифов, легенд, сказок и т. п.⁴ Стихи 18–20 нарушают последовательность стихов 17 и 21, прерывают рассказ о встрече Авраама и царя Содома и поэтому не являются оригинальной частью истории Быт. 14. Вероятнее всего, они являются частью одной из использованных легенд, частью древней поэтической саги, а не «последующей вставкой», как пытались доказать некоторые исследователи (например, Ф. М. Т. Бёль и Х. Гункель). Это предположение также объясняет, почему о Мелхиседеке говорится мельком и почему он мало связан с остальной историей 14-й главы. Подвергнувшись редакции, первоначальная легенда сохранила ряд элементов, которые были позднее переосмыслены.

Имя Малкицедек (слав. Мелхиседек), должно быть, вначале значило «(бог) Цедек — мой царь». Первый элемент «малки» можно обнаружить в Быт. 46:17 (Малкиэль — «Эль — мой царь») и Езд. 10:31 (Малкийя — «Йа(хве) — мой царь»), а Нав. 10:1–3 (Адоницедек — «Цедек — мой господин») и свидетельство Филона о финикийском боге Сидик или Сидек⁵ подтверждают, что «Цедек» являлось именем бога. Стих 18 определяет Мелхиседека как «царя Салема». Традиция же, отраженная в Пс. 76:2, показывает, что «Салем» был другим, более древним названием города Иерусалим. Из этого следует, что Мелхиседек, о котором говорила легенда, был царем доизраильского Салема (Иерусалима), богом которого (города) был Цедек. Это к тому же объясняет, почему Иосиф Флавий называет Мелхиседека вождем хананеев. Мелхиседек также определяется в стихе 18 как «коген ле-эль эльйон», что обычно переводится как «священник Бога Всевышнего». В легенде, которой эти стихи изначально принадлежали, «эль эльйон» мог быть именем бога, которому служил Мелхиседек, т. к. Эль — это имя хорошо известного ханаанского божества II тыс. до н. э. Кроме того, «эль» и «эльйон» похожи на имена пары ханаанских богов, Эль и Эльйан, которые призываются в арамейской надписи восьмого века, най-

⁴ Там же.

⁵ *Eusebius. Praeparatio evangelica* I. 10. 13–14, 25 (свидетельство Филона сохранилось лишь в произведении этого христианского автора IV в.).

денной в северной Сирии⁶. Появившийся на основе этой легенды в составе Жреческого пласта в процессе редактирования миф о Мелхиседеке был призван указать на особую святость Иерусалима и значение его священства, выразившееся в том числе в установлении десятины. Весь отрывок (Быт. 14: 17–24) в окончательной редакции показывает, что священство Бога Всевышнего⁷ существовало в Иерусалиме не только со времени Давида или Соломона, но даже до того, как Авраам прибыл в Землю Обетованную, а стихи 18–20, таким образом, становятся ядром всей главы.

Детали рассказа об этом царе-священнике были затем прочитаны и поняты в эллинистический и римский периоды еврейской, а позднее христианской, истории. Это видно в переводах и интерпретациях данных фрагментов в Септуагинте, Пешитте, работах Филона, Иосифа Флавия, Послании к Евреям и др., где начинается процесс аллегоризации. Между оформлением мифа о Мелхиседеке в книге Бытия и его аллегоризацией в Послании к Евреям появились два текста, которые способны объяснить процесс этой контаминации, а именно: псалом 109 и, названный выше, один из кумранских текстов, именуемый «Небесный царь Мелхиседек». Согласно последнему, Мелхиседек — эсхатологический судья⁸, которому будут помогать вершить Суд Божий все небесные силы и который будет не только выносить приговор, но и приводить его в исполнение, отделять на Страшном Суде праведных от грешников (с ними Веллала и его духов). Это описание соответствует традиционному в еврейской апокалиптической литературе эпохи Второго Храма изображению Сына Человеческого (арам. *бар-наш(а)*, сын человека)⁹, возвышенной и таинственной личности, которой «дана власть, слава и царство, чтобы все народы и племена и языки служили Ему»¹⁰, Мессии, которому дана власть судить живых и мертвых¹¹. Такое понимание данного образа, распространенное в то время, было

⁶ Fitzmyer J. A. Melchizedek in the MT, LXX, and the NT // <http://www.biblicalstudies.ru/OT/31.html>.

⁷ «Эль эльйон» для еврейского редактора означало титул Яхве, также как и в стихе 22 («Яхве эль эльйон»).

⁸ 11QMelch, 2: 9–14.

⁹ Flusser D. Judaism and the Origins of Christianity... P. 188.

¹⁰ Дан. 7:14.

¹¹ 1 Енох 8:33–41.

принято Иисусом Христом, именовавшим себя Сыном Человеческим¹².

Однако апокалиптический Сын Человеческий не был первоначально связан с Мелхиседеком. Отождествление произошло через толкование истории из книги Бытия и псалма 109. Отсутствие упоминаний в Быт. 14 о его отце, матери, родословной, рождении или смерти, а также трудная для понимания формула в псалме 109, *«аль-диврати малки-цедек»*¹³, отнесенная к самому Мелхиседеку, привели к появлению еврейской традиции, согласно которой он бессмертен, также как Енох или пророк Илия. Подобного представления придерживался и автор «Мидраша Мелхиседек», только так можно объяснить утверждение, что он будет судьей в Последние Дни. Это заключение из кумранского мифа о Мелхиседеке также имеет основание в словах псалма 109: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»¹⁴. Сидение по правую руку от Господа было, вероятно, понято как председательство на Суде, в согласии с Пс. 109:5–6. В результате подобного толкования псалма 109 произошла контаминация двух образов, Мелхиседека как мифической фигуры и как Сына Человеческого, вследствие чего некоторые черты в образе Сына Человеческого были отнесены к Мелхиседеку, а именно: бессмертие и председательство на суде. Таким образом, можно утверждать, что в некоторых иудейских кругах библейская история о Мелхиседеке превратилась в своего рода мифическую биографию: он стал считаться бессмертным человеком, который должен стать эсхатологическим судьей.

Дальнейшее развитие мифа о Мелхиседеке связано с иным толкованием псалма 109 в синоптических Евангелиях: на суде у первосвященника Каиафы на вопрос, не он ли Мессия, Иисус Христос отвечает: «Отныне будете видеть Сына Человеческого, восседающего по правую руку Силы и грядущего на облаках небесных»¹⁵. Здесь обнаруживается тесное родство эсхатологических представлений в кумранском тексте о Мелхиседеке с функцией Сына Человеческого в еврейских апокалиптиках и Евангелиях. Однако слова этого псалма относятся в евангельской традиции к Иисусу, который

¹² Мф. 25:31–46.

¹³ «По чину Мелхиседека» (Пс. 109: 4)

¹⁴ Пс. 109:1.

¹⁵ Мф. 26:64; Мк. 14:62; Лк. 22:69.

оказывается Сыном Человеческим, а не к Мелхиседеку. Это противоречие снимается в Послании к Евреям, где происходит аллегоризация мифа о Мелхиседеке, который становится прообразом (типом) Христа. Псалом 109 относится не к Мелхиседеку, а ко Христу, что меняет значение стиха 4 («священник во веки»): здесь говорится не о вечном существовании, а о священнической функции, которая занимает центральное место и вытесняет (но не замещает) функцию судьи. Аллегоризация мифа приводит к тому, что эсхатологический образ Мелхиседека в кумранском тексте заменяется сотериологическим образом Первосвященника в Послании к Евреям.

Имеющиеся источники не позволяют сделать точных выводов относительно происходивших контаминаций. Однако приведенная гипотеза адекватно описывает процесс формирования мифа о Мелхиседеке. Появившись в составе Пятикнижия как часть отредактированной легенды, к I в. н. э. это был уже весьма распространенный эсхатологический миф, усложненный в процессе толкования. Христианство совершило характерное смещение акцентов, сделав его из эсхатологического сотериологическим. В отношении данного мифа остается невыясненным еще целый ряд вопросов, требующих от исследователей более тщательного сравнительного анализа текстов периода Второго Храма.

Сон Ин Тэ

СОТВОРЕНИЕ МИРА СОГЛАСНО БЫТ. 1–2

Современные представления западно-христианского сознания о сотворении мира были структурированы тремя событиями:

(1) Четвертым Латеранским собором 1215 г., закрепившим формулу сотворения мира из ничего (*creatio ex nihilo*) как нормативную догму;

(2) вызовом со стороны естественнонаучного и либерально-богословского сообщества Западной Европы второй половины XIX в.: 1) появлением в 1859 г. опуса Чарльза Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора»; 2) изданием в 1878 г. книги Юлиуса Велльгаузена «Прологомены к истории Израиля», где доказывается, что Быт. 1 и Быт. 2 — это разные типы описания сотворе-

ния мира, совершенно противоречащие друг другу; 3) выходом в свет в 1895 г. книги Германа Гункеля «Творение и хаос в начале и конце времен: историко-религиоведческое исследование Быт. 1 и Откр. 12», где аргументируется, что Быт. 1 является звеном в развитии представлений народов древнего Ближнего Востока об этом событии, обогащенным новыми философскими и теологическими идеями;

(3) изменением исследовательской парадигмы в кругах западных экзегетов, происшедшим приблизительно в 1960–1970-е гг. Западная теологическая традиция, разочарованная в аналитической методологии, заговорила о синтезе¹. Убедившись в еще большей несостоятельности пост-аналитического синтеза, та же традиция заговорила о повороте от конфессиональных предубеждений к оригинальному еврейскому тексту Ветхого Завета².

Современные попытки экзегезы повествования о сотворении мира развиваются, как правило, в рамках противопоставления тезиса «упорядоченности» (Быт. 1:1 и Быт. 1:1–2:3) и антитезиса «хаоса» (Быт. 1:2 и Быт. 2:4–25). Существуют три основные модели сотворения: (1) теории разрыва (или теории реституции); (2) теории существования хаоса до сотворения (или теории прекреационизма), и (3) теории сотворения из ничего (*creatio ex nihilo*).

Каждая из этих теорий увязывается с синтаксическими особенностями ивритского текста Быт. 1:1–3. Согласно теории разрыва, хаос Быт. 1:2 возник уже после сотворения Богом совершенного мира, описанного в Быт. 1:1. Сторонники теории хаоса до сотворения утверждают, что хаос Быт. 1:2 отражает состояние вселенной до сотворения. Апологеты же сотворения из ничего ратуют за идентичность Быт. 1:1 и Быт. 1:2.

Все теории сталкиваются с двумя основными проблемами: (1) проблемой сотворения несовершенного хаоса совершенным Богом, и (2) проблемой вечной материи, ставящей знак равенства между Богом-Творцом и платоновским Демииургом.

Согласно последователям теории реституции, Быт. 1:1 описывает состояние изначально совершенного мира, сотворенного миллионы лет назад. Отрывок же Быт. 1:2 представляется как описание

¹ Anderson B. W. From Analysis to Synthesis: the Interpretation of Genesis 1–11 // Journal of Biblical Literature, N 97 (1978). P. 23–39.

² Muilenburg J. Form Criticism and Beyond // Journal of Biblical Literature, N 88 (1969). P. 1–18.

хаотического состояния вселенной после отступничества Дьявола. Быт. 1:3, в свою очередь, трактуется как независимое предложение, знаменующее собой первый шаг Бога к повторному сотворению, который Он предпринял около 4000 лет назад.

Когда создавался совершенный мир (Быт. 1:1), Дьявол был его управителем; позже Дьявол восстал против Бога (Ис. 14:9–14 и Иез. 28:12–15), и Бог наказал за это мир, ввергнув упорядоченную вселенную в хаос (Быт. 1:2). Быт. 1:3–31 представляется как описание повторного сотворения; Иер. 4:23–26, Ис. 24:1 и Ис. 45:18, а также геология нынешней земли указывают на этот катаклизм.

Согласно сторонникам пре-креационизма, Бог является Всемо-гущим Творцом в том смысле, что Своим Словом Он превращает вечно существующий хаос в упорядоченность вселенной. Слово *бара* («сотворил»), впервые встречающееся в Быт. 1:1, не обязательно подразумевает *creatio ex nihilo*³. Быт. 1:2 имеет негативный смысл. Грамматически, предложение Быт. 1:2 является подчиненным предложением Быт. 1:3 и, соответственно, не связано с Быт. 1:1⁴.

Критики теории указывают на стилистическое отличие Быт. 1:1–3 от Быт. 2:4–7⁵. Более точной будет параллель между Быт. 1:1–3 и Быт. 2:4б — 7⁶. Смысловая нагрузка *бара* не идентична другим синонимам: в роли подлежащего этого глагола всегда выступает Бог, при этом никогда не указывается на материал, из которого что-либо сотворяется. Выражение «в начале» означает нечто большее, чем просто начало, а бинарная оппозиция «небо и земля» означает тотальность сотворенного Богом мира⁷.

Быт. 1:2 следует понимать позитивно; «безвидна и пуста» — это денотат состояния нехаотичной земли на определенном этапе сотворения, более детальное описание которого встречается в Быт.

³ *Hasel G. F.* Recent Translations of Gen 1:1: A Critical Look. // *The Bible Translator*, N 22 (1971). P. 159.

⁴ *Walke B.* The Creation Account in Genesis 1:1–3. Part III: The Initial Chaos Theory and the Precreation Chaos Theory // *Bibliotheca Sacra*, N 132 (1975). P. 221.

⁵ *Rooker M. F.* Genesis 1:1–3; Creation or Re-Creation? Part 2 // *Bibliotheca Sacra*, N 49 (1992). P. 414.

⁶ *Orlinsky H. M.* The New Jewish Version of Torah: Toward a New Philosophy of Bible Translation // *Journal of Biblical Literature*, N 82 (1963). P. 253; *Speiser E. A.* Genesis. The Anchor Bible. Garden City, 1964. P. 12.

⁷ *Deroche M.* Isaiah XLV 7 and the Creation of Chaos? // *Vetus Testamentum*, N XVII, 1 (1992). P. 20.

2:5–6: здесь, земля «еще не» была готова для обитания, пока Бог не сделал «хорошо». Аналогичное состояние земли описано в Иер. 4: 23 («разорена и пуста») и Ис. 34:11 («вервь разорения и отвес уничтожения»). Слово «тьма» в Быт. 1:2 как компонента творения должно нести позитивный смысл и, соответственно, Быт. 1:2 должно рассматриваться в едином блоке Быт. 1:1–2⁸. Ведь если «Дух Божий» (Быт. 1:2) несет явно позитивный смысл, то и «тьма» — слово из того же стиха — должно нести подобный позитивный смысл.

Модель *creation ex nihilo* утверждает, что «... мир начал свое существование, будучи сотворен Богом из ничего»⁹. Бог сам существовал еще до сотворения, и сотворенная Им материя была способна порождать жизнь. Выражение «в начале» (Быт. 1:1) подразумевает абсолютное начало материальной вселенной, т. е. начало «неба и земли»¹⁰.

В ранней экзегезе слово *бара* («сотворил», Быт. 1:1) понималось как означающее *per se* сотворение из ничего¹¹. Современные же экзегеты в основной своей массе считают, что *бара* и *creatio ex nihilo* — понятия не идентичные: «Само по себе *бара*, скорее всего, не охватывает всего смысла «сотворения из ничего». Хотя в контексте Быт. 1 это, возможно, единственно приемлемое слово»¹². При этом исследователи не отрицают того, что *бара* в Быт. 1:1 подразумевает *ex nihilo*; во-первых, говорят они, слово «начало» имеет, говоря грамматически, абсолютный статус и, соответственно, подразумевает абсолютное начало всего, о чем далее повествуется и, во-вторых, стих этот ничего не говорит о «началах» Бога и, т. о., указывают на то, что Бог существовал еще до этого «начала», — т. е. извечно, в то время как материя не вечна»¹³.

Утверждается, что модель *ex nihilo* хорошо засвидетельствована в Библии. В Быт. 1:1–2: третья модель не представлена явно, но явно подразумевается: пассаж пророка Ис. 40:21 является явным

⁸ Westermann C. Genesis 1–11: A Commentary. Minneapolis, 1985. P. 102, 106.

⁹ Luther M. The Creation: A Commentary on First Five Chapters of the Book of Genesis. Edinburgh, 1858. P. 23.

¹⁰ Unger M. F. Rethinking the Genesis Account of Creation // Bibliotheca Sacra, N 115 (1958). P. 27.

¹¹ Eichrodt W. Theology of the Old Testament. Vol. 2. London, 1961. P. 102–107.

¹² Sailhamer J. Genesis Unbound: A Provocative Look on the Creation Account. Sisters, 1996. P. 248–249.

¹³ Ibid. P. 249–250.

подтверждением абсолютного начала Быт. 1:1. В Библии Бог предстает как единственный источник всех существующих материальных вещей (Рим. 11:36; 1 Кор. 8:6; Еф. 3:9; Кол. 1:16; Откр. 1:8; 4:11; Прит. 8:22–23; Ин. 1:3), как самодостаточное и извечное Существо (Пс. 101:25–27; Ис. 44:24; 45:18; 46:9; 48:12), Своим Словом дающее жизнь (Пс. 32:6, 9). Отрывок из Евр. 11:3 утверждает *ex nihilo*, отрицая, что сотворенная материя произошла из чего-либо видимого¹⁴. Само библейское выражение «Слово Божие» не может быть никоим образом соотнесено с идеей предсуществующей материи¹⁵.

Критики модели признают, что *ex nihilo* — это единственная модель, соответствующая монотеистичности Библии. Критикуют же они ее по двум пунктам: (1) «небо и земля» всегда подразумевает упорядоченную вселенную, но никак не хаос, проглядываемый в Быт. 1:2¹⁶; (2) модель противоречива, поскольку вроде как вначале создается хаос, но при этом тот же хаос представляет собой состояние материи до сотворения.

Две первые главы книги Бытие (точнее, Быт. 1:1–2:3 и Быт. 2:4–25) — это повествования об одном и том же событии, изложенные с разных ракурсов. Такой стиль изложения свойственен ивритской Библии: вначале дается некая схематизированная презентация содержания, и лишь затем — более детализированное описание того же содержания. Этот паттерн проглядывает при сопоставлении Быт. 1:1–2:4а и Быт. 2:4б — 25.

Различия двух репрезентаций сотворения представляют дизайн, сознательно созданный автором Пятикнижия для более объемной демонстрации величия творения Всемогущим Богом. Та же интенция того же автора, но более утонченная, проглядывает в контрасте между Быт. 1:1 и Быт. 1:2. По сути, первый стих Библии является репрезентацией в одном стихе Быт. 1:1–2:3 и всего Пятикнижия, а второй — Быт. 2:4–25 и того же Пятикнижия. *Creatio ex nihilo* — это засвидетельствованная текстом Библии интенция автора Пятикнижия.

¹⁴ Lane W. L. Hebrews // Word Biblical Commentary. Vol. 2. Waco, 1991. P. 332.

¹⁵ Ellingworth P. Commentary on Hebrews. Grand Rapids, 1993. P. 569.

¹⁶ Childs B. S. The Enemy from the North and the Chaotic tradition // Journal of Biblical Literature, N 78 (1959). P. 197.

Е. В. Белякова

ДЖИХАД НА ЗЕМЛЕ ИЧКЕРИИ

В связи с последними событиями в России вопрос, касающийся республики Ичкерия, остается на повестке дня, и, более того, нахождение пути разрешения создавшейся проблемы часто затруднено из-за неправильного понимания терминологии, применяемой в данном контексте. Следует отметить, что неправильное понимание термина может привести к непредсказуемым последствиям, что видно сегодня на примере освещения и комментирования событий, происходящих на ичкерийской земле.

Итак, обратимся к терминологии. Как мы понимаем термин *джихад*? Как правило, этот термин не только неправильно понимают, но и истолковывают превратным образом. Более того, к этому термину в СМИ любят прибавлять еще целый ассоциативный ряд понятий и терминов, зачастую не имеющих никакого отношения к проблеме. Что же такое на самом деле джихад? И как этот термин понимают в исламском мире? Обратимся к этимологии слова. Арабский трехбуквенный корень *джахада* по первой породе имеет следующие значения: стараться, трудиться, напрягаться, прилагать усилия. Немаловажно и значение восьмой породы — *иджтахад* — стараться делать что-либо усердно, прилежно. Также интересны значения ряда однокоренных слов: *иджстихад* — старание, усердие, прилежание; *муджтахид* — прилежный, старательный, усердный. Но однокоренными являются и слова со следующими значениями: *джихад* — борьба, священная война; *муджахид* — борец (за правое дело), боец, воин¹. Возникает вопрос, как слова, на первый взгляд, имеющие такое разное значение, могут являться однокоренными? И какой смысл скрывается за этим рядом однокоренными?

¹ Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. М., 1970. С. 178.

ренных слов? Ответ на поставленный вопрос следует искать в исламской концепции джихада.

Джихад — весьма важная концептуальная часть ислама, и по существу он считается шестым столпом веры. Однако, как было отмечено выше, из всех аспектов ислама именно джихад более всего подвержен неверным интерпретациям. Большинство немусульман считают, что джихад означает прежде всего ведение военных действий, но это утверждение в корне противоречит принципам ислама.

Тот факт, что те или иные правители, называвшие себя мусульманами, проявляли неоправданную жестокость, отнюдь не дает достаточных оснований осуждать ислам или какую-нибудь исламскую страну в целом, так же как неправильно, например, судить о христианстве по тем преступлениям против человечности, которые совершались в христианском мире. Исламское учение о джихаде признает убийство во имя религии опасным заблуждением. Принцип джихада — борьба против тирании и гнета, установление истинного и надежного мира. Слово «джихад» в духовном смысле знаменует собой постоянное борение против греха во всех его проявлениях. Усердие, старание мусульманина характеризуется соблюдением чистоты духа и удалением от зла. Согласно исламской концепции, джихад бывает пяти видов: во-первых, это борьба со своей душой (араб. *нафс*); во-вторых, старание быть лучше, т. е. чтобы следующий день был лучше, чем вчера; в-третьих, усердие в приобретении знаний; в-четвертых, настойчивость в приобретении имущества, денег (имеется ввиду приобретение денег только законным путем, одобряемым *шариатом*); наконец, в-пятых, священная война — *газават*.

Перейдем к проблеме священной войны в исламе. Ислам как религия мира не благоприятствует войнам. Мусульмане не считают войну благим делом (кроме определенных случаев, о которых будет сказано ниже) и не воспринимают как справедливость причинение страданий людям с целью насильственного захвата власти, земель и прочего. Когда такое происходит, это называется тиранией. Мусульмане считают, что там, где правит тиран, мир невозможен даже при отсутствии боевых действий, по следующим причинам: утрачено чувство безопасности; люди испытывают угрызения совести, потворствуя существующему режиму; люди стыдятся своей мнимой или же реальной трусости. Пророк Мухаммад установил: «Ес-

ли кто из вас идет на помощь к угнетателю, зная, что тот угнетатель, — он удаляется прочь от ислама»².

Ислам не может примириться со злом, и в этом случае военный джихад, вероятно, единственный ответ. Согласно исламу, не замечать тирании или не попытаться низложить ее считается проявлением безответственной слабости и непростительной трусости. Совершенно ясно, что джихад еще не означает всякое военное действие с участием наемников, которые могут быть кем угодно, и не иметь ничего общего с мученичеством ради Аллаха. Многие войны вообще невозможно увязать с основами ислама. В Коране четко обозначены причины джихада. Джихад объявляется только в том случае, если:

— требуется выступить в защиту веры Аллаха, а не на завоевание во имя Его;

— назрела необходимость освобождения от тирании;

— появляется духовный вождь, призванный к восстановлению попорченной справедливости.

Более того, необходимо отметить, что джихад ведется только до тех пор, пока противник не сложит оружие. Во время боевых действий запрещается причинять зло женщинам, детям, старикам и больным, а также ломать деревья и наносить вред сельскохозяйственным припасам и угождам.

Джихад исключает агрессивные и амбициозные войны, пограничные столкновения, межнациональную рознь и клановые неурядицы, любые попытки завоевания, угнетения, колонизации и эксплуатации, насильственное склонение людей к принятию чуждой для них веры.

Народный джихад провозглашается только лишь общепризнанным духовным вождем и высшим судьей, который может здраво оценить сложившиеся обстоятельства, взвесить все доводы и указать верный путь. Такой лидер должен быть полностью свободен от личных амбиций и притязаний.

Иногда после объявления джихада во имя справедливости вождь становится честолюбивым и чрезмерно притязательным. В этом случае он теряет все духовные качества, присущие вождю, и община имеет право не только потребовать от него, чтобы его по-

² Цит. по: *Сахих аль-Бухари*. Достоверные предания из жизни пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует. Пер. А. Нириша. М, 2004.

ведение соответствовало нормам ислама, но и отстранить его от руководства и даже предать смерти, если он откажется уступить справедливым требованиям.

Рассмотрев выше в самых общих чертах исламскую концепцию джихада, можно перейти непосредственно к вопросам, касающимся джихада на земле Ичкерии. В этом контексте интерес будут представлять следующие моменты: причины восстания ичкерийцев, которое впоследствии привело к объявлению джихада; справедливость джихада; ожидаемые последствия.

Социальный взрыв в ичкерийском обществе был предопределен всей политикой коммунистического центра по отношению к жителям Ичкерии за все годы советской власти. Наряду с явными актами геноцида (депортация и уничтожение вайнахов в 1944–1957 гг.), осуществлялись скрытые, более изощренные методы попытки разрушения ичкерийского общества. Социальный терроризм сопровождался терроризмом духовным, идеологическим. Стратеги ЦК КПСС внедрили в «историю» концепцию добровольного вхождения чеченцев и ингушей в состав Российской империи. Юридическую и моральную основу для самоопределения подкрепил распад СССР. Но только ли в этом причины ичкерийского восстания?

Историкам хорошо известно, что без прошлого нет настоящего, как без настоящего нет будущего. История — непрерывная лента событий, из которой невозможно что-то вырезать, что-то забыть, надеясь, что это «что-то» не даст о себе знать. Во многом это загадка менталитета, изучению которого, к сожалению, историки придают так мало значения. Возможно, что информация о событиях прошлого зафиксирована в сознании человека на генетическом уровне, поэтому она навсегда остается в памяти, даже если этот человек не был участником известных событий. Быть может, воспоминания человека о событиях прошлого, участниками которых были его предки, чувства, которые они переживали, стремления, которые в них жили тогда, никогда не проснутся, а, возможно, проснутся через много поколений.

Можно предположить, что существуют определенные «катализаторы». В определенные моменты жизни, попадая под влияние таких «катализаторов», человек или даже все общество начинает «вспоминать». Исходя из вышесказанного, можно предположить, что стремление к джихаду, как к освободительной войне против тирана, заложено в сознании ичкерийцев и передается из поколения

в поколение. Причиной этого стала непрерывная кровавая трехсотлетняя кавказская война, а катализатором, ускорившим «пробуждение ичкерийского общества», послужили политические события конца прошлого века, основные из которых были рассмотрены ранее.

Характер общества ичкерийцев, отсутствие в нем психологии рабства, а также социальной опоры колонизаторов — князей и феодалов — явились мощной преградой в завоевании земли, принадлежавшей испокон веков ичкерийцам. Это не просто война, а столкновение двух народов с диаметрально противоположным отношением к миру и человеку. Противостоянием свободы и рабства объясняется феномен Кавказской войны. В контексте поставленного вопроса уместно привести описание ичкерийского общества.

Главная особенность ичкерийского государства состояла в том, что все его граждане были свободными. Земле Ичкерии не было известно посягательство на честь и жизнь соотечественника. Единственный народ на Кавказе, сознательно упразднивший в своей среде социальное неравенство и признавший за каждым человеком, независимо от пола и возраста, право на личную свободу, ичкерийцы возможности лишиться этой свободы предпочитали смерть. В государстве отсутствовали аппарат насилия и бюрократия, ичкерийцы не платили налогов и не содержали регулярное войско. Их обязанность состояла в соблюдении законов морально-этического кодекса адата. Ни одна из должностей в системе управления не оплачивалась, не давала никаких преимуществ, но считалась чрезвычайно почетной. Главной же заботой избранных ичкерийцами руководителей являлся контроль над соблюдением норм и законов Адата и дальнейшее их совершенствование, право на которое имел лишь Мехкан кхел (Совет старейшин страны). Человеку, хорошо знающему прошлое Ичкерии, понятно и ее настоящее.

Способ построения отношений между народами определяет и качество самой постройки. Если путь к целостности отутюжен танковыми гусеницами, то внутри полученного целого будет торжествовать насилие и объявление джихада будет справедливым и неизбежным. Продолжение войны освобождает самые низменные пороки. Уже сегодня проводятся по всей стране облавы по национальному признаку, почти не вызывающие ни возмущения, ни протестов. Более того, общество погружается в лихорадку востокофобии и чеченофобии. Но востокофобия — опасный вирус, развиваясь, уби-

вая все живое в человеческом сознании, она выливается в форму геноцида, фашизма. Из примера истории хорошо видно, как опасен этот вирус. Только почему дети, внуки тех, кто отдавал свои жизни в борьбе с этой болезнью в 1941–1945 гг., не только не пытаются воспрепятствовать новой эпидемии, но, наоборот, всячески создают для нее благоприятную почву?

Несмотря на все это, «мы не озлобились друг на друга, катастрофу можно и нужно остановить, но не желают этого те, кто ночами бомбят села, подписав договор о мире и согласии...»³.

Подводя итог, остается добавить, что народам Кавказа и России предопределено жить рядом. Поэтому развязывание войны и геноцида — это самое тяжкое преступление со стороны тех, кто их начинает, и самое тяжкое испытание для тех, кто невольно оказывается в них втянутым. Но для последних честь всегда будет дороже жизни.

Н. Д. Кулюшин

ШИИТСКОЕ ДУХОВЕНСТВО И ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЛИДЕРСТВО: ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ ИНСТИТУТОВ

В исследованиях политических институтов и процессов в странах, которые принято называть «восточными», актуальным оказывается вопрос, насколько связаны эти политические явления с местной культурной и религиозной традицией и как эффективнее всего их исследовать. Исламская Республика Иран представляет собой уникальное для своего региона государство с весьма развитой системой политических и социальных институтов, которые можно отчасти признать демократическими, с одной стороны, и сильным «исламским фактором» в политике, с другой.

В этой стране существует развитая система представительства через парламент и советы разного уровня, выборы органов исполнительной власти (президент). Функционирует развитая судебная власть, обладающая высокой степенью независимости. В стране развиты рыночные экономические институты, большой удельный

³ Из письма С.-Х. Нунуева к А. И. Солженицыну.

вес имеет частный сектор, защищен институт собственности. Иран, как и большинство современных государств, декларирует необходимость соблюдения прав человека и гражданских свобод. Все сказанное свидетельствует о том, что современный Иран является в большой мере модернизированным обществом («общество модерна»). Однако большинство перечисленных факторов имеют в Иране одну важную характеристику — «исламский» («Исламская Республика», «исламская демократия», «шариатский суд», «исламская экономика», «исламские права человека»). Это, а также то, что основной действующей социальной группой в политическом процессе является шиитское духовенство, позволяет большинству исследователей определять Иран как исламскую теократию, а также сомневаться в развитости и демократичности политических институтов в этой стране.

Исходя из этого, становится очевидной и актуальной следующая общая проблема: либо в Иране традиционное исламское общество использует риторику модерна, либо модернизированное общество использует риторику исламского традиционализма. В более широком смысле эта проблема выражается, безусловно, в старом вопросе: возможны ли альтернативные «западному» сценарии модернизации на основе той или иной культурно-религиозной традиции?

В свете сказанного наиболее актуальным является анализ развития тех или иных социальных институтов власти в данной культурной среде, в непосредственной связи с ней. Необходимо исследовать, как в сознании иранского общества преломляются базовые категории институтов власти. Подобное рассмотрение институтов политического лидерства в контексте их связи с шиитским исламом позволит легче найти ответ, чем является современное иранское общество, какова его политическая культура.

Несмотря на то, что Иран и Исламская революция не раз становились предметом пристального внимания со стороны ученых¹, следует рассмотреть политическое лидерство и шиитский ислам в

¹ Существует отечественная традиция исламоведения. Сюда, например, входят такие ученые, как В. В. Бартольд, И. П. Петрушевский. Исследованиям социальной структуры шиитского духовенства в Иране занималась Е. А. Дорошенко.

Серьезной основой для исследования служит большой корпус западных работ. Среди наиболее важных имен можно выделить Э. Абрахамияна (E. Abrahamian), С. Арджоманда (S. Arjomand), Дж. Эспосито (J. Esposito).

новом ключе. Достижение подобной цели связано с решением ряда задач:

— Исследование шиитских концепций политического лидерства.

— Исследование социальных сетей шиитского духовенства, а точнее того, как они структурируют лидерство.

— Исследование концептов, определяющих статус политического и религиозного лидерства в политическом сознании иранского общества.

Новым аспектом является связь политического лидерства с социальной средой шиизма. Речь идет как о развитии нового религиозно-политического учения о том, кто должен возглавлять «общину», так и о трансформации религиозного лидерства в политическое на основе плотных социальных сетей шиитского духовенства. Данная активная группа в ходе модернизации оказалась вовлеченной в политический процесс в результате вытеснения из традиционных сфер деятельности. Однако механизмы неформальных отношений и выдвижения лидеров в шиитском духовенстве, взаимовлияние этих социальных сетей и политических институтов в XIX–XX вв. остались изученными не настолько, чтобы ясно представлять, какое значение эти процессы имели для событий Исламской революции.

Чтобы всерьез говорить о взаимном влиянии тех или иных традиционных социальных систем и модернизирующихся политических институтов, необходимо рассматривать их развитие на протяженном промежутке времени, а также понимать глубинные культурно-религиозные основания этих процессов.

Центральной фигурой для исследования влияния шиитского ислама на политическое лидерство в Иране, безусловно, будет аятолла Хомейни, а также та политическая и религиозная структура общества, которая осталась после него и часто характеризуется как теократическая. Исламская революция является феноменом, который как актуализирует проблему отношения ислама и политики, так и существенно ее структурирует. И хотя этому посвящено большое количество литературы, вопрос о политическом и религиозном статусе лидеров и институтов в ИРИ во многом остается открытым.

Развитие политического участия шиитского духовенства в Иране можно разделить на следующие условные периоды:

1. С конца XVIII — начала XIX вв. до первой революции в Иране в начале XX в. Данный период, включающий весь XIX в., важен тем, что в это время шиитское духовенство начинает проявлять политическую инициативу, а также, что еще важнее, разрабатывает ряд идеологических концепций политического руководства религиозных лидеров. Происходит это на фоне начала модернизации иранского общества.

2. С первой революции в Иране до Исламской революции. В этот менее протяженный момент времени часть шиитского духовенства переходит в политическую оппозицию самой форме монархического правления и той модернизации, которую проводили ее представители. В это время социальные сети оппозиционных групп и партий часто оказываются тесно связанными с социальными сетями духовенства.

3. С 1979 г. до настоящего времени. Данный период характеризуется «победой» Исламской революции и становлением новых институтов власти и политического лидерства.

Чтобы понять специфику участия шиитского духовенства в политике Ирана, следовательно, и причины появления такого лидера, как Хомейни, необходимо проанализировать политическую культуру шиитского ислама на трех уровнях: 1) социальная онтология (базовые представления об идеальной модели устройства общества), 2) ценностный уровень (устойчивая иерархия социальных ценностей), 3) операциональный политический и социальный опыт (модели и сценарии практического поведения)². Рассмотрим здесь только первый уровень политической культуры шиитского ислама в Иране.

Для исследователя политических институтов и процессов в исламских странах важно помнить о ряде характерных черт социальной онтологии ислама, которые делают эту религию «политической». Максимально обобщенно можно выделить три такие черты. Во-первых, правоверным должен быть не только сам мусульманин, но и его община, в более конкретном смысле, и государство. Во-вторых, если правоверными должны быть не только люди, но и общество, то людям, ответственным за сохранение и распространение ислама, т. е. духовенству, изначально присущи социальные и поли-

² О подходе к политической культуре с точки зрения онтологического, ценностного уровней сознания и операционального опыта см.: Бирюков Н. И., Сергеев В. М. Становление институтов представительной власти в современной России. М., 2004.

тические задачи. В-третьих, «светский» правитель в исламской социальной онтологии должен быть если не духовным лидером, то, по меньшей мере, образцом для своих подданных.

Ясно, что две последние характерные черты социальной онтологии ислама вытекают из первой и симметричны друг другу. Представляется, что они являются предпосылками того, что многие политические расколы в исламской общине, как ранней, так и современной, становятся духовными.

Вопрос о власти разделил раннюю общину мусульман на шиитов и суннитов. Специфика шиитского представления об идеальном правлении заключается в крайней неопределенности способов ее воплощения. Изначально не ясно, как должна реализовываться на практике власть скрытого имама. В Иране с конца XVIII в. в трудах различных богословов начинает формироваться доктрина *велайате факих*³, предложившая, в конце концов, новый тип теократического мусульманского государства, где волю «правителя» выражали бы авторитетнейшие представители шиитского духовенства. В то же время любая светская власть признается узурпаторской. Так сложились идеологические предпосылки того, чтобы духовное лидерство в шиитском исламе было неразрывно связано с политическим.

В заключении хотелось бы отметить, что, бесспорно, серьезный анализ базовых предпосылок социальных и политических процессов позволяет избежать их поверхностного восприятия. Исследуя политическое лидерство как один из важнейших социальных институтов политики, его концептуальное содержание и практику в современном Иране, следует не просто упомянуть об «исламском характере» власти в этой стране. Необходимо глубокое понимание самого развития в среде шиитского ислама, как концепций лидерства, так и социальной среды, из которой выходили влиятельные духовные и политические лидеры. Именно это может показать, как сформированы современные политические и социальные институты в Иране, или они представляют собой результат собственной *исламской модернизации*.

³ На русский язык это можно перевести как «власть мусульманского правоведа», однако слово «власть» не точно передает содержание. *Велайат* точнее можно перевести как «правительство» или даже «мандат» (authority, mandate).

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ АЛ-ФАРАБИ И ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Греческая философия, значение которой велико не только для западной цивилизации, но и для создания духовных основ цивилизации исламской, помимо сугубо философских или метафизических сюжетов, показала также высокую способность представлять вопросы государства и права, власти и общества в терминах и категориях философского идеала. Поэтому неудивительно, что выдающиеся мыслители мусульманского Востока заимствовали в античном наследии «стандарт» философского мышления, а также политические, социальные и правовые сюжеты. И хотя культурные и мировоззренческие истоки двух цивилизаций питались из разных источников, определенное сходство в восприятии смысла и перспектив человеческого бытия очевидно. Так, обе культуры воспринимали одинаково недоверчиво такой фактор развития человеческих обществ, как прогресс, видя в нем, прежде всего, не качественное развитие, ценное само по себе, позитивно меняющее окружающий мир, а наоборот, некое нарушение разумного порядка, гармоничного и устроенного много веков назад ради всего того, что ценно и необходимо для жизни человека и общества. От поэмы Гесиода «Труды и дни»¹ и до теории деградации политических форм Платона, излагаемой им в последних книгах диалога «Государство», в глазах древних греков изменение правления, наблюдаемое со сменой поколений с незапамятных времен, имеет только отрицательный вектор. Моральная порча людей влияет на состояние их политических и социальных установлений, и таков вечный порядок вещей, противостоять которому может только такое устройство общества и государства, которое, при всей своей внешней новизне, восходит к некоему нормативному идеалу, покоящемуся на «законах предков», на «старинной морали». Иными словами, в философском контексте обеих культур политико-социальный идеал являлся не столько основанием для дискуссий об оптимальной модернизации общества и государства, сколько древним образцом, несколько не утратившим своей актуальной пригодности.

¹ Гесиод. Труды и дни в сб.: Эллинские поэты. М., 1963. Пер. В. В. Вересаева. С. 90–92, 109–126.

В то же время, античная полисная мораль в арабской версии заменяется божественным законом, шариатом, зеркально выполняющем роль основы всего исламского учения о государстве и его иных теоретических интерпретаций. В общем смысле, шариат воспринимается как «вечное, предшествующее обществу и государству», одним словом — как «абсолютное благо». И претворение в жизнь законов шариата является основной функцией правителя, на какой бы ступени властной лестницы он ни стоял. Поэтому, в отличие от классических социально-политических доктрин Древней Греции, соответствующие доктрины ислама не ставят вопросов о происхождении государства или причин и целей его существования².

Вместе с тем, как для античной, так и для арабо-мусульманской философии, свойственна связь с нравственными установлениями. Разница сводится лишь к тому, что греки разрабатывали свои социально-политические сюжеты в терминологии этических проблем, в то время как мусульманские интеллектуалы предпочитали делать это в категориях ислама. «И те и другие рассматривали общественную мораль с точки зрения общего морального постулата: добро для человека — есть благо и для всего общества. Добродетель индивида рассматривается как добродетель для государства, мораль же направлена на абсолютное благо, которое может быть реализовано только коллективными усилиями»³.

Для греческой философии со времен Академии Платона было присуще этическое начало, и даже государство мыслилось как этический союз, объединенный моральными законами. Для социально-политических же учений ислама государство есть скорее союз религиозный. И благо с совершенством рассматриваются как результат божественного откровения. Отсюда выходило представление о праве и морали в соответствующих идеологических интерпретациях как об установлении божественного авторитета, как о комплексе божественных предписаний, выполнение которых в повседневной жизни и в делах управления общиной идентично служению Богу⁴. Одним словом, моральные, правовые, социальные, политические и прочие моменты соприкосновения человека с миром были проекци-

² Кирабаев Н. С. Социальная философия мусульманского Востока. М., 1987. С. 16.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 17.

ей его религиозного мировоззрения, которое задавало некую ментальную систему координат.

IX–XI века традиционно рассматриваются как эпоха расцвета арабо-мусульманской культуры. Именно в это время философская мысль все чаще обращается к идее создания «идеального государства», «добродетельного города», во главе которого находился бы образованный («идеальный») правитель, а духовную основу составляла бы «идеальная религия», подражающая «идеальной философии». Так, ал-Фараби, а вслед за ним и другие представители восточного перипатетизма, утверждал, что потребность в государстве — в учении, в котором просматривалось некоторое сходство с идеальным государством Платона, — вызывается естественной необходимостью. «По природе своей — говорит ал-Фараби — каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность»⁵. То же говорил и Платон, утверждавший в своих главных политических диалогах, что идея государства вытекает из невозможности людей жить в одиночку, ввиду чего люди соединяются в общества для удовлетворения своих потребностей.

Как известно, на творчество ал-Фараби значительное влияние оказала философия Аристотеля. Именно его эмпирический подход и дисциплина мышления легли в основу методологии арабского мыслителя, за что он даже удостоился почетного эпитета «Второй Учитель» — по аналогии с Аристотелем, Учителем Первым. Но в таком социально-политическом компоненте его воззрений, как образ правителя идеального города, он, очевидно, вдохновлялся соответствующими сюжетами платоновских диалогов. Одинаковы они и в оценке правителей, ставших таковыми не по причине знания или высшей способности, а, скорее, по недоразумению. Они возможны, по мысли ал-Фараби, только в невежественных городах — «<...> подобны самим этим городам. Каждый из них ведет дела управляемого им города так, чтобы добиться удовлетворения собственных страстей и склонностей»⁶. Таким образом, его действия, как пола-

⁵ *Аль-Фараби. Философские трактаты.* Алма-Ата, 1970. С. 303.

⁶ Там же. С. 324.

гает мыслитель, «вытекают из его взгляда, мнений и побуждений его души, а не из знания и приобретенного искусства»⁷ и носят характер импульсивный, не связанный с системой каких-то выработанных мировоззрений. То есть, строго говоря, такого рода деятельность является политической лишь условно, поскольку она не покоится на истинном знании и, как утверждал в аналогичном рассуждении Платон, «надо также отличать участников всех этих правлений от сведущего правителя, ибо они не государственные деятели, а нарушители порядка, защитники величайших химер»⁸.

Целью человеческой жизни ставится достижение счастья, которое, однако, для ал-Фараби мыслится не как понятие индивидуальное. Оно не достигается в одиночку посредством удаления от мирских дел и общения с людьми. «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретаются истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья»⁹. Классическая эллинистическая мысль также находит множество достоинств у государств такого типа, где сочетается высшая справедливость государства и высшая справедливость души, где внешний порядок и внутренний порядок образуют одно целое, где, наконец, только и может господствовать справедливость¹⁰, любовь к которой, как вдохновенно говорил Платон, «дороже, чем все золото мира»¹¹. Или же, как говорил Аристотель, «<...> наилучшим государственным строем должно признать такой, организация которого дает возможность всякому человеку благоденствовать и жить счастливо»¹².

У каждого из двух мыслителей был некий прообраз идеального государства, в котором уже были достигнуты принципы совершенного существования и разумного управления. Таким образом, в ме-

⁷ *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 256.

⁸ *Платон*. Политик, 303b-с.

⁹ *Аль-Фараби*. Философские трактаты. С. 305.

¹⁰ *Платон*. Государство, 443b-с.

¹¹ Там же, 336е.

¹² *Аристотель*. Политика, 1234а.

тодологическом отношении и Платон и ал-Фараби не создавали миф, философский проект, никак не связанный с земной жизнью, а представляли вполне реальный образец, восстановимый в контексте актуальной социально-политической действительности. Таким образом для Платона была Атлантида, погибший остров, где людям оказалось по силам ввести совершенный общественный и государственный быт. Прообразом же добродетельного города для ал-Фараби служил город, действительно существовавший в IX–XI вв. на территории Южной Аравии¹³. В качестве же теоретического прототипа выступал город, изображенный Платоном в его политико-философских диалогах. Так же как и Платон, ал-Фараби делит жителей этого идеального города-государства на сословия, в соответствии с родом их занятий, с той лишь разницей, что цель их жизни является не частной и не сводится к выполнению своего естественного предназначения, в зависимости от обязанностей, возлагаемых на сословие, к которому они принадлежат¹⁴. Эта цель — общая и заключается в достижении счастья через самосовершенствование, вне зависимости от своего положения в обществе. Платон в качестве основы деления нарочито отказывался от имущественного ценза, поскольку такие государства на деле представляют собой «два враждебных государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств»¹⁵. Справедливо же только то деление, которое восходит к требованию каждому заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие дела¹⁶.

Поэтому деятельность правителя, стоящая выше многих прочих, в глазах обоих мыслителей занимает уникальное положение. Она не только требует особого знания, но и наличия высшей способности, что все вместе позволяет описывать его личность и образ действий шире, чем те, что непосредственно связаны с управлением государством. Так, ал-Фараби сравнивает правителя с воспитателем

¹³ Касымжанов А.Х. Абу-Наср Аль-Фараби. М., 1982. С. 148.

¹⁴ Для Платона данный принцип вытекал непосредственно из его теории идей, наиболее принципиальной и высшей категорией которой являлось благо, то есть абсолютное единство всего сущего, которое выше всяких отдельных видов и моментов этого сущего, даже вечных идей (*Платон. Государство*, 509b–c, 516a). Относительно политики этот принцип переносился им на образ единого государства, который уподоблялся человеческому организму, где каждый элемент тела соответствовал определенному государственному сословию.

¹⁵ *Платон. Государство*, 423.

¹⁶ Там же, 442.

и главой семьи, отдавая при этом полный отчет в том, что воспитание граждан не может не включать в себя социальный и политический элемент, допускающий принуждение посредством вооруженной силы и суда к выполнению социальных норм¹⁷. Разумеется, тема политического воспитания была краеугольным камнем политической конструкции не одной только античной мысли, но, пожалуй, именно в ней ей было придано значение, имеющее вполне самостоятельный характер, хотя и представляющий, несомненно, государственный интерес. Так, Платон, ставя космический порядок в зависимости от человеческой жизни, но при этом, отдавая отчет о несовершенстве человеческой жизни, вследствие того, что люди плохи, слабы, неумны, часто мелки и безнравственны — был убежден в необходимости политического воспитания, задача которого возлагается на правителя. «Назовем ли мы это попечительством — пишет он в своем «Политике», — уходом за стадом или еще как-нибудь, например, всеобщим попечением, — это имя могло бы охватить и политика, и всех прочих пастухов»¹⁸. Особенно важна эта роль в условиях явного несовершенства людей — ведь добродетельных городов на земле не сыскать! — и здесь истинный политик измеряется величиим стоящей перед ним задачи, сравнимой лишь с божественным устроением мира при Кроносе¹⁹.

«Попечение», «мягкое управление», безусловно, наиболее подходящие средства проявления заботы о человеческом сообществе, которое может проявить знающий политик. Но если их оказывается недостаточно, то применение силы не только оправдано, но и целесообразно. «И пусть они очищают государство — пишет Платон о полномочиях таких правителей, — казня и изгоняя некоторых, во имя его блага, пусть уменьшают его население, выводя из города подобно пчелиному рою колонии, или увеличивают его, включая в него каких-либо иноземных граждан, — до тех пор, пока это делается на основе знания и справедливости и государство по мере сил превращается из худшего в лучшее, мы будем называть такое государственное устройство — в указанных границах — единственно правильным»²⁰. Однако при всем ригоризме своих убеждений Платон никогда не упускает из виду цель такого рода правления. Насилие в

¹⁷ Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 323.

¹⁸ Платон. Политик, 275е.

¹⁹ Там же, 275b-276с.

²⁰ Там же, 293d-e.

государственном управлении допускается, но при условии, что оно будет полезным²¹, а для этого правитель должен «<...> умно и искусно уделяя всем в государстве самую справедливую долю, уметь обещать всех граждан и по возможности сделать их из худших лучшими»²². В этом и состоит безусловная политическая мудрость, поскольку «суметь понять зарождающееся зло в самом его начале — дело не первого встречного, а опытного государственного мужа»²³.

Подобно Платону, в этом вопросе ал-Фараби также уверен, что убеждение остается наилучшим методом для разумного и добродетельного правления. Но если его не достаточно, то допустимо прибегать к «методам принуждения, применяемым по отношению к бунтующим и непокорным гражданам и народам, которые не побуждаются добровольно, по собственному желанию к благоразумию и не [слушаются] слов; [этот способ] применяется [также] по отношению к тем из них, кто противится усвоению теоретических знаний, которые они начали приобретать»²⁴. Последнее утверждение имеет характер не относительного представления о пользе наук, а является характеристическим признаком добродетельного города, поскольку добродетель есть источник всякого истинного счастья, а также вид знания, к которому необходимо систематически и осознанно прибегать. «Если конечной целью всех наук и искусств — вторит им Аристотель — является благо, то высшее благо есть преимущественная цель самой главной из всех наук и искусств, именно политики. Государственным благом является справедливость, т. е. то, что служит общей пользе»²⁵.

Очевидно, что такое управление, находящееся в руках немногих и мудрейших, не может не предполагать особых способностей, природных свойств правителей. Надо сказать, что эта тема была одной из самых активно обсуждаемых в эллинистической традиции, важность и даже острота которой была вызвана особым мироукладом греческих полисов, не предусматривающих, в общем-то, руководство государством граждан в качестве самостоятельных политических персон. Такая оценка была свойственна для традиционного полисного менталитета, и она также находила свое отраже-

²¹ Там же, 296d-e.

²² Там же, 297b-c.

²³ Аристотель. Политика, 1308a.

²⁴ Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 323.

²⁵ Аристотель. Политика, 1282b.

ние как в воззрениях Платона, осуждавшего эгоизм «всех этих калликлов», разрушающий государство, так и для Аристотеля, тщательно анализировавшего причины и разновидности политической невождержанности. Но положение это допускало существенную трансформацию ввиду особых условий, к которым, во-первых, относились деградация политических институтов и разложение основ полисной морали, а во-вторых, возможность появления человека, отличающегося избытком добродетели настолько, что он «<...> был бы все равно что божество среди людей»²⁶. Таким образом, по мысли Аристотеля, «остается одно, что, по-видимому, и естественно: всем охотно повиноваться такому человеку, так что такого рода люди оказались бы в государстве пожизненными царями»²⁷.

Такой правитель наделен полномочиями, поистине сопоставимыми с божественностью политического знания, к которому он причастен особым образом. И поэтому, если в обычных условиях и «<...> предпочтительнее, чтобы властвовал закон, а не кто-либо один из среды граждан»²⁸, истинный политик, как его изображают Платон и ал-Фараби, является исключением из этого общего правила. Более того, он ставится даже выше закона, ибо законы — область слишком рассудочная, слишком мало учитывающая конкретные обстоятельства человеческой жизни. Поэтому «из государственных устройств — читаем мы у Платона — то необходимо будет единственно правильным, в котором можно будет обнаружить истинно знающих правителей, а не правителей, которые лишь кажутся таковыми; и будет уже неважно, правят ли они по законам или без них»²⁹. И хотя такое знание слишком персонифицируется, слишком ставится в зависимость от нравственных добродетелей одного человека, что шло вразрез с полисной практикой, с точки зрения Платона все сомнения насчет возможного злоупотребления столь неограниченными полномочиями снимаются фактом самого причастности к нему. То есть истинный политик никогда не станет тираном по причине качеств своей природы и природы понимаемого таким образом политического знания³⁰.

²⁶ Аристотель. Политика, 1284а.

²⁷ Там же, 1284b.

²⁸ Там же, 1287а.

²⁹ Платон. Политик, 293с.

³⁰ «Некоторым образом ясно — пишет Платон, — что законодательство — это часть царского искусства; однако прекраснее всего, когда сила не у законов, а в

При этом исполнение законов является обязательным для простых граждан, поскольку говорить об их причастности к искусству правления или знанию высших истин, разумеется, не приходится. Поэтому «никто из граждан никогда не должен сметь поступать вопреки законам, посмеявшегося же так поступить надо карать смертью и другими крайними мерами. Такое устройство — самое правильное и прекрасное <...>»³¹. Неслучайно именно такие рассуждения о правителе, его природе, призвании и обязанностях, оказались в наибольшей степени созвучными воззрениям ал-Фараби. В добродетельном государстве правитель сравнивается с Первопричиной. И поскольку именно ему он приписывает роль установления идеальных условий жизни в условиях земных государств, понятно, что теме его качеств ал-Фараби придает огромное значение. «Дело правителя города, то есть главы — управлять городом так, чтобы устанавливать взаимосвязь и взаимосогласованность частей города и достигался такой порядок, при котором жители помогают друг другу в искоренении зла при обретении благ, <...> и увеличивая то, что как-то содействует и приносит пользу достижению счастья, стараясь сделать полезным то, что приносит вред, и устраняя то вредное, что нельзя сделать полезным. Одним словом, он пытается уничтожить оба зла и установить оба блага»³². Поэтому, говоря о его исключительном совершенстве, мыслитель использует такие эпитеты, как «главный член городского объединения», занимающего в общественном организме место «сердца».

Такой правитель в большей степени, чем простой гражданин, должен обладать добродетелями. К ним относятся не только мудрость, сообразительность и острота ума, но также справедливость, умеренность, щедрость и храбрость. Природные склонности являются лишь задатком, поэтому классифицировать их в рамках этических категорий нельзя, подобно тому, как нельзя сказать, что кто-то полностью предрасположен только к добродетелям или, наоборот, ко всем порокам.³³ Человеку нужен совершенный нрав, выработанный в результате привычки к осуществлению прекрасных действий.

руках царственного мужа, обладающего разумом, потому что закон никак не может со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим для каждого, и это ему предписать». Там же, 294a-b.

³¹ Там же, 297d-e.

³² *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. С. 133.

³³ Там же. С. 180.

Совершаемые по доброй воле, а не случайно, на протяжении всей жизни, они в итоге формируют прекрасный нрав. Поэтому ал-Фараби большое значение придает «привычке», формирующей «нрав» человека. И эта задача тоже возлагается им на правителей: «Политические деятели — пишет он — делают жителей городов хорошими, приучая их делать добро»³⁴. Объединения людей, построенные на принципах взаимопонимания и дружелюбия, включаются в мировую гармонию, поскольку веления разума носят характер универсальной ценности — что, собственно, является ничем иным, как парафразом принципов философии Платона.

Говоря о человеке как целостном микрокосме, связанным живой нитью с этим миром, но при этом всегда стремящимся к духовному совершенству, ал-Фараби создает в итоге прекрасный гуманистический проект, достойный славы как его античных учителей, так и всей арабо-мусульманской философии. «Человек — пишет он в своем «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» — должен обладать прекрасным пониманием и представлением сущности вещей, он <...> должен по природе своей любить истину и ее поборников, справедливость и ее приверженцев <...>. Он должен соблюдать гордость в том, что порицается людьми, быть благовоспитанным, легко подчиняться добру и справедливости и с трудом поддаваться злу и несправедливости, обладать большим благоразумием»³⁵. Таким образом, оставаясь перипатетиком в учении о государстве, обществе и праве, в «антропологической» части своего мировоззрения ал-Фараби гораздо теснее соприкасается с Платоном, возводя учение о качестве идеального правителя к пониманию человеческой природы вообще. Из чего мы можем заключить, что нормативная трактовка вопросов государства и общества, представленная двумя цивилизациями, западной и исламской, имеют определенное сходство, а именно — платоновское стремление найти «золотую середину» между идеальным должным и реальным возможным, что воплощается в таком философском компромиссе, как учение о совершенном государстве.

³⁴ Там же. С. 14.

³⁵ Там же. С. 345.

А. М. Алексеев-Апраксин

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР: ПСЕВДОМОРФИЗМ, ИЛИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИНВЕРСИИ

Формы взаимодействия культур Востока и Запада, в частности, бытования буддизма на Западе, разнообразны. Мы видим среди них подделки, заимствования, дополнения к собственной культуре, попытки покрытия духовных дефицитов. Привлекает к себе внимание созвучие буддийских идей с передовым естествознанием, например с квантовой физикой, различными теориями относительности, неорганической химией: например, открытиями Масару Емото и В. И. Слесарева структурно-информационных свойств воды и явлений «аквакоммуникации». Особый способ вхождения буддизма в западную культуру — востоковедческий (буддологический), со стремлением к точной интерпретации буддийских теорий и практик, а также к презентации буддийского Востока на музейном уровне. Мы можем выделить и такие формы бытования буддизма на Западе и в России, как: духовная эмиграция, обращение к буддизму как способу самовыражения, а также принятие буддизма как родного учения, воспринимаемого при этом в контексте идеи духовного родства всего человечества.

Перечисленные сценарии вхождения буддизма в западную культуру, разумеется, не исчерпывают всего многообразия культурного взаимодействия, они также не являются культурными изолятами, поскольку выделенные формы динамичны и взаимопроницаемы. На различных уровнях они сплетают в культуре и судьбах ее носителей более или менее сложные структуры, представая перед наблюдателем в изменчивости и непостоянстве. Среди форм бытования буддизма в инокультурной среде нетрудно заметить и *социокультурную инверсию*, которую О. Шпенглер назвал геологическим термином «псевдоморфизм».

Случается, что сложность анализа процесса взаимодействия культур наталкивается на отсутствие подходящих понятий, отсюда возникает соблазн воспользоваться понятиями, созданными в других сферах знания. Пытаясь раскрыть термин «псевдоморфизм» на материалах бытования буддизма на Западе, мы видим, что, как и другие названные выше формы взаимодействия Востока и Запада, псевдоморфизм распадается на уровни и подтипы, среди которых мы можем обнаружить: псевдоморфизм изменения, параморфозы, псевдоморфизм заполнения, псевдоморфизм облекания и, наконец, псевдоморфизм вытеснения, или замещения.

Псевдоморфизм изменения — это, например, трансформация высокого йогического, философского или монашеского буддизма на низовой уровень, широко распространенный, конституированный прозой повседневной жизни. Востоковеды именуют эту форму буддизма «буддизмом народным» (среди историков культуры сложился термин обрядоверие: ситуация когда духовная культура, сводится к внешней, обрядовой стороне). Его мы можем наблюдать на примере прихожан традиционных общин России. Он проявляется в воссоздании внешних атрибутов религиозной жизни при отсутствии, изменении или имитации реальной духовной практики. Как правило, в «народном буддизме» распространен вариант ощущения себя буддистом по рождению, скажем, я калмык — значит буддист. Здесь псевдоморфизм изменения проявляет себя в сведении мировой религии к национальной принадлежности, а религиозной практики — к этническому своеобразие. Примеры аналогичного отношения можно найти среди любых народов и традиционных для них религиозных конфессий. Следует также отметить распространенный взгляд на культурную традицию как незыблемую и неизменную и непонимание того, что духовная традиция потому и жива, что сохраняет одно и отбрасывает другое. Ведь традиция — это не только буквальное сохранение прошлого, но и некоторая трансформация в рамках настоящего времени. В данном случае «культ наследия» противостоит творческому освоению передачи духовного и культурного опыта. Исследователи живой буддийской традиции знают, что в реальной жизни даже влиятельные высокообразованные ламы не всегда способны воспрепятствовать опустошению форм традиционного буддийского бытия и свободному заполнению культурных и духовных обычаев не присущим им содержанием. Частный случай псевдоморфизма изменения, или превращения —

параморфозы. Это ситуация, когда в течение времени меняется не столько содержание буддийского учения, сколько социокультурная структура его функционирования.

О. Шпенглером наиболее полно был раскрыт *псевдоморфизм заполнения*, в частности, по отношению к петровской Руси он писал, что русский народный характер и русская национальная культура уже сложились до Петра, а Петр в эту русскую форму стал насильственно втискивать, вливать инородную европейскую начинку. Впрочем, для целого ряда российских мыслителей ситуация, анализируемая О. Шпенглером, выглядела скорее как «европейничанье» и, стало быть, в рассматриваемых нами подтипах псевдоморфоза это скорее *псевдоморфизм облекания*. В этом ключе можно рассмотреть последствия принятия христианства и византизма, изменившие культуру древней Руси до неузнаваемости. Как мы уже упоминали, для многих почвенников очевиднее другая волна псевдоморфоза — освоение западно-европейской культуры и послепетровская Россия. Отсюда берет начало и неприятие Петербурга, лучшие представители которого нередко воспринимаются как агента чужих культур в собственной стране, а также стереотипное, порою доходящее до абсурда ощущение собственной вторичности и отсталости по отношению к Западу, наряду с превосходством над культурами Востока. Впрочем, сегодня казавшаяся безнадежной закомплексованность и высокомерие уступают место более позитивным и менее однозначным оценкам процесса взаимодействия культур.

Псевдоморфизм облекания можно усмотреть в «европейничаньи» буддистов Дальнего Востока и Центральной Азии, которое зачастую служит для них осознанным методом сокращения культурной дистанции при общении с западными людьми. В свою очередь, псевдоморфизм заполнения можно обнаружить при встрече с паломниками в «страну Востока», людьми, увлеченными внешней формой буддийской традиции, ее экзотикой. Эта культурная форма лишена возможности утешения, в связи с изначально иными условиями сложения психической организации и ментальности европейца, что, в свою очередь, приводит к воспроизводству внешних культурных форм, без изменения системы ценностей и лишения человека шанса найти выход за пределы своих антропологических возможностей.

К проявлению *псевдоморфизма замещения*, или *вытеснения*, можно отнести использование буддийской символики для изна-

чально небуддийских проектов, а также коммерциализирование восточных учений. Общеизвестный пример тому — популярная европейская трактовка буддийской тантры, «Кама-сутры» или так называемого «дао любви». Глянцевые иллюстрированные издания вырванных из культурного контекста восточных учений попадают на совершенно другие уровни истолкования и практического использования, на которых невозможны ни правильное понимание, ни культурная практика.

Игра в подобие, сопровождающаяся пренебрежением к трансцендентным началам, и воспроизводство ускользающей духовности вне попыток внутреннего развития — с такими проблемами сегодня сталкиваются практически все религиозные традиции. Мы можем называть это социокультурной инверсией, или псевдоморфизмом. Анализируя подобные формы, мы убеждаемся в многообразии культурных взаимодействий, которые не сводятся к однолинейным, однокачественным процессам.

С. Л. Бурмистров

НЕОВЕДАНИСТЫ И СЛАВЯНОФИЛЫ ОБ ОНТОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ

Культура как понятие представляет собой ментальный конструктор, который выстраивается историком с учетом наличной социокультурной ситуации и зависит от того положения, которое занимает данная культура по отношению ко всем остальным. В этом случае она представляет собой структуру, состоящую из ряда гетерогенных элементов разной значимости и ценности, свойства которых определяются в значительной степени местом данной культуры среди других.

Неоведанисты и славянофилы наиболее ценным — по сути, базовым — элементом своих культур называли религию. Отношение к ней, по их мнению, резко отличает соответственно индийскую и русскую культуры от западной, с ее утилитаризмом, рационализмом и интересом прежде всего к обыденному, «посюстороннему» миру. Так, для А. С. Хомякова, одного из первых славянофилов, религия и культура соотносятся как высшее духовное начало и

его исторически конкретная реализация в обществе¹. В его концепции сама история представляет собой процесс «перетекания» абсолютного духовного начала, наиболее полно выраженного в религиозном откровении, в социальную практику. Для него все реальные социальные практики являются только манифестациями сущности данной культуры.

Культура у Хомякова рассматривается по аналогии с устройством человеческой личности. В человеке есть душа и тело; из них первая — активное начало, побуждающее человека к тем или иным действиям, т. е. это носитель воли и источник мотиваций; второе же представляет собой начало косное, инертное, простой объект деятельности души, которая в идеале должна стремиться к изменению своего онтологического статуса, необходимому для прямого общения с божеством. Подобным же образом, в культуре имеется материальная составляющая (географическое положение данной цивилизации, ее экономические особенности, инокультурное окружение и собственно люди как носители этой культуры) и духовная, представленная религией, дериватами которой являются все остальные сферы духовной культуры (политика, искусство, социальная организация и т. д.).

Специфика понимания культуры славянофилами состоит также в следующем. Подобно тому как индивидуальная душа может подчиняться телу и обеспечивать лишь его стремления, а может и сохранять независимость от телесных потребностей, так и душа народа, воплощенная в религии, может следовать за материальной стороной культуры или оставаться свободной и самостоятельно определять те цели, к которым следует стремиться, подчиняя себе для этого «телесную» сторону народа. В этом и состоит принципиальное различие тех двух типов культуры, о которых писал Хомяков, — иранского и кушитского. Иранская культура основывается на принципе свободы — «на предании о свободе или на внутреннем сознании ее»². Для этого типа культуры характерны нравственность, построенная на системе фиксированных моральных предписаний, и основанный на ней кодекс законов, рационализм в постановке целей и выборе средств их достижения, специфический тип

¹ *Серебрянников Н. В.* Датировка «И. и. и. и.» Хомякова и опыт раскрытия аббревиатуры // *Хомяковский сборник*. Томск, 1998. С. 274.

² *Хомяков А. С.* Семирамида // *Хомяков А. С.* Сочинения в 2-х тт. Т. 1: Работы по историософии. М., 1994. С. 199.

религиозности (монотеизм, опирающийся на представление о едином — возможно, во многих лицах и воплощениях, — и в целом благосклонном к человеку божестве, которое при этом четко отделяется от человека и помещается в мир, трансцендентный человеческому); этот тип культуры, по Хомякову, более свойствен земледельческим народам. Кочевники же — в терминологии Хомякова, народы-завоеватели — создают иной тип культуры: иррациональный, пронизанный насилием, основанный на поклонении фетишам, природным силам и т. п., а не сверхъестественным началам в природе и человеке. Кушитский народ остается полностью связанным с дольным миром и не только не ищет выхода из него, но и не допускает, что этот выход вообще может существовать. Иранский же народ изначально ориентирован на трансценденцию, и основания как человеческого, так и природного бытия он находит за пределами мира.

Очень сходное учение о двух типах культур мы находим в «Индийской философии» С. Радхакришнана³. Здесь автор говорит о взаимоотношениях индоариев и аборигенов Индостана (*dāsa* или *dāsyu*) как об отношениях между культурами совершенно разных типов. *Dāsa* иррациональны, их боги жестоки и требуют кровавых жертв, тогда как арии, по мнению Радхакришнана, поклоняются богам не из страха, а лишь из одной благодарности.

При всей кажущейся наивности этих схем и их оторванности от реальных исторических фактов они демонстрируют важные особенности социально-философской мысли России XIX в. и Индии XX в., роднящие друг с другом эти философские традиции.

Во-первых, оба этих философа особое внимание уделяют проблеме свободы. Действительно, арийская культура у Радхакришнана, в отличие от культуры *dāsa*, основана, как и иранская культура у Хомякова, на идее свободы. В обоих случаях эта идея играет весьма важную роль, ибо предполагается, что основной критерий, по которому можно классифицировать культуры — это тот тип человека, который в них продуцируется и суть которого зависит от того, насколько связана его воля представлением о моральном законе. Разница между Хомяковым и Радхакришнаном в этом отношении заключается в том, что первый понимает мораль как систему законов, имманентных человеческой природе, тогда как второй видит в ней

³ Радхакришнан С. Индийская философия. СПб., 1994. Т. 1. С. 88, 99 сл.

воплощение в человеке универсального закона, обязательного и для людей, и для богов, и для неодушевленной природы. В обеих концепциях культура понимается как инстанция, определяющая направленность индивидуальной воли и имеющая по этой причине этический характер. Она может формировать либо морально ответственного индивида, либо личность с гетерономной волей и совершенно иным типом рациональности, который можно назвать утилитаристским. Такой тип рациональности обеспечивает индивиду эффективное приспособление к наличному миру (физическому и социальному), но не дает ему возможности взглянуть на этот мир «со стороны»; он дает лишь средства для достижения целей, но не позволяет индивиду судить о том, заслуживают ли эти цели того, чтобы к ним стремиться.

Во-вторых, свобода эта понимается Радхакришнаном и Хомяковым как соответствие действий индивида универсальным и абсолютным законам, ибо, согласно их представлениям, человек, независимо от того, в какой культуре он воспитан, обладает в целом одной и той же природой. Они выдвигают постулат об онтологическом единстве всех культур, что выглядит совершенно естественным в свете концепции универсального вселенского морального закона.

Как видим, у славянофилов, равно как и у неоведантистов культура понимается как форма деятельности, связанная с религиозно значимыми целями, т. е. с трансценденцией, с той формой бытия, которая принципиально недоступна для обыденного сознания, но связь эта может быть позитивной, что дает нам подлинную культуру (иранство у Хомякова, культура ариев у Радхакришнана), или негативной, порождающей в результате лишь видимость культуры и, следовательно, ложное сознание, способное к осознанию трансценденции, но отказывающееся признавать ее власть над собой и выдвигающее в качестве базиса этики собственный случайный произвол (кушитство и культура *dāsa* соответственно). Иными словами, подлинная культура основана на законах, которые не делятся на нравственные, физические, юридические и т. д., а понимаются как единый целостный закон, важнейший принцип человеческого бытия. Сам человек становится таковым, лишь следуя этому универсальному закону во всех его проявлениях. Естественно, что универсальность закона означает также и его вечность. Культура же ложная самими ее носителями понимается как множество произвольных предписаний, установление которых было обусловлено опре-

деленными объективными причинами и которые поэтому в новой исторической ситуации могут быть пересмотрены. В данном случае осмысление человеком своего места в мире не может опираться на абсолютные критерии, поэтому даже онтология в такой культуре оказывается историчной.

Естественно, что индивидуалистическая, релятивистская этика, которую неоведантисты и славянофилы приписывали западной культуре, неприемлема для них, но по разным причинам. Для неоведантистов эта моральная установка противоречит не только нравственным законам в узком смысле слова, но и законам природы; она, можно сказать, «противоестественна», а принятие ее разрушительно не только для отдельного человека, но и для культуры в целом, а также, возможно, и для той части природного мира, которая вмещает такую культуру. Для славянофилов же принятие такой установки не угрожает напрямую физическому миру, но крайне негативно сказывается на личности человека как продукте социальных коммуникаций, ибо лишает его веры (которую, например, Хомяков четко отделял от религии, под последней понимая только набор определенных социальных практик, обуславливающий человеческую волю лишь гетерономно, под первой же — интуицию, способную проникать в сферу «народного духа», постигая его законы). При этом социальность человека становится сугубо конвенциональной и он теряет сущностные связи с вмещающим его обществом.

Такое сходство, разумеется, неслучайно. Оно обусловлено общими задачами, стоявшими в XIX в. перед Россией, а в XX в. — перед Индией, а именно необходимостью противопоставить интеллектуальному давлению Запада такой способ осмысления социальной и культурной реальности, который мог бы обеспечить сохранение самобытности своих культур. Ради этого прошлое реконструировалось так, чтобы получившийся образ наиболее полно отвечал политическим и культурным вызовам современности, одним из которых был Запад. Именно поэтому Радхакришнан говорил об ариях, предках современных индийцев, как о носителях высшей нравственности и религиозности, т. е. абсолютных ценностей, о которых Индия должна напомнить забывшему их Западу, а Хомяков видел в западной культуре одно из ярчайших проявлений кушитского начала, которому противостоит русская культура как воплощение иранства.

ВОСТОК В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ Н. К. РЕРИХА: СИНКРЕТИЗМ И НАПРАВЛЕНИЯ СИНТЕЗА

Работа Н. К. Рериха над буддийской темой началась еще в России и продолжалась за границей, в том числе и во время его центральноазиатских экспедиций. Буддийский храм традиционной буддистской сангхи России, построенный в Санкт-Петербурге при Николае II по проекту Н. К. Рериха, отличается архитектурной эклектикой, напоминая тяжелые формы бывшего германского посольства близ Мариинского дворца. Массивностью и наличниками крепостного типа, вделанными в стены, он вызывает ассоциации с мощным замком-крепостью.

К 1921 г. относится «Великий план Рериха» — консолидация буддийских сил на границах России. В ходе своих центральноазиатских экспедиций Рерихи нашли произведения прикладного искусства «звериного» и «скифского» стилей. Это послужило одним из подтверждений сходных, если не идущих из одного корня, религиозно-художественных процессов — развернувшихся на просторах Евразии в доисторические времена слияний и противостояний временных объединений кочевников и охотников, скотоводов и этносов, тяготевших к оседлому образу жизни. Параллельно Н. К. Рерих осуществляет символизацию общих черт мировых религий, создает образы, обобщающие идею их единства (несмотря на все известные исторические различия).

В гималайских картинах Н. К. Рериха, как известно, много горных пейзажей, изображений буддийских и индуистских храмов, а также композиций мистически-религиозного («Старец открывает ларец сокровищ») и философского содержания (например, картина «Философ», где главный герой наделен чертами этнического китайца). Если европейские и отечественные традиции живописного воплощения мистики в начале XX столетия отличались атмосферой туманности, нарочитой неопределенности, то у Н. К. Рериха, напротив, построения на эти темы вызывающе ярки. Бросается в глаза насыщенность, контрастность красок в картинах, связанных не с изображением гор, а с выражением мистического чувства (например, «Старец открывает ларец сокровищ»). Есть и другие картины, показывающие стремительный поток Истины. Например, «И мы приносим свет». Пафос откровения, соприкосновения с Истиной,

выражается предельной игрой насыщенных красок. Здесь концентрированно и последовательно представлена жесткая авторская программа. Она следует сакрально-религиозным и литературным текстам и пытается воплотить их изобразительными средствами. Установка Рериха в живописи — обобщить, освободить от подробностей.

Супружеский и творческий союз с Еленой Ивановной Рерих расширил и укрепил его интерес к художественным и теоретико-философским возможностям теософии. В «Троице», «Богородице», иконах святых, в «Великом призыве», «Триумфе» происходила переработка иконы с использованием индуистских и буддийских традиций.

Если в начальный период творчества Рерих обращался к славянской истории в ее «скандинавской версии» и искал в ней духовные истоки Руси, то в гималайский период он обращается уже ко всему миру и синтезирует свой живописно-образный ряд на основе восточных, западных и российско-православных религиозно-культурных источников. При этом он всегда пытается говорить со зрителем на художественном языке современности (1920-е — первая половина 1940-х гг.).

Поиск общих корней всех религий — особенность его творчества. Отсюда попытка использовать легенду, согласно которой Иисус Христос был на Востоке и учился там. В картинах «Неопалимая купина» и «Христос — благословение мира» сочетаются трудно соединимые религиозно-культурные традиции.

Горы у Рериха — то безмолвие исихазма, которое говорит человеку многое. Яркий свет часто используется в его картинах как мистическая основа. Гималайская серия картин несет значимый духовный смысл. Рерих не просто изображает людей и мир. У него человек, созерцая природу, углубляется в себя и растворяется в природе. Единение человека с миром, органическое положение в нем является главной темой рериховской художественно-религиозной концепции. Вера помогает вписаться в мир, — и неважно, кем принесен свет веры: Магометом, Буддой или Христом (картина «Храмина всем»).

Идея синтеза восточных и западных культурных и художественных традиций, разделяемая и утверждаемая Н. К. Рерихом во второй половине его жизни, была популярна в России со времен становления философии В. С. Соловьева. Она получила преломле-

ние в картинах «Чудо явления мессии», «Мессия в горах», «Учители Востока», «Учители учителей», где выражен принцип духовной иерархии, в картине «Приказ учителя», сериях «Майтрейя», «Гималаи».

Позиции художника можно критиковать с религиозной и философской точек зрения. Насколько его экуменизм обоснован и научен? Спорен вопрос — достиг ли автор объективности, соединяя разные религии и всматриваясь в них со стороны? Для конфессио-нально ориентированного сознания это принципиально важно, тем более что теософских позиций безразличия к отдельным конфессиям (позиций, разделявших Н. К. Рерихом) придерживается малое число верующих.

В жизненном пути Н. К. Рериха четко прослеживается установка: осуществлять жизненную миссию на каждом этапе и стремиться сочетать, соединять эти этапы. При всем разнообразии его творческих поисков в них чувствуется сознание им своего высокого предназначения, некоего пророческого дела.

Его образно-философские поиски преследуют цель выразить присутствие таинственного и этико-эстетически значимого начала, зовущего человека «вперед и выше», призывающего его раскрыться миру и вобрать мир в себя. Все это опирается на установки гуманистического, хотя и утопического порядка.

Несомненно благородство его устремлений. Поэтому трудно согласиться с той критикой содержания творчества Н. К. Рериха, которая содержится в трудах о. диакона Андрея Кураева, профессора Московской духовной академии. Конечно, рериховцы претендуют на значительно большее влияние на духовную жизнь России и мирового сообщества, чем то, которым они реально располагают. Это движение достаточно узкого слоя интеллигенции, в чем-то солидарного с призывом апостола Павла: «Духа не угашайте!».

Рерих был озабочен судьбой мирового культурно-исторического наследия. Он не только создавал образы памятников культуры на своих полотнах в России и в Азии, но и добился принятия международного Пакта о защите культурных ценностей во время войны. В частности, в 1935 г. этот Пакт был подписан президентом США Франклином Д. Рузвельтом и представителями ряда других государств. Пакт Рериха был положен в основу международной Конвенции о защите культурных ценностей (1954 г.).

Вслед за Рамакришной, Вивеканандой, Е. Блаватской, Махатмой Ганди и Дж. Неру Н. К. Рерих сумел обратить внимание культурной части российского общества на внутреннюю сторону индийской культуры. Во внешних проявлениях она выступает как обрядовечерская, с множеством самых разнообразных массовых церемоний, ритуалов, празднеств и т. д. Достаточно вспомнить лишь традицию омовения в священных водах Ганга. Н. К. Рерих, в отличие от своего сына-художника С. Н. Рериха, не пошел по пути скрупулезного внимания к этим этнографическим подробностям. Он сосредоточил внимание на внутреннем содержании философско-религиозных учений Индии, участвуя, таким образом, в процессе их философской дистилляции, рафинирования и включения в более широкий цикл мифологических представлений и идей, чем те, что сложились собственно на индийской почве. Здесь ему принадлежит роль одного из заметных и активных модернизаторов многих традиционных мифологических учений. Цель создания этого обновленного сознания — включение в него гуманистических ценностей и актуализированных версий идей и образов духовного прогресса человечества.

Многолетние контакты семьи Рерихов с М. Ганди, Дж. Неру и представителями индийской культуры, сплотившимися к середине 1940-х гг. вокруг партии Индийский национальный конгресс, облегчили, в конечном счете, достижение взаимопонимания с этими силами политического руководства СССР и реформируемой России.

Рерихи были всегда патриотами своей страны и старались помочь ей в сотрудничестве с Индией в ряде сфер. С этой точки зрения их деятельность в Индии может быть оценена россиянами как благородная, бескорыстная и этически безупречная.

Художественное творчество Н. К. Рериха вдохновило некоторых его учеников и последователей. Среди них уместно назвать известного украинского художника Владимира Кочара. На его выставке «От Карпат до Гималаев» представлена разнообразная символика: облаков, закатов, света небесного (лучи падают на землю), человеческих профилей в горных рельефах. Уделено внимание и теням на воде.

В своих гималайских пейзажах В. Кочар отразил одухотворенность гор с помощью зыбкости красок и линий («Небесные корабли», «Небесные жемчужины»). Душа отшельника в его образных решениях незримыми нитями связана с небесной туманностью.

Прямолинейность, буквализм аллегорий и символов — характерная особенность ряда композиций украинского художника, заметно отличающая от их художественного прототипа — рериховской гималайской серии.

В 1994 г. Международный Центр Рерихов представил выставку серий художницы С. А. Люшиной-Хараламбус «Знаки беспредельности» и «Метаморфозы». В них часто встречаются ассоциации с солнечными выбросами, знаки круга и треугольника. Прослеживается явное влияние японской линогравюры, использованы декоративные возможности живописи и магические символы (светящийся шар, движущийся огонь).

Е. Гороевский на выставке своих картин «Формула Молчания» представил теософские позиции и идеи русского космизма как дополнение и развитие принципов В. Н. Чекрыгина. Выделены беспредельность Космоса, острота переживания беспредельности пространства и разнообразие форм. Налицо влияние на художника рериховской цветовой гаммы гималайского периода.

Живописно и музыкально организованная красота отличает выставку картин Александра Моракова «Сияние», экспонировавшуюся в Международном Центре Рерихов в Москве в 2005 г.

Таким образом, гималайская серия Н. К. Рериха не является лишь памятником истории живописи и реликтом этико-эстетических и философских воззрений первой половины 20 века. Она сохраняет свой творческий импульс как в движении, координируемом Международным центром Рерихов в России, так и в творческих усилиях художников, либо разделяющих идеалы этого движения, либо приемлющих лишь образно-эстетическую программу его основателя.

Н. В. Глевацкая

ПРОБЛЕМА «ВОСТОК — ЗАПАД»: АДЕКВАТНОСТЬ ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЯ ИЛИ ДИАЛОГА

На современном этапе развития человечества проблема «Восток и Запад» стала весьма актуальной. Каждая историческая эпоха по-своему определяла характер и степень социальной значимости их культурного взаимодействия. Чем же интересен двадцатый век в

связи с постановкой этой проблемы? Прежде всего тем, что ее решение напрямую связано с ответом на вопрос о возможностях развития человечества в целом.

Довольно часто мы сталкиваемся с глубоко укоренившимся противопоставлением Востока и Запада. Среди многих аспектов этого противопоставления в рамках рассматриваемой проблемы наиболее существенны два: пространственный и временной.

С древнейших времен определение цивилизаций чаще всего осуществлялось их географической ориентацией и представлениями о бинарной пространственной организации мира. В этой символической системе, претендующей на универсализм, «Восток» ассоциировался с циклом зарождения, началом, восходом солнца, а «Запад» — с его окончанием и закатом. Условность понятий «Восток» и «Запад» определяется не только подвижностью идентификации различных социокультурных общностей на конкретно-историческом этапе их развития, но и напрямую зависит от исходной точки пространственной классификации. В зависимости от того, в какой точке земли помещается центр пространственной классификационной системы, меняется содержание понятий «Восток» и «Запад».

Так, например, для древних греков «Восток» — это страны развитой культуры: Египет, Финикия, Вавилон, а «Запад» — мир варварства, непроходимые леса, болота европейского пространства; для древних китайцев «Запад» — это восточный Туркестан, Средняя Азия, Индия, а «Восток» — страна восходящего солнца — Япония. Однако в XIX столетии содержание понятия «Запад» в Китае меняется, и оно уже связывается с географическим и культурным пространством Западной Европы.

Некоторые ученые, осознавая условность понятий «Восток» и «Запад», заменяют их терминами «цивилизации Азии» и «цивилизации Европы», которые, с их точки зрения, должны четче фиксировать континентальную определенность. Однако переходя к изучению конкретных цивилизаций, сразу же сталкиваешься с недостатками данного подхода, так как в его основе лежат географические понятия. Прежде всего, в случае замены понятия «цивилизации Востока» на термин «цивилизации Азии», из числа восточных цивилизаций выпадает существовавшая на африканском континенте египетская цивилизация. С другой стороны, возникает множество проблем, связанных с корректностью использования его антитезы «цивилизации

Европы», ибо цивилизации древних греков и римлян охватывают не только европейский материк, но и часть Азии и Африки.

Необоснованность механического противопоставления цивилизаций Азии и Европы и их толкование как различных цивилизационных моделей обнаруживается и во временном аспекте. Особо очевидным это становится при сравнении цивилизаций средиземноморского региона. При сопоставлении основных тенденций в развитии существовавших позднее в этом регионе римской, византийской, христианской и арабо-мусульманской цивилизаций сразу же бросается в глаза их культурная близость, которая обнаруживается в образе жизни, архитектуре, религии, изобразительном искусстве и литературе.

Существует еще ценностный аспект противопоставления культур Востока и Запада, где дихотомию «Восток — Запад» доказывают на основе различий в ценностях этих цивилизаций. Так, указывается, что для Запада характерен примат частного труда, для Востока — коллективного. На Западе закон выше власть имущего, человек зависим от государства, но душа его свободна. Признание лидера связано с доказательством его права быть руководителем. На Востоке власть выше закона и основания не требует. Государству принадлежит все: труд, время и даже душа человека. Лидер воспринимается как данность.

Западному обществу свойственны открытость, тенденция к изменению первоначальной структуры, революционный тип развития. Важную роль при этом играет линейный фактор времени, то есть восприятие его через прошлое, настоящее и будущее. Для европейского мышления характерна историчность восприятия времени. Восток отличается стремлением сохранить микро- и макрокосмос в неземном виде. Для этого мира характерен эволюционный путь развития. Для восточного мышления типично представление о том, что мир вечен, цикличен, движется по кругу.

На Западе принята идеология насилия над природой, обществом, человеком. Личность отличается активной жизненной позицией, причем мужское начало явно превалирует в общественных отношениях. Характерная особенность мира — направленность системы вовне, ее «центробежный» характер. Здесь ценностью представляют идеалы свободы, демократии, гражданского общества, всегда поддерживается стремление выделиться, превзойти других, царит дух соревнования, соперничества, расцветает индивидуализм.

На Востоке популярна идея гармонии человека и мира. Восточному человеку свойственно пассивное, созерцательное отношение к миру, но одновременно и активность духа, сознания. При этом женское начало в восточной культуре доминирует. Особенностью восточных обществ является направленность системы вовнутрь, «центробежный» ее характер. В отличие от Запада, на Востоке не личностная, а групповая ориентация.

На Западе мы сталкиваемся с культом знания, рациональности, очевидно, поэтому важную роль здесь играет материальный прогресс. Прогресс понимается как развитие производства. Вещные отношения оттесняют на второй план личные. Деньги, богатство оцениваются как жизненный успех. На Востоке личные отношения ставятся выше вещных, труд рассматривается в качестве высшей ценности, поддерживается культура веры, иррациональности. Человек работает над собой, над своим духовным совершенством.

Положение личности в обществе зависит от ее заслуги и достоинств на Западе, от социального статуса на Востоке. Мышление западного человека рациональное, теоретическое, концептуальное. Истина для него доказательна. Люди здесь ориентированы на науку, творчество, изменение и преобразование мира. Мышление восточного человека опирается на эмоции, на эстетические переживания. Оно образное, поскольку истина описательна. Внутреннее совершенствование человека отражает наиболее важные психологические процессы, происходящее с личностью в восточном обществе. В нем высоко оцениваются нетворческие способности — репродуктивная (воссоздающая, восстановительная) деятельность человека.

Таким образом, даже беглый взгляд на проблему «Восток — Запад», обнажает недостатки утвердившейся в культурологии дихотомии «Восток — Запад», «Азия — Европа», а также условность этих понятий. Получив самое широкое распространение, дихотомия «Восток — Запад», по меткому замечанию Х. Накамуры, далека от действительности, ибо факты истории цивилизаций убеждают, что в различных регионах планеты в отдельные исторические периоды возникают схожие концепции бытия, аналогичные интеллектуальные проблемы, вырисовываются родственные методологические варианты их решения. Иначе говоря, можно утверждать, что в конкретные периоды истории культуры актуальными становятся универсальные интеллектуальные поиски¹.

¹ Nakamura H. The Comparative History of Ideas. Delhi, 1992. P. 30.

Следовательно, утвердившиеся в классической культурологии понятия «Восток» и «Запад» являются больше метафорами, чем строгими научными понятиями. Они лежат в простейшей, претендующей на универсализм двухчленной модели типологии цивилизаций и обозначают две постоянно взаимодействующие между собой пространственные культурные структуры. Однако культурные контакты между народами могут быть противоречивыми, они включают соперничество, стремление к собственной выгоде и господству; нередко случалось, что его итогом было не обогащение, а ослабление культуры-преемника. В этой ситуации переход к диалогу культур как оптимальной форме взаимодействия культур позволит решить множество социальных, культурных и этнических проблем. Именно в диалоге культуры Запада и Востока могут достичь взаимопонимания и сотрудничества.

Закономерен вопрос: на какой же основе возможен диалог культур? Диалог культур предполагает равенство сторон и взаимное уважение, выражающиеся в готовности «слушать» друг друга. Это несовместимо с такими понятиями как «влияние» или «культурное господство». Очевидно, что этот процесс возможен на признании культурных различий, увеличения их роли в процессе становления единого мира. Многообразие становится его характерной чертой, что свидетельствует о противостоянии процессам унификации. В существовании разнообразия культур, как и биологического разнообразия, необходимо видеть запас общественной прочности, а в диалоге культур — залог мира.

Кроме того, диалог культур предполагает толерантное отношение к «другому», укрепление взаимопонимания и взаимного уважения с помощью межкультурного взаимодействия и не имеет никакого отношения к обращению этого «другого» в свою веру, а напротив, обеспечивает в более высокой степени уважение к партнеру, умение слышать иное мнение и принимать альтернативные варианты. Диалог ведет ко взаимному обогащению и развитию знаний, выявляет и поощряет то, что объединяет народы, содействует более глубокому пониманию общих этнических стандартов и универсальных человеческих ценностей, всеобщему участию, равноправию, равенству, справедливости и терпимости в отношениях между людьми и культурами.

О значении, которое придается диалогу культур и цивилизаций, свидетельствует деятельность ООН и ЮНЕСКО. В своей резо-

люции 53/22 от 4 ноября 1988 г. Генеральная Ассамблея постановила провозгласить 2001 год «Годом диалога между цивилизациями под эгидой Организации Объединенных Наций» и предложила правительствам, системе ООН, включая Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО) и другим соответствующим международным неправительственным организациям осуществлять культурные, образовательные и социальные программы с целью продвижения концепций диалога между цивилизациями, в том числе путем организации конференций и семинаров.

В документах ЮНЕСКО отмечалось, что диалог культур представляет собой фундаментальную задачу, основывающуюся на единстве человечества и общих ценностях, признания его культурного разнообразия и равного достоинства каждой цивилизации и каждой культуры. Перспективы диалога между цивилизациями будут позитивными в том случае, если человечество полностью осознает, что культурное и религиозное многообразие является источником силы, а причиной разногласий и конфронтации. Перспективы диалога будут более определенными, если у людей возникнет понимание того, что цель диалога — не навязывание той или иной точки зрения и даже не достижение консенсуса. Диалог станет возможным только тогда, когда человечество признает, что живет в многообразном мире, однако разделяет одни и те же идеалы терпимости и свободы — в мире, где соблюдаются универсальные права человека. Результаты этого взаимодействия станут положительными только тогда, когда будет осуществляться уважительный диалог, в ходе которого одни участники диалога не будут однозначно трактовать культурные нормы других участников диалога.

А. С. Колесников

АМИН АР-РИХАНИ: МОСТ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ

Амин Фарес Рихани (1876–1940) — литератор и философ, стремившийся к диалогу культур Востока и Запада. Известный египетский философ Заки Наджиб Махмуд сказал о Рихани, что «он — для арабов, что Тагор был для Индии и что Эмерсон был для Со-

единенных Штатов». Амин отстаивал гуманистическое видение арабского национализма и «диалектическую идентичность», что было результатом транскультурного интеллектуального формирования Амина в двух различных мирах — Востока и Запада. Жизнь и интеллектуальная карьера Рихани отражают его неустанное усилие сбалансировать свою восточно-западную принадлежность в некоей динамической ассоциации, нацеленной на объединение обоих миров ради них самих и ради человечества. Он желал донести до Запада тот факт, что арабы вносят вклад в человеческую цивилизацию и играют роль на мировой арене; и этот вклад Амин желал передать новому арабскому обществу, основанному на рационально-универсальных принципах прогресса, свободы, равенства и справедливости.

В двенадцать лет, после эмиграции в Нью-Йорк, он обнаружил не только огромный разрыв не только между богатыми и бедными, но и между Востоком и Западом¹. Осознать это ему помогла всесторонняя программа самообразования, чтение арабской и западной литературы, и внутренняя напряженность двух культур, выраженная в конфликте между принятым им английским и родным арабским языком. Врожденная способность искать духовную правду из арабских и западных источников обязала Амина приходить к соглашению в этом конфликте между двумя различными мирами².

Развитие взглядов Рихани можно проследить по его публикациям. Так, будучи покоренным арабским поэтом и философом Абу-л-Ала ал-Маарри (ум. в 1058 г.), он переводит его. «Четверостишия Абу-л-Ала» были не только первой изданной работой Рихани по-английски (Нью-Йорк, 1903), но и дебютом его как ведущего представителя и переводчика восточной литературы на Западе³. Кульминацией его усилий соединения Востока и Запада была полуавтобиографическая «Книга Халида», которая была первой книгой, когда-либо созданной по-английски арабом. На Западе Рихани был

¹ *Rihani A. The Book of Khalid* (1911). Beirut, 1973. P. 54, 56, 62 and *passim*.

² Эссе на арабском, отражающие национально-универсальное убеждение Амина, опубликованы в 1 т. «*Ar-Rihaniyat*» в 1910. Некоторые из них см.: «*ar-Rihaniyat*», al-Tatarruf 'wul-Islab, al-A'mal al-'Arabiyya al-Kamila (AAK). 7th Series. C. 115–121, 201–207 and *passim*; «*al-Qawmiyyat*», AAK. 8th Series. C. 9–15, 27–30 and *passim*.

³ Джефффри Нэш описывает «Четверостишия» Рихани как «первый расширенный опыт кросс-культурного дискурса». См.: *Nash G. The Arab Writer in English: Arab Themes in a Metropolitan Language, 1908–1958*. Brighton, 1998. P. 21.

тогда замечен как «гражданин ни западный, ни восточный», но как «поэт, поющий о вселенной и Сверхчеловеке».

В автобиографическом очерке «Мулук ал-Араб» Рихани объясняет свою культурную метаморфозу от ливанского маронита к арабскому националисту, отстаивающему интересы пан-арабского движения. В это развитие вносит вклад его опыт жизни на Западе, литература об арабах и Аравии, путешествия по Аравии, арабское измерение идентичности Рихани, сосуществующее с измерениями ливанца и гуманиста. Он укрепился в вере, что «арабская родина» — «сердце мира», и стал видным защитником арабского национального движения и первым арабом, когда-либо публично защищавшим арабские права в Палестине на международной арене.

Прогрессивный и светский арабизм, политический активизм Рихани помог выявить его версию пан-арабизма, идеи, существующей в арабском мире с начала двадцатого столетия. В 1909 г. он дал первое территориальное определение «арабской родины» (*ал-ватан*), включающей географически Сирию, Месопотамию и Аравийский полуостров⁴, что было, возможно, первое однозначно политическое (в отличие от культурного или лингвистического) определение идеи арабского национализма. Однако в отличие от некоторых арабских интеллектуалов (Сати ал-Хусри или Константин Зурайк, например), Амин не развивал эту идею в теорию.

Рихани писал о единстве Аравии в «пан-арабском» национализме, призывал к более широкому культурному, географическому, и политическому единению всех арабов. Его видение затронуло объединенный полуостров, Ирак и географическую Сирию (включая Ливан и Палестину)⁵. Несмотря на его понимание арабской культурной идентичности Египта и Магриба, Рихани, подобно многим арабским националистам его поколения, исключал оба региона из политической карты пан-арабского единства⁶. Он рассматривал географию, историю, язык и культуру как существенные элементы арабской нации, проводя, однако, различие в степени акцента. Будучи лояльным националистом, он не был романтиком и не слиш-

⁴ См.: *Sharabi H. Arab Intellectuals and the West: the Formative years. 1875–1914.* London, 1970. P. 118–119.

⁵ *Pan-Arab Nationalism: is it a Myth?* // *Asia*, Vol. XXXIX (1939). P. 453.

⁶ Об арабском национализме см.: *Dawn E. The Formation of Pan-Arab Ideology in the Interwar Years* // *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*. Vol. XX (1988). P. 69.

ком высоко оценивал арабское национальное прошлое (даже критиковал его) по отношению к прошлому человечества в целом⁷. Прогресс требовал отказа от нерелексивной преданности традициям, но не полного отказа от прошлого. Он всегда подтверждал свою гордость арабским вкладом в мировую цивилизацию и подчеркивал, что арабы имеют право на свою долю славы этой цивилизации так же, как и европейцы.

Духовное вдохновение прошлым и материальное продвижение в научно просвещенном будущем — вот два ключевых элемента того культурного динамизма, который, по его мнению, создаст новое общество, нацию, которая могла бы конкурировать с мощью Запада и играть эффективную роль на мировой сцене. Языку он отдает приоритет над религией — арабский язык стал первым выражением его арабской идентичности. Конечно, Рихани подтверждал исламское измерение в арабской культуре, которая, он настаивал, поддерживалась и мусульманами, и христианами. Он проводил различие между арабским началом и исламским и утверждал приоритет арабского; Рихани был одним из инициаторов современного светского арабского националистического дискурса.

Он отмечал благородные характеристики арабского этоса, которые внесли вклад в его национальную славу. Рихани рассматривал такие «бессмертные» качества, как гордость, достоинство, чувство собственного достоинства, верность, искренность, храбрость, великодушие, гостеприимство, доблесть, любовь к славе, и, прежде всего, любовь к свободе, как отличительные черты арабской нации. Вероятно, Рихани основывался на своих собственных наблюдениях и анализе, подобно Ибн Хальдуну. Рихани не считал этническую принадлежность существенным элементом арабской идентичности. Вместо этого он идентифицировал *общий интерес* (*ал-маслаба*), политический и экономический, как наиболее важное и, возможно, самое сильное из всех национальных обязательств. При этом он подчеркивал важность воли и стремления в определении арабской идентичности и выборе единства как сущности арабского дискурса.

В 1939 г., накануне Второй мировой войны, он понял, что учреждение одного арабского государства с одним правителем, то есть пан-арабское единство, было невозможно. Но он ожидал учре-

⁷ См. также: *Hajjar N. Immigrant Arabic Poets and Writers and the Modern Arab Renaissance. // Voices. Canberra, National Library of Australia. Vol. III (1993). P. 47 ff.*

ждения «Арабской конфедерации» по образцу США. Концепция арабского единства Амина не была изолирована от его понятий социального, интеллектуального и политического развития: развития гражданских политических учреждений, твердой инфраструктуры, производства человеческих ресурсов, светского национального образования, освобождения от иностранного правления и полного единства с другими арабскими странами. Подобный акцент сделал Рихани инициатором демократии и человеческих прав в современном арабском обществе.

Рихани полагал, что иностранная оккупация вызывает рознь арабской нации, ее фрагментацию, преодолеть которые возможно через национальный дух, объединяющий все элементы в одну единицу. Этот национальный дух (*ал-руб ал-каумийа*), или «арабизм» (*ал-уруба*), является сознанием сущностных качеств арабской нации. Он не идентичен какой-либо религии или этнической принадлежности, потому что это — непобедимая патриотическая власть, которую европейцы будут уважать. Это не идеология, а широкая национальная идентичность, всеобъемлющий дух, стимулирующий сотрудничество и объединение со своими братьями ради сильной суверенной страны, которая обеспечивает всех безопасностью и удачей. Это национализм, где христианин и мусульманин, друз и алавит будут равны, свободно и на равных основаниях с другими гражданами смогут осуществлять свои права.

Рихани полагал, что для того чтобы достойно ответить на вызовы времени, арабская нация должна твердо придерживаться прогрессивных целей и методов через расширение национального светского образования, включения в него современной науки и философии и развитие «универсального» национализма через «новый арабский национализм». В подобном развитии арабская нация заимствует некоторые западные ценности, современную науку и навыки организации (но не вслепую будет подражать Западу). С другой стороны, он ожидал, что Запад воспримет некоторые восточные ценности (восточную философию и одухотворенность, страсти, смысл чести и великодушия)⁸. Такая модернизированная арабская нация, имеющая положительные отношения и с Востоком, и с Западом, отношения между равными, без любого превосходства или

⁸ The Path of Vision. Ed. by S. B. Bushrui and J. M. Munro. Beirut, 1970. P. 102–107.

комплексов неполноценности, не только останется в живых, но ее прогресс был бы противовесом западному экспансионизму. Рихани был непреклонен в утверждении, что арабская нация является мирной нацией.

Амин неуклонно боролся против политического притеснения и несправедливости, причиненной Западом арабам, особенно в Ливане, Сирии и Палестине. Его точка зрения суммирована в политическом завещании, написанном им в 1931 г., в котором он объявил: «Народное право на самоопределение священно». Более чем за пятнадцать лет до Универсальной Декларации человеческих прав (1948 г.), Рихани объявил свободу священным универсальным человеческим правом. Перед лицом этих вызовов Рихани определяет арабский Ренессанс (*ал-нахда ал-арабийя*) в трех взаимозависимых сущностях: *единство, мир и образование*, достигаемых с межарабским и арабо-западным сотрудничеством на основе объединения и постоянной поддержки духа универсализма через образование. При этом Рихани не смущался критиковать арабов, чтобы стимулировать их прогресс и единство.

Проект Рихани «Большой арабской родины» не был просто геополитической структурой для воссоздания утерянного арабского великолепия. Основанное на системе политических и социальных ценностей, его восприятие арабского общества отличалось от такового, скажем, Сати ал-Хусри, который видел «национализм прежде и выше каждой вещи, даже прежде и выше свободы»⁹. Общество Амина предполагалось демократическим по характеру, но не имитирующим западную демократию, не моделирующим евроамериканские институты, как полагали Э. Раббат и К. Зурайк¹⁰. Рихани был нацелен на строительство общества, в котором гармония с мировым сообществом соседствует с любовью к собственной стране. Придет время, «когда все нации исчезнут или станут включенными в одну национальность: национальность Человечества, национальность Мира».

⁹ Цит. по: Rizk Ch. Entre l'Islam et l'arabisme: les Arabes Jusqu'en 1945. Paris, 1983. P. 300.

¹⁰ См.: Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age. P. 311

ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВОСТОЧНЫХ РЕЛИГИЙ В ИРАНО-КУШИТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ А. С. ХОМЯКОВА

А. С. Хомяков является автором оригинальной типологии религий, которая, по его словам, «определяется не числом богов, не обрядами богослужения, не категориями ума, но исключительно категориями воли», главными из которых являются понятия свободы и необходимости. На основании данного критерия Хомяков выделяет два основных типа религий, которые он обозначает понятиями «иранства» и «кушитства». Первый тип, базирующийся на племенном начале иранства, характеризуется свободой божественного творения и, соответственно, свободой веры; второй тип, основанный на племенном начале «кушитства» (от библейского обозначения древнеэфиопского царства Куш), отличается необходимостью богопоклонения и фетишизмом веры. Различие между «иранством» и «кушитством» обнаруживается:

а) на уровне первичного принципа бытия: свобода творения в «иранстве» и необходимость рождения в «кушитстве»;

б) на уровне материальных культур («земледельческий» тип культуры «иранства» и «завоевательный» тип культуры «кушитства»);

в) на уровне духовных культур («изящные» искусства «иранства» — литература и музыка, и «материальные» искусства «кушитства» — зодчество и живопись;

г) на уровне метода знания: интуитивно-художественный и синтетический метод познания в «иранстве» и рационально-аналитический метод в «кушитстве»;

д) на уровне культурной символики: символ «змеи» в «кушитстве» и символика змеесборчества в «иранстве»;

е) на уровне вероучения: свободный, нравственный дух «иранства» и догматический дух «кушитства».

На основании данных признаков Хомяков классифицирует различные религии мира, относя их соответственно к типу «иранства» или к типу «кушитства». Следует сразу же подчеркнуть, что почти все восточные религии (религии Индии, Китая и Японии) Хомяков относит к «кушитскому» началу. Исключение составляет только исконно «ведическая» религия — брахманизм. По Хомякову, Брах-

ма есть «свободно творящий дух», в котором «всебожие» не уничтожает личного самосознания, и «заклучая в себе всю полноту бытия, он не перестает быть живым и вольным творцом и началом добра»¹.

При этом следует учитывать, что Хомяков рассматривает развитие религий как постоянное противоборство и взаимодействие элементов «иранства» и «кушитства». «Несмотря на неизбежное торжество учения кушитского и на постоянное падение иранства, — пишет он, — чувство нравственное никогда не могло утратить свои права на человеческую душу, и во всех народах восставали богоизбранные люди, повсеместно призывающие своих братьев к сознанию коренной свободы и проистекающего из нее понятие о добре. От их появления зависели эпохи религиозных реформ»².

Наиболее оригинальной интерпретации Хомяков подвергает буддийскую религию. На первый взгляд, кажется парадоксальным, что буддизм, несмотря на то, что он пронизан принципами духовной и нравственной свободы, выступает у Хомякова непосредственным и типичным выражением «кушитства». Однако в концепции Хомякова речь идет фактически о двух видах буддизма: «первобытном» буддизме («протобуддизме») и реформированном, или собственно индийском буддизме. В связи с этим Хомяков выдвигает удивительную гипотезу об африканском происхождении буддизма. Характерно, что он рассматривает при этом буддизм в паре с «шиваизмом», предполагая, что они являются двумя сторонами некогда единого африканского культа некой эзотерической религии Египта и Эфиопии. Думается, что эту гипотезу вполне бы поддерживали теософы, которые в лице Е. П. Блаватской и А. П. Синнета пытались сделать буддизм эзотерической основой единой религии. Обращает на себя внимание и тот факт, что, согласно эзотерической традиции, именно на территории Эфиопии располагалась некогда метрополия черной расы³. В этой связи можно сделать предположение о том, что Хомяков, глубоко завуалировавший и зашифровавший библиографические источники своего историософского труда, опирался на оккультно-эзотерическую традицию знаний.

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Том 1. Работы по историософии. М., 1994. С. 200.

² Там же. С. 278.

³ См.: Д'Альвейдер Сент-Ив, Генон Р. Оракулы Великой Тайны. Между Шамбалой и Агартой. М., 2005. С. 18.

Следует подчеркнуть, что во времена Хомякова еще не были открыты цивилизации Хараппы и Мохенджо-Дара, что во многом побудило его искать расовые корни буддизма в черной Африке. Но именно в Хараппе была найдена фигура божества, сидящего в характерной «позе совершенства» (сиддхасана) и названного Протосшивой⁴.

Склонность буддизма переходить в самую грубую вещественность, отмечает Хомяков, приводит к предположению, что буддизм явился основанием той тайной мудрости Египта и Эфиопии, о которой древние так много говорили. Шиваизм же, по мысли Хомякова, был своего рода законом народа, экзотерическим культом. В том же порядке и с тем же значением они появились и в Индустане, но при встрече с брахманизмом возникло противоборство, следствием которого стало привитие шиваизма к брахманизму и изгнание буддизма. После долгой борьбы, полагает Хомяков, вещественность и духовность могли бы слиться, но два учения, в равной мере отвлеченные и столь же гордые своей отвлеченностью, равно принадлежащие высшим сословиям, но совершенно противоположные по своим коренным началам, не могли ужиться рядом.

Согласно Хомякову, те фактические признаки, которые явно указывают на африканское происхождение шиваизма, относятся и к буддизму. Таковы «пещерное служение, при отсутствии троглодитского быта в Индустане; постепенное развитие зодчества от берегов внутрь земли, присутствие на памятниках эмблем и изображений чуждых южному Индустану и принадлежащих по преимуществу Африке; совершенное разногласие типа религиозного, высказанного памятниками зодческими, с типом, выраженным памятниками словесности санскритской, и, наконец, коренное различие между умственными и телесными физиономиями двух племен, северного и южного, из которых одно увековечило свою страну трудом словесным и письменным, другое торжеством над твердостью гранита и порфира»⁵.

Весьма любопытным представляется «физиогномический» аргумент Хомякова. Вся наружность буддических кумиров, замечает он (слегка приплюснутый нос, толстые губы и добродушный вид,

⁴ См.: *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб, 2005. 4-е изд. С. 262.

⁵ *Хомяков А. С.* Ук. соч. С. 182–183.

оттопыренные и оттянутые уши, курчавые и плотно к голове прилегающие волосы и т.п.), напоминает, а иногда живо представляет тип негритянский, хотя и не в уродливой резкости, но в какой-то «общечеловеческой идеализации».

Заслуживает внимания наблюдение Хомякова, согласно которому египетский Сфинкс являет нам те же черты, тот же оклад лица, толстые губы, приплюснутый нос, что и Будда, а особенно тот же кротко добродушный вид и то же неподражаемое выражение любви или, по крайней мере, благоволения ко всем. Взглянув на Будду или Сфинкса, иронизирует Хомяков, вспоминаешь «праведных эфиопов Гомера и Садика, праведного брата Мизраимова».

Вместе с тем Хомяков подчеркивает, что «индийский» буддизм не представляет того чисто африканского характера, который так явен в шиваизме, и что он не связан с Африкой, подобно шиваизму, непрерывною цепью имен племен, областей или городов. Однако Хомяков, как блестящий знаток экзотических языков (известно, например, что он составлял один из первых санскритско-русских словарей), подметил, что в эфиопском языке встречается несомненное доказательство древнего служения Будде в имени колдунов (*буда* на языке амгара).

Хотя буддизм, по мысли Хомякова, являлся таинственной верою шиваитских жрецов и истекал из одного источника с поклонением Шиве, т. е. природе вещественной, фактически эра буддизма, или реформа Шакья-Муни должна считаться явлением духа иранского. Хомяков полагает, что реформированный буддизм, подобно христианскому протестантизму, связан, с одной стороны, с буддизмом «первобытным», а, с другой, существенно отличается от него, поскольку разорвал свой союз с шиваизмом, хотя и не мог расторгнуть коренной логической связи. Реформированный буддизм сохранил первое основание кушитского начала: признание всемогущей необходимости; но он в то же время объявил ему войну, приняв от иранства поклонение духу. «Таким образом, — подытоживает Хомяков, — составила чудная религия: служение духу, признанному за бессильного, служение ему в самом его бессилии. Жалкая вера, без смысла и основания, но великолепно свидетельствующая о достоинстве души человеческой и о высоконравственном величии реформатора, Шакья-Муни»⁶.

⁶ Там же. С. 280.

Данный вывод Хомякова в целом находится в русле оценок современных исследователей буддизма, которые считают, что буддизм освободил фундаментальные ценности индийской духовной культуры от ритуалистически-обрядовых напластований. «Именно из буддизма, — пишет Е. А. Торчинов, — новые ценности возвращаются в зачавшее их лоно, трансформируя и преображая его. Поэтому как бы не сопротивлялась брахманская ортодоксия влиянию буддизма, постбуддийский индуизм в аспекте его ценностных ориентаций и морально-нравственных норм — наполовину (или даже более) буддизм. Конечно, влияние было обоюдным, взаимным, но влияние буддизма на индуизм оказалось более действенным и в значительной степени трансформировало сам этос и тип индийской цивилизации, сделав ее более интровертивной, созерцательной и психологически ориентированной»⁷.

Это суждение вполне коррелирует с хомяковской идеей взаимовлияния и взаимодействия «иранства» и «кушитства» и с признанием морально-реформаторского духа «индийского» буддизма.

Ю. М. Сердюков

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ АДЕКВАТНОСТЬ КИТАЙСКОГО «УЧЕНИЯ О СИМВОЛАХ И ЧИСЛАХ» ПРИНЦИПАМ ЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКИ

Вплоть до второй половины XX в. для подавляющего большинства европейцев классические китайские способы лечения заболеваний считались чем угодно: шарлатанством, фокусами, магией, но только не равноправной системой медицинских знаний, а их несомненная действенность игнорировалась или отвергалась. Вероятно, основная гносеологическая причина этого неприятия состояла в доминирующем представлении о возможности выражения истины в единственно правильной форме, под которой в западной культуре, естественно, понималась собственная формальная методология —

⁷ Торчинов Е. А. Ук. соч. С. 267.

классическая логика Аристотеля. В то время Запад, впрочем, как и Восток, еще не был способен найти общее основание для разных методологических схем, а потому преимущественным отношением к чужому было его отрицание.

Но за последние пятьдесят лет ситуация в этой области самым существенным образом изменилась. И хотя даже сейчас многое в наследии классической китайской культуры остается для нас непонятным, тщательное исследование ее мировоззрения и менталитета, а также смена некоторых принципиальных установок европейской науки позволили выразить записанные на языке *сян шу чжи сюэ*¹ теории в понятной европейцу форме. И одним из наиболее существенных факторов, способствовавших реализации этого процесса, явился отход от позитивистской идеи науки как некой идеальной, заранее заданной схемы и признание равноправия ее культурно-исторических форм.

Развернувшаяся в 1960-е гг. критика неопозитивизма не обошла стороной и синологию, где Натаном Сивином на основании сравнительного изучения европейской науки, с одной стороны, и китайской астрономии и алхимии, с другой стороны, было дано антропологическое определение науки, позволяющее соединить в ее понятии различные мировоззренческие схемы. Согласно этому определению, в качестве науки должны рассматриваться все систематизированные абстрактные представления о природе, причем термин «абстрактное» может означать не только выражение понятия в более общей форме, но и выявление объективно движущих сил внутри самой природы².

Отсюда следует, что каждая система представлений о природе, выявляющая ее объективно движущие силы, может быть названа научной, в том числе и та, которая базируется на принципах генерализирующего обобщения, давно, кстати сказать, включенного в «официальную» методологию научного знания.

Основным критерием адекватности выявления законов природы или, по выражению Сивина, ее объективно движущих сил, является применение полученных знаний на практике. Соответствие результата воздействия на объект прогноза означает истинность

¹ «Учение о символах и числах» — формальная методология классической китайской культуры.

² Зинин С. В. Между универсализмом и релятивизмом: Натан Сивин в поисках китайской науки // Восток, 1997. № 6. С. 111.

представлений, несоответствие — наличие заблуждения либо в теории, либо в схеме действия, либо в методике элементов. По отношению к проблеме адекватности методологии классической китайской медицины это значит, что если *чжэнь-цзю* терапия³ приводит к реальному результату — излечению больного, следовательно, и теоретическая схема, по которой проводится и диагностика заболевания, и его лечение, соответствует реальным процессам жизнедеятельности организма и потому является научной. В этой связи еще одним весьма убедительным экспериментальным подтверждением адекватности классических китайских представлений о принципах функционирования человеческого организма можно назвать результаты изучения способности направленного излучения *ци* — универсальной энергии тела, являющейся основой всех физиологических процессов и каналом влияния на внутренние и внешние объекты (например, в боевых искусствах). В качестве примера реальности и объяснимости феномена *ци* можно привести следующие опыты.

1. Опыт с инфракрасной аппаратурой. Был использован инфракрасный теплотрметр типа HD — II (в диапазоне 8–14 мкм). Линь Хоушэн держал ладонь на расстоянии одного метра от прибора и посылал устойчивое излучение внешнего *ци* на прибор, точка *лао-гун*⁴ давала сигналы инфракрасного излучения, которые отличаются от тепла, излучаемого обычными людьми, более низкой частотой.

2. Опыт с приборами статического электричества. Во время эксперимента мастера цигун Чэн Чжицзю и Лю Цзиньжун излучали *ци* всеми точками своего тела. При этом сигналы регистрировались на расстоянии 2 см от точки *ин-тан*⁵ у Чэн Чжицзю и на расстоянии 5 см от точки *бай-хуй*⁶ у Лю Цзиньжуна, величина сигнала колебалась от 10^{-14} до 10^{-11} Кл (это примерно равно заряду в 100 000–1000000 электронов). Обнаружено также, что при изменении характера упражнений величина статического электричества и форма сигнала, его мощность и полярность также изменялись.

3. Эксперименты с приборами, регистрирующими магнитное излучение. Во время опытов Лю Цзиньжун направил свое излучение на точку *бай-хуй*, его партнер наносил по этой точке удары ме-

³ Иголкавание и прижигание.

⁴ Точка *лао-гун* расположена в центре ладони.

⁵ Точка *ин-тан* расположена чуть выше переносицы.

⁶ Точка *бай-хуй* расположена на макушке.

таллической пластиной (шириной 5 см, длиной 76 см, толщиной 4 мм) пластина гнулась, но Лю боли не ощущал. Измерения с помощью двухполюсной магнитной трубки показали, что Лю Цзиньжун излучает из точки бай-хуй магнитные сигналы⁷.

Сейчас уже ясно, что цигун представляет собой традиционную систему (или совокупность систем) психофизиологического тренинга, в результате которого человек способен не только регулировать жизненно важные процессы в своем теле, но и входить в измененные состояния сознания, и путем произвольных манипуляций с ци вызывать к жизни «паранормальные» феномены, с ними связанные⁸.

Не менее корректным и оправданным представляется существование в теоретической схеме реальности представлений о первичных модификациях *ци* — *инь* и *ян*, которые сами китайцы называют не иначе как *инь-ци* и *ян-ци*, подчеркивая тем самым их энергетический характер. Это так, поскольку в контексте европейской науки инь-ци и ян-ци вполне согласуются с общими представлениями о двух противоположных типах энергии в различных ее модификациях. Например, в механике ян-ци (движение) достаточно точно выражает идею кинетической энергии, а инь-ци (покой) — идею энергии потенциальной, в теории же электромагнитного взаимодействия — феномены положительно и отрицательно заряженных элементарных частиц. В европейской культуре универсальность принципа описания процессов только двумя типами знаков, подобными инь-ци и ян-ци, была понята еще Г. Лейбницем при создании им системы двоичного исчисления. Не случайно изучению китайской философии великий немецкий ученый посвятил последние годы своей жизни, и не случайно именно двоичная система исчисления стала математическим инструментом программирования ЭВМ. Здесь, с одной стороны, она является единственно возможной, поскольку электронная система способна реагировать только на наличие электрического импульса или на его отсутствие, а с другой стороны, с помощью кодов двух начальных состояний электронной системы — 0 и 1 — оказалось возможным манипулировать громадными объемами информации и создавать чрезвычай-

⁷ Линь Хоушэн, Ло Пэйюй. Секреты китайской медицины: 300 вопросов о цигуне. Новосибирск, 1995. С. 70.

⁸ Юркевич А. Ушу и цигун: агенты влияния или зеркало современной культуры? // Проблемы Дальнего Востока, 1998. № 6. С. 117.

но сложные искусственные информационные системы. В процессе программирования ЭВМ исходные числа 0 и 1 выступают в двух ипостасях — регулятора энергетического воздействия на электронную систему и носителя информации, поскольку в ЭВМ информационные процессы кодируются в виде электрических сигналов.

Следующие после *инь-ян* уровни — *ба гуа* и *лю ши сы гуа* (шестьдесят четыре гексаграммы) сейчас также поддаются вполне свободной и корректной интерпретации в контексте европейской науки, примеры которой мы можем встретить в произведениях и отечественных, и зарубежных авторов⁹.

Большинство из них сходятся в том, что символы «Книги Перемен» отражают энергетическое состояние объекта или процесса, а превращение *гуа* из одной в другую следует интерпретировать как изменение энергетических характеристик системы в целом или ее отдельного элемента. Например, причиной широкого применения гексаграмм в китайской медицине было убеждение в том, что, поскольку основой физического и психического здоровья человека является энергетическая сбалансированность его организма, а причиной заболевания — нарушение природной гармонии физиологических систем, то схема восстановления энергетического равновесия может быть адекватно представлена символической системой динамики энергетических процессов — графемами *лю ши сы гуа*. В другой области — внутренней алхимии даосов (*нэй дань*), процесс достижения адептом бессмертия выражен также посредством системы *лю ши сы гуа* в их каноническом расположении (в порядке Вэнь-вана)¹⁰, что зафиксировано в одном из классических трактатов, принадлежащем кисти Чжан Бо-дуаня¹¹.

Еще две интересные аналогии, касающиеся современной интерпретации *гуа*, обнаруживаются в сфере генетики. Первая из них состоит в том, что 64 гексаграммы, кодирующие, согласно китай-

⁹ См., например: Вильгельм Р. Изменчивость и постоянство // Вильгельм Р., Вильгельм Г. Понимание «И цзин». М., 1998. С. 13; Яковлев В. М. Предисловие / Лейбниц Г. В. Рассуждения о религии и философии в Китае. Письмо о китайской философии Николаю Ремону // Вопросы философии. 1999, №12.

¹⁰ Современная интерпретация этой системы дана Е. А. Торчиновым как в предисловии к трактату Чжан Бо-дуаня, так и в комментариях к его тексту. См.: Торчинов Е. А. Религиозная доктрина даосизма: учение о бессмертии и путях его обретения // Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). СПб., 1994.

¹¹ Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). СПб., 1994.

ской традиции, весь набор общих процессов Универсума, равны по численности 64 возможным тройкам нуклеотидов ($4^3=64$), кодирующим 20 аминокислот¹² и несущим всю возможную наследственную информацию. Вторая заключается в том, что, с одной стороны, посредством чередования графем, обозначающих *инь* и *ян*, в триграммах фиксировалась самая общая, первичная информация о процессах микро- и макрокосмов, с другой стороны, в реализации генетической информации первичный процесс представляет собой считывание последовательности мРНК, происходящее группами по 3 нуклеотида. Каждая аминокислота соответствует определенному сочетанию трех оснований — так называемому триплету (отсюда — триплетный код), или кодону¹³. Если указанные совпадения не случайны, то достаточно вероятной представляется интерпретация триграмм и гексаграмм в качестве символов, выражающих объективные процессы субъективного структурирования мира, которые были получены, скорее всего, интуитивным путем. В этом случае проблема адекватности китайской методологии получает новое, теперь генетическое, подтверждение.

Е. Г. Сидорова

ЮНГ И БУДДИЗМ: ПАРАДОКС РЕЦЕПЦИИ

Развитие межкультурного взаимодействия в континууме Восток-Запад одним из своих векторов устремлено к буддийскому Востоку. Мировосприятие «Востока», если иметь в виду южноазиатский, индуистско-буддийский вектор мировой культуры, исторически сложилось как интровертивное, обращенное на поиск внутрипсихических ресурсов человеческой природы. Такое мировосприятие оказалось чреватым чувством культурного одиночества, которое при соприкосновении с иными цивилизациями лишь отчасти компенсировалось позицией избранности, естественной при прева-лировании интроспекции.

¹² Равич-Щербо И. В., Марютина Т. М., Григоренко Е. Л. Психогенетика. М., 1999. С. 97.

¹³ Там же. С. 98.

Если «Запад» испытывает тревогу размывания идентичности, то тревога «Востока» — изоляционная деградация.

«Запад», вступая в диалог, стремится всмотреться в себя, будучи отраженным в «другом», а «Восток» — «быть с другим», полностью войти в грандиозный космос мировой культуры.

Обращение к буддизму в современной западной культуре повсеместно сопровождается ссылками на аналитическую психологию, в частности на концепцию К. Г. Юнга. Современный срез взаимодействия аналитической психологии и буддизма характеризуется, по-видимому, тремя основными направлениями. Первое из них — это попытка интеграции буддийских представлений о психике в западные компендии психологических знаний, с тем чтобы обогатить и расширить методы трансформации внутриличностных представлений и межличностных отношений. При этом «используются уникальные, разработанные на основе раджа-йоги, суфизма, буддизма и психологии К. Г. Юнга, медитации»¹.

Второй путь состоит в прямом экспорте буддийских психотехник, путем их отождествления на основе юнгианской концепции².

Закономерен вопрос — насколько адекватны оба способа использования аналитической психологии в качестве объясняющей метафоры (переходного интегративного пространства), и является ли подобная тенденция содержательно конструктивной в развитии межкультурного диалога? Ответ на этот вопрос скрыт в проблеме роли аналитической психологии как поля соприкосновения Востока и Запада.

Третье направление диалогового взаимодействия аналитической психологии и буддизма аккумулирует в себе те сравнительные исследования, в которых ставятся задачи поиска сходжений и различий, выявления аналогий. В этом вопросе исследовательская позиция Санкт-Петербургской школы философской компаративистики была сфокусирована на анализе трудов Юнга по психологии религии и его комментариев к работам Д. Т. Судзуки. Акцент ставится на различии Запада и Востока в их типологических интенциях — экстраверсии и интроверсии. Согласно этому подходу, К. Г. Юнгом была предпринята попытка перевода символического языка культуры буддийского Востока на язык Запада, где мышление имеет сво-

¹ Мандала. Сяющие символы исцеления. <http://holo-trop.narod.ru/mandala.html>

² Сахаджа Йога — великая Йога наших дней. <http://library.sahajayoga.ru/sy.htm>

им основанием примат субъекта и поэтому процессуально оно субъектно-объектно³.

Определенный интерес представляет и точка зрения культурного антрополога Р. Моаканин, которая на первое место выводит параллели и аналогии между аналитической психологией и тантрическим буддизмом. Этот сравнительный анализ посвящен сопоставлению аналитической психологии и тантрической традиции в тибетском буддизме⁴. Однако, как представляется, выбор объектов сравнения грешит некорректностью: тантрическая традиция рассматривается исследовательницей в аспекте ритуальных практик и наиболее общих концептов, а аналитическая психология — как теоретически целостная концепция.

Позиция К. Г. Юнга по отношению к южноазиатским психотехникам и учениям о психике выявляется в ряде его трудов разного времени в качестве совокупности идей, находившихся в непрерывном развитии. Этим и объясняется внутренняя противоречивость данной позиции. Все без исключения биографические исследования, посвященные жизни и деятельности К. Г. Юнга, подчеркивают высокую степень влияния буддийского религиозно-доктринального символизма на формирование и развитие его научных воззрений. Теоретическая состоятельность и самостоятельность созданной им аналитической психологии, вероятно, обнаруживается именно в том, что мыслитель апеллирует к буддизму в вопросах символической интерпретации коллективного бессознательного⁵. Аналогичные апелляции обнаруживаются и в его исследовании психологических типов⁶.

Универсализм символических отношений, выявленный в ходе научных изысканий К. Г. Юнга, выступил в роли основания, платформы, на которой возможно построение и развитие взаимопонимания Востока и Запада в аспекте интерпретации человеческой психики.

Тезис Юнга (сформулированный им в предисловии к английскому изданию «Основ дзен-буддизма» Д. Т. Судзуки) о невозможности понимания буддийских текстов западным читателем содер-

³ История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1998. С. 166–173.

⁴ Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. М., 2004.

⁵ Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб, 1994.

⁶ Юнг К. Г. Аналитическая психология. СПб, 1994.

жит в себе противоречия как минимум двух уровней: «Восточные религиозные концепции обычно настолько отличны от наших западных, что при попытке точного перевода (не говоря уже о значении тех или иных идей), сталкиваешься с такими трудностями, что при некоторых обстоятельствах их вовсе лучше не переводить... Оригинальные буддийские тексты содержат взгляды и идеи, которые европейский интеллект едва ли способен усвоить»⁷. С одной стороны, Юнг актуализирует тот интерес к восточным, и в частности, буддийским, представлениям о психике, который, как выясняется, невозможно реализовать без полного раскрытия соответствующих концепций. С другой — научный интерес блокируется их недоступностью для адекватного перевода и осмысления. Но противоречие, думается, фундировано гораздо глубже — психика носителей различных культур едина в процессах символизации, но людей Востока и Запада, по мысли Юнга, разделяет невозможность взаимопонимания на уровне текста. А это, в свою очередь, свидетельствует, что в позиции Юнга имплицитно присутствует идея кардинального различия между Востоком и Западом в формировании предметных и словесных представлений.

Соответственно противоречивым оказался и вклад Юнга в развитие диалога Востока и Запада: открывая диалоговое пространство, он одновременно постулировал принципиально поверхностный уровень межкультурного взаимодействия, выразившегося в частности в примитивных и произвольных аналогиях (попытки интеграции и прямого экспорта буддийских психотехник).

Почему же такой смелый и оригинальный мыслитель, как К.Г. Юнг, заложивший традицию поиска аналогий в психологических концепциях Востока и Запада, настойчиво возвращался к проблеме ограниченного взаимопонимания и невозможности адекватного перевода?

Можно предположить, что предел проникновения в глубины буддийской религиозно-философской мысли, в учение о психике был обусловлен развитием современных Юнгу востоковедных знаний, в том числе репертуаром известных ему переводов. Знакомство с юнговским наследием позволяет утверждать, что мыслителю не были известны переводы буддийских теоретических трактатов, он упоминает лишь махаянские сутры, т. е. образцы религиозно-

⁷ Юнг К. Г. Предисловие // Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. СПб, 2000.

доктринального, а не философского дискурса. Опираясь на образные структуры буддийского религиозного дискурса, Юнг закономерно предвидел опасность необратимого регресса этих образных структур при соприкосновении с архетипическими пластами. Наблюдая экспансию Востока в повседневную культуру Запада, мыслитель предупреждал также об опасности ухода от реальности, возникающей в культуре Запада, и стремился ограничить эту экспансию.

«Просветленный человек, или убежденный в том, что он просветленный, — писал Юнг, — в любом случае думает, что он просветлен. То, что другие думают об этом, ничего не может определить для него в отношении его опыта. Даже если он лжет, его ложь — духовный факт. Более того, даже если все религиозные свидетельства — не что иное, как сознательные выдумки и фальсификации, можно провести весьма интересное психологическое исследование о фактах такой лжи с таким же научным подходом, с каким психопатология подходит к изучению маний»⁸. Этот тезис вызвал конкурентно-критический отклик Фромма, расценивавшего как заблуждение то безразличие, с которым Юнг относился к вопросу реальности просветления. По мнению Фромма, данный подход неприемлем для осмысления дзэн⁹.

Различие в подходах к феномену просветления между аналитической психологией и психоанализом отчетливо выявляет конфликт и в структурировании диалога между Востоком и Западом, и в видении перспектив интеграции представлений о человеческой психике, сформированных в генетически несходных культурах.

Важно подчеркнуть, что прямой диалог осуществлялся именно между Э. Фроммом и Д. Т. Судзуки. Последний широко презентировал буддизм махаяны в культуре Запада, однако в диалоге с психоанализом делал акцент именно на дзэн-буддизме. Такое развитие диалогового пространства привело к фиксации лишь наиболее общих аналогий, обусловленных особенностями дзэн-буддийских психотехнических практик.

Итак, диалог Востока и Запада, развивавшийся усилиями дзэн-буддизма, психоанализа и аналитической психологии, структурировался как заведомо поверхностный — ограниченный вовлечением

⁸ Там же. С. 6.

⁹ Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ. М., 2004.

религиозно-доктринального и психотехнического материала, и теоретически конфликтный.

Сам Юнг привлекает буддизм, дзэн-буддизм в качестве иллюстративного материала для демонстрации возможностей объяснительной модели психики в аналитической психологии. Он говорит о Фаусте Гете, Заратустре Ницше как о продуктах европейской культуры, соотносимых с восточной. Систематическое сравнительное исследование буддизма и аналитической психологии так и не состоялось, будучи подмененным поверхностными аналогиями в попытке преодоления социокультурного одиночества.

Сравнительный анализ юнгианской психологической концепции и буддизма предполагает, очевидно, обращение к теоретическому наследию буддийской религиозно-философской мысли, в котором учение о психике и обрело свои строгие логико-дискурсивные очертания. При таком выборе диалогового объекта аналитическая психология, апеллирующая к глубинным общечеловеческим психическим основаниям, способна актуализировать для Востока и Запада возможность быть вдвоем.

А. Е. Величенко

МИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ОБЩЕСТВА (РЕКОНСТРУКЦИЯ ПО ТЕКСТАМ ШРИ АУРОБИНДО)

Природа человека описывается множеством самых разных концепций. Нередко возникает впечатление, что речь идет о разных видах разумных существ. То же самое можно сказать относительно мироздания — оно описывается языком физики, химии, биологии, истории и т. д. Соответственно, возникает множество когнитивных вселенных, доступных восприятию интеллекта. Общество также описывается на языке самых разных теоретических моделей.

Возникает вопрос: существует ли универсальная природа мира, общества и человека, которую можно было бы описать с помощью унифицированного терминологического аппарата? Очевидно, что сама эта природа существует — иначе бы мир давно погрузился в хаос или никогда не был бы дан нам в том виде, в каком он известен. Следовательно, поставленный вопрос сводится к проблеме языка описания — моделям и базовым (универсальным) терминам, которые эти модели в себе заключают.

На основе категориального анализа текстов Шри Ауробиндо можно проследить один из примеров решения данной проблемы.

Космос — это не только физическая вселенная (физический план). Наряду с ней существуют параллельные, абсолютные (в пределах действия своего принципа) миры — витальная и ментальная вселенные (или планы). Эволюция заключается во взаимодействии восходящей энергии низшего плана и нисходящей энергии высшего. Так в результате взаимодействия восходящей энергии физического плана и нисходящей энергии витального на планете появляется жизнь, а ее физическое тело облекается витальной оболочкой. Следующим шагом эволюции является взаимодействие восходящей энергии физического и витального планов и нисходящей энергии

ментального. На планете появляется носитель разума (человек — санскр. *ману*), а сама планета облекается ментальной оболочкой.

Эволюция человека — частный случай эволюции планеты¹. В качестве носителя ее самосознания человек может понять принцип работы эволюционной энергии и сжать с помощью йоги колоссальные периоды развития в десятки лет. Йога — это средство и практика ускорения естественных процессов. Через трансформацию собственной многоплановой природы (разума, жизни и тела) человек сможет трансформировать многоплановую природу Земли. Следующим шагом эволюции станет переход от ментального плана к супраментальному, от человека к божественному сверхчеловеку, и, соответственно, преобразование всей земной природы вследствие появления новой оболочки планетарного космоса.

Итак, человек возникает в результате планетарной эволюции², но он может ее возглавить, осознав законы развития. Здесь усматривается та же модель, что и в случае с обществом: становление человека происходит в социальной реальности, однако на определенном этапе своего индивидуального развития он способен сам оказывать влияние на социальную эволюцию.

Анализируя природу общества, Шри Ауробиндо использует ту же систему идей, что и для описания природы мира и человека. При этом он комбинирует две модели: модель планов сознания (физического, витального, ментального) и модель санкхьи (различая Природу-Пракрити и Дух-Пурушу).

Общество — это коллективный человек (*collective man*). Поэтому оно обладает:

— телом (*body of a human society, social body, physical being of the society*),³

— жизнью (*group life, collective life*)⁴ и

— разумом (*group mind, communal mentality*)⁵.

¹ Поэтому человек включает в себя все предшествующие стадии (планы) эволюции — материю (физическое сознание), жизнь (витальное сознание) и разум (ментальное сознание), а его поле, соответственно, состоит из трех оболочек — физической, витальной и ментальной.

² Почему и возможен изоморфизм микрокосмоса и планетарного макрокосмоса.

³ Речь идет о физическом пространстве — стране, в которой мы родились (*patria, vaterland, janmabhumi*).

⁴ Термин «коллективная жизнь» носит в работах Шри Ауробиндо специальный смысл. Обычно он имеет в виду экономику.

Все это — социальная Пракрити. За нею присутствует Пуруша — коллективная душа (group soul, human group-soul, collective soul, soul or self of the community). Когда она отождествляется с Пракрити, возникает коллективное эго (collective ego, communal ego).

Народы Шри Ауробиндо рассматривает как коллективные души (national soul, soul of the nation, soul of the people), обладающие особыми телом, жизнью и разумом, а государства — как коллективные эго народов (collective national ego).

Поскольку существует коллективная природа и коллективная душа, которая в ней перевоплощается из поколения в поколение, уместно говорить и о коллективной карме (group karma). Отсюда следует, что возможно ее исчерпание и, соответственно, пробуждение национальной души⁶.

На учении Шри Ауробиндо о коллективном эго и коллективной душе следует остановиться подробнее.

Каждый народ стремится найти свою душу, чтобы действовать сообразно с ней во внешней коллективной жизни. Наиболее ярко эта тенденция прослеживается в борьбе народов за свою политическую и духовную независимость. Так проявляется потребность нации почувствовать различие между собой и другими, отстоять свою индивидуальность, «быть собой». Поэтому долг каждого человека — сохранять национальную душу живой, защищать ее от подавления и поругания, вести борьбу за ее освобождение, а если она духовно больна, то работать над ее исцелением и возрождением⁷.

Как отличить пробуждение коллективной души от усиления коллективного эго?

⁵ Культурой.

⁶ Неслучайно свою основную задачу в политике Шри Ауробиндо видел в том, чтобы пробудить душу Индии (soul of India), а свои действия описывал в контексте карма-йоги: йогин повинуетсЯ сверхиндивидуальной, коллективной воле (collective will). Но это не воля толпы, а воля коллективной души народа (Bharata Shakti), которому он служит и частью которого является. Возможно, поэтому Рабиндранат Тагор сказал в 1907 г., что Шри Ауробиндо — это «голос, в котором воплотилась душа Индии». См.: *Сампрем*. Мать. Том I. Божественный материализм. СПб, 1996. С. 5.

⁷ В частности, через изучение родного языка, поскольку естественным средством самосознания и самовыражения национальной души является национальный язык. Об этом см.: *Sri Aurobindo. The Human Cycle; The Ideal of Human Unity; War and Self-Determination* (vol. 25 of the CWSA). Pondicherry, 1998. P. 38, 562.

Коллективная душа пробуждается через души отдельных людей и проявляется через национальную культуру, национальную религию, национальное образование. Коллективное эго предполагает подавление внутренней индивидуальности и вводит культ государства во всем, в том числе в государственной религии и государственном образовании.

Коллективная душа народа — проявление космического Духа, а коллективное эго государства — это машина, лишенная какого-либо такта или интуиции.

Коллективная душа стремится быть собой, а коллективное эго — не только быть собой, но и жить единственно для себя и ради себя.

Коллективные души народов всегда готовы придти на помощь, а из общения друг с другом извлекают не только экономическую и интеллектуальную, но и духовную пользу. Коллективные эго государств всегда (тайно или явно) находятся в состоянии войны. Не обязательно в форме вооруженного конфликта — это может быть состояние торговой войны, войны идей, культурных влияний и т. д. Все коллективные эго стремятся к усилению и экспансии, стремятся овладеть миром или по крайней мере занять в нем доминирующее положение. У них нет иной морали, кроме морали успеха⁸.

Шри Ауробиндо полагает, что на пути осознания своей души каждая нация должна пройти тот путь, который прошла Германия (путь самоанализа, поиска истины своего существа и всего мира), но не повторить при этом ее ошибок. Главная же ошибка заключалась в том, что она (как это порой случается на пути йоги с теми, кто ищет свое глубочайшее «я»), приняла свое витальное эго (vital ego) за саму себя. Она искала свою душу, но нашла лишь свою силу. Подобно Асуру, она сказала: «Я есть мое тело, моя жизнь, мой разум, мой характер». Особенно часто она говорила: «Я есть мои жизнь и тело».⁹ Нет более фатальной ошибки для человека или народа. Душа человека или народа божественна. Она больше, чем ее инструменты. Ее нельзя заключить в границы физической, витальной или ментальной природы. Ограничивая ее подобным образом,

⁸ *Sri Aurobindo*. Op. cit. P. 40, 48–50, 257, 301, 477.

⁹ Шри Ауробиндо имеет в виду ключевые понятия немецкой геополитики 1930-х гг. — «кровь и почва» (*Blut und Boden*), «жизненное пространство» (*Lebensraum*), «власть и пространство» (*Macht und Raum*).

можно воспрепятствовать росту внутренней Реальности, а потому привести общество и народ к упадку и гибели¹⁰.

По своей природе коллективное эго — это жизненная сила, которая поднимается из подсознания и отрицает свет и руководство разума. Она подчиняется лишь темным могущественным силам, весьма опасным для человеческой расы, поскольку они чужды сознательной эволюции, носителем которой является человек. Коллективное эго — пройденный этап развития, поэтому содействовать его усилению — значит идти против эволюционирующей Природы¹¹.

В данном контексте становится понятным высказывание Шри Ауробиндо относительно противоборствующих сил во Второй мировой войне: «Победа одной стороны (союзников) оставит путь для эволюционных сил открытым; победа другой оттянет человечество назад, к чудовищной деградации, а то и к провалу, к гибели биологического вида, что уже случалось с другими видами в истории эволюции»¹².

Проблема подмены коллективным эго коллективной души, которую Шри Ауробиндо рассматривает на примере Германии, может повториться на планетарном уровне. Социальная эволюция продолжается: переход от племени к народу, от народа к нации указывает на соответствующие процессы в тонкой реальности. И если проследить тенденцию, то можно прийти к выводу, что сама Природа стремится перейти от национального единства к наднациональному — общечеловеческому. Если так, то мудрость, по словам Шри Ауробиндо, состоит в том, чтобы содействовать замыслу Природы. А замысел этот заключается в том, чтобы пробудить душу человеческой расы (soul of humanity, soul of the race) и под ее влиянием провести через супраментальную трансформацию природу всего человечества.

По отношению к душе человечества национальные души являются своего рода субличностями, или субдушами (sub-soul). Объединить их сможет универсальная религия. Однако как быть с коллективными эго? Объединить или растворить их в себе сможет лишь всемирное государство. Его возникновение неизбежно, пока

¹⁰ Sri Aurobindo. Op. cit. P. 42.

¹¹ Sri Aurobindo. The Life Divine. Pondicherry, 1988. P. 1056–1057.

¹² Каннем. Ук. соч. P. 314.

природа человека остается эгоистичной. Соответственно, неизбежно противостояние центристских и центробежных тенденций, индивидуального эго и коллективного, души человека (национальной души или души самого человечества) и коллективного эго всемирного государства.

Е. А. Десницкая

СОВМЕЩЕНИЕ МОНИСТИЧЕСКОГО И ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОГО В «ВАКЪЯПАДИИ» БХАРТРИХАРИ

Бхартрихари — индийский философ V в. н. э., один из ведущих представителей *вьякараны*, индийской грамматической традиции. Своими предшественниками он называл трех великих грамматистов (*muṇi trayah*) — Панини, Катъяяну и Патанджали. Тем не менее, его главный труд посвящен не специальным грамматическим вопросам, а философскому осмыслению природы языка и его месту в универсуме. «Вакъяпадия» (ВП) Бхартрихари выводит *вьякарану* на качественно новый уровень и из технической дисциплины превращает ее в *даршану*, одну из систем индийской философии, предлагающих целостную картину мира и указывающих путь к освобождению (правда, в случае *вьякараны* этот путь был не прямым, а опосредованным).

Употребительная характеристика ВП как трактата по грамматической философии указывает, что предмет текста находится на стыке лингвистики и философии — дисциплин, смежность которых в современной западной культуре осознается далеко не всегда. В современных исследованиях трудов Бхартрихари можно выделить две основные тенденции. Одни исследователи пытаются вычлени из текста ВП сугубо лингвистические проблемы, которые затем рассматривают с точки зрения современных воззрений на язык или же в русле паниниевской грамматической традиции. Другие, напротив, концентрируются на философском, преимущественно онтологическом, содержании текста¹. В обоих случаях отбор материала

¹ Примером первого подхода может служить: Ogawa Hideyo. Bhartṛhari on A.1. 1. 68 // Journal of Indian Philosophy. No 29, 2001. P. 531–543; примером второго: Jatavallabhula S. Bhartṛhari's Ontology // <http://hin.osaka-gaidai.ac.jp/~ramseier>

оказывается подчас избирательным, и внимание уделяется лишь одному из аспектов содержания трактата.

Впрочем, указанное противопоставление грамматики и философии — не просто методологическое затруднение в рамках современной индологии. Оно является коррелятом другой, более фундаментальной дихотомии, заложенной в самом содержании ВП. Это дихотомия плюралистического и монистического.

Онтологические воззрения Бхарттрихари, выраженные в первых строфах трактата, без сомнения являются монистическими; в последующей индийской традиции их относили к числу недвойственных (*шабдадвайта*). Однако однозначно назвать Бхарттрихари монистом мешает следующее обстоятельство. Всякий последовательный монист неизбежно сталкивается с необходимостью объяснить очевидное многообразие мира. Обычно монистические системы структурируют это многообразие таким образом, чтобы была видна его вторичность по отношению к абсолюту, и благодаря этому затем с большей или меньшей легкостью его упраздняют.

Бхарттрихари так поступить не мог, потому что был не только монистом, но и последователем дисциплины, имеющей в своей основе весьма четкую и отлаженную деятельность. Грамматист, занимающийся порождением правильной речи, в контексте своей деятельности не может признать фикцией элементы, которыми оперирует. Если согласиться с вполне вероятным, по крайней мере в рамках индийской философии, предположением, что принятие монистической или плюралистической идеологии обуславливается не столько личным произволом мыслителя, сколько сферой деятельности, лежащей в основе его философствования, то окажется, что на основе грамматики естественнее было бы сформироваться дискретной системе языковой натурфилософии, по типу более близкой к *вайшешике* (а не к *адвайта-веданте* — как это получилось в действительности).

В пользу последнего утверждения свидетельствует, во-первых, склонность индийцев понимать слова как вещи², а во-вторых, исторически зафиксированные связи व्याкараны с плюралистической вайшешикой³.

² Эту точку зрения обосновывает А. В. Парибок.

³ Примеры взаимодействия व्याкараны и вайшешики см. в: Лысенко В. Г. Универсум вайшешики. М., 2003.

Проявлением реальной склонности Бхартрихари к плюрализму является его стремление привести несколько, а то и все возможные воззрения по каждому из рассматриваемых в трактате вопросов. При этом доподлинно установить окончательное решение самого автора удается далеко не всегда. Осмысля эту проблему, Ян Хубен пишет о *релятивизме* или же *перспективизме* Бхартрихари, т. е. о свойственном ему стремлении признавать различные решения одного и того же вопроса⁴.

Однако следует отметить, что व्याкарана в понимании Бхартрихари — это даршана, а не просто собрание воззрений, и, как и всякая даршана, должна представлять связное и исчерпывающее описание реальности. Исходя из этого, комментаторы структурировали содержание ВП под двумя рубриками: *парамартха* и *вьявахара*. Парамартха — это недвойственная онтология, а вьявахара — деятельностная реальность. И поскольку у каждой деятельности реальность своя, уровней вьявахары может быть много. Действительно, среди представленных в ВП подборок воззрений по каждому вопросу одно, как правило, представляет предельную онтологическую точку зрения, а остальные относятся к деятельностному уровню.

В качестве примера можно рассмотреть представленную в первой канде (ВП I. 44–71)⁵ дискуссию о том, есть ли в слове отдельные части или же оно неделимо.

Онтологические воззрения Бхартрихари, сформулированные им в ВП I. 1, подразумевают, что единое целостное и неделимое слово — слово-сущность, *шабда-Брахман* — есть основание и источник универсума.

Но в ВП I. 44 Бхартрихари констатирует, что у слова есть по крайней мере два отдельных аспекта. В следующих строфах он рассматривает несколько возможных пар таких аспектов, и это наводит на мысль, что число «два» скорее всего вводится просто из-за того,

⁴ Houben J. E. M. Bhartṛhari's perspectivism (1) // Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. Vol. 59, 1997. P. 317–358.

⁵ В процессе работы использовались следующие издания: Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati, Kaṇḍa I. / Critically edited by K. A. Subramaniya Iyer. Poona, 1966; Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentary of He-larāja. Kaṇḍa III, Part I. / Edited by K. A. Subramaniya Iyer. Poona, 1963; Rau W. Bhartṛhari's Vākyapadīya. Wiesbaden, 1977. Нумерация дается по критическому изданию Pay.

что оперировать бинарными оппозициями удобно. В рассматриваемом пассаже Бхартрихари сначала исследует вопрос о множественности внешних проявлений слова, а затем переходит к множественности его значений.

Для всякого участника коммуникации вполне очевидно, что неизменный ментальный образ слова отличен от его многочисленных акустических проявлений. Однако в ходе рассуждения Бхартрихари приходит к выводу, что деятельностное выделение в слове отдельных аспектов вовсе не подразумевает сущностного различия в их природе, и с помощью примеров демонстрирует, как единое неделимое слово (*шабда*) служит причиной для появления нетождественных звучащих слов.

Далее (ВП I. 51–71) Бхартрихари сходным образом анализирует проблему множественности значений неделимого слова и постулирует, что, помимо внеязыкового референта, слово также обладает таким особым означаемым, как «собственная форма». Т. е., в сущности, каждое слово обозначает само себя: цельное слово, обладающее планом выражения и планом содержания.

Обоснования этого утверждения требуют особого рассмотрения. Сейчас же для нас интерес представляет строфа ВП I. 59, в которой сформулировано наиболее общее разрешение противоречия множественных проявлений онтологически единого слова:

*Два аспекта, искусственно выделяемые в слове и воспринимаемые как раздельные, без противоречия становятся причинами для различных деятельностей.*⁶

Эту строфу можно назвать своеобразным методологическим credo автора ВП. Бхартрихари использует здесь слово, производное от им самим изобретенного термина *apoddhara*, который можно перевести как «анализ, искусственное выделение частей в целом».

С онтологической точки зрения, слово неделимо, поэтому *apoddhara*й, т. е. процедурой искусственного выделения, является весь лингвистический анализ, осуществляемый в тексте ВП. Следовательно, элементы, полученные в результате этого анализа, оказываются мнимыми. Однако они действительны при описании деятельностных процессов, происходящих на уровне относительной обиходной реальности. В сущности, эта реальность не одна, их

⁶ bhedenāvagr̥hītau dvau śābdadharmāṁ apoddhṛtau /
bheda-kāryeṣu hetutvam avirodhena gacchataḥ // 1.59 //

много. Каждая деятельность — а разные аспекты функционирования слова проявляются как таковые только в контексте разных деятельностей (например, говорения и слушания) — предполагает свою собственную реальность, в той или иной степени отличную от реальностей других деятельностей.

В тексте ВП этим различным деятельностным реальностям соответствуют различные типы анализа. Поэтому бессмысленно задаваться вопросом, какая из выраженных в тексте точек зрения на ту или иную проблему предпочтительна для самого Бхартрихари. Каждое воззрение — какой бы школе оно ни принадлежало — обосновано в определенном контексте, а вне него лишено смысла.

Метод Бхартрихари можно назвать «деятельностным онтологизированием». Поиск предельного контекста, «снять» который оказалось бы невозможно, неизбежно приводит к признанию недвойственного абсолюта. А в этом случае частные деятельности, лежащие в основе относительных плюралистических воззрений, оказываются не «ложными» или «неправильными», но попросту теряют всякий смысл.

О. Н. Ерченков

ГЕРМЕНЕВТИКА ОБРАЗА ХАМСЫ КАК СИМВОЛА ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОГО ОПЫТА

Среди множества священных символов, на протяжении веков вдохновляющих духовно-мистические системы индуизма, образ Хамсы — божественного лебедя — занимает чрезвычайно важное место. Образ этот настолько объемный и многогранный, что переводчику индуистских текстов следовало бы оставлять его без перевода, относя этот образ скорее к «сумеречному языку» (*sandhyā bhāṣā*). Для обозначения понятий, выражаемых «сумеречным языком», мы предлагаем пользоваться термином «метасимвол», под которым следует понимать символ особого рода, обладающий максимально открытым семантическим полем. К таким «метасимволам», вне всякого сомнения, следует отнести образ Хамсы. Моньер-Вильямс в своем «Санскритско-английском словаре» приводит такой синонимический ряд в словарной статье о Хамсе: ¹ «Гусь, ле-

¹ *Monier Williams M. A Dictionary English and Sanskrit. Delhi, Varanasi, Patna, 1956. P. 1286.*

бедь, фламинго (или другая водоплавающая перелетная птица), которая согласно поверью, способна отделять Сому от воды, когда эти две жидкости смешаны, а в более поздней литературе, молоко от воды, что является символом *вивеки*, духовного различия. В *Ригведе* выступает как средство передвижения Ашвинов, а в более поздней литературе — Брахмы и богини Савитри или Сарасвати, персонификации священной Речи...»

В действительности символ Хамсы еще более многозначен. Он охватывает огромный пласт архетипических сюжетов, свойственных практически всем индоевропейским народам.

Впервые Хамса как первопринцип, присутствующий во всем сущем, упоминается в «Ригведе» (RV IV. 40. 5):

«Хамса, находящийся в ясном (небе), Васу, находящийся в воздухе, Хотар, находящийся на алтаре, гость, находящийся в доме, (Бог), находящийся среди людей, на лучшем (месте), в лоне закона, на небосводе, Рожденный из вод, от земли, от закона, из скалы — Великий Закон!»².

Этот стих — знаменитая *хамсавати-мантра*, которая встречается также в «Катха-упанишаде», «Маханарайна-упанишаде» и в некоторых других текстах.

Согласно традиционному индексу *анукрамани*, стих этот обращен к мифическому божественному крылатому коню Дадхикре, отождествляемому с Солнцем. Шанкара в комментарии к «Катха-упанишаде» на этот стих выводит этимологию имени Сурьи Хамсы от глагольного корня *haṇ* («двигаться», «передвигаться», «странствовать»), имея в виду Солнце, постоянно движущееся по небосводу.

В этимологическом словаре «Нирукта» Яски этот образ расшифровывается еще более определенно: *haṃsāḥ sūrya gaśmayāḥ paṇamātṁ paṇam jyotiḥ*, т. е.: «Лучи Солнца-Хамсы есть высший Свет Высшего Атмана»³.

Каждый эпитет, прилагаемый в *хамсавати-мантре* к Хамсе, представляет собой отдельный «смысловой блок», со своим набором значений и ассоциаций, позволяющий нам представить его космогонические, ритуальные и магические функции во всем их многообразии.

² Ригведа. Мандалы I–IV. Пер. Т. Я. Елизаренковой. М., 1999. С. 406.

³ The Nighantu and the Nirukta. Skt. text with Eng. tr. & introd. Ed. & tr. Lakshman Swarup. Delhi, 1988. P. 222.

Следует особенно указать на роль символизма Хамсы в йогическом опыте, опыте запредельного, трансперсонального сознания. Прежде всего следует выделить смысл понятия трансперсонального сознания в контексте ведической ортодоксии и прочих религиозно-мистических систем индуизма, таких как йога (во всех ее разновидностях) и тантра.

Цель обретения подобного опыта — обнаружение тайного, скрытого истока всех явлений, вещей и реалий и переживание глубинного единства с ними. Этот опыт в ведической литературе выражается отглагольным существительным *dhī*, означающим «видение», «мысль», «мудрость», «осознавание». В главной ведической мантре Гаятри (Савитри) риши обращается к предвечному божественному Свету «Того Савитара», с целью обретения этой интуитивной визионерской мудрости: *dhī yō'naḥ pracodayāt*. («Да направит (расширит) [Он] наше [«видение», «интуицию», «мысль»]). Отсюда возникает понятие *праходана дхи* т. е. расширенного, всеохватного, опыта. Именно к этому опыту, представленному в образе мистической птицы Патанга, обращен гимн «Ригведы» «К Патанге» (X. 177).

Патанга означает «движущийся в полете». Согласно традиционному комментарию, помимо внутреннего Света интуитивного осознания (*праходана дхи*), он символизирует птицу (т. е. Хамсу), крылатого коня Дадхикру и Солнце. Другое значение слова «патанга» — бабочка, легкое порхание которой символизирует неуловимость интуитивного опыта. Образ бабочки напрямую отсылает нас к античному образу Психеи, символу души, а также дыхания жизни, часто изображавшемуся в виде бабочки, вылетающей из погребального костра.

Согласно представлениям ведических риши, подлинное познание означает отождествление познающего и объекта познания. Эта же идея лежит в основе тантрической формулы недвойственности.

aḥameva paro haṃso śivaḥ paramakārāṇām

«Я — высший Хамса, [Я] — Шива, высшая Причина.» («Сваччанда-тантра» IV. 399)⁴.

В «Тайттирия-самхите», а также в «Йша-упанишаде» содержится формула этого высшего отождествления.

⁴ Svachchanda Tantra with commentary by Kshemaraja. Ed. by M. K. Kaul. Vol. 1–6. K.S.T.S. Srinagar, 1921–35. Vol. 2. P. 253.

«Я вижу твой прекраснейший образ, Тот пуруша, который [находится там, т. е. в Солнце]. «Он есть Я».

Эта формула: «ОН есть Я» (*so 'ham*) получила название *хамса-мантры*, или *аджапа-гаитри* (непроизносимая *гаитри*).

Эта формула лежит в фундаментальном принципе бытия, в ритме дыхания и биения сердца, в космических циклах, в живой и неживой природе. Поэтому считается, что эту мантру, не осознавая того, произносит каждое живое существо.

В тантрической и комментаторской литературе приводится довольно подробное описание значений *хамса-мантры*. Приведем наиболее интересные. Слоги «са» и «ха» именуются, согласно *Тантралоке* Абхинавагупты (V. 132), *сришти-* и *самхара-биджей* («семенем творения и семенем разрушения»). Слог «са» («он») выводится из слова *сат*, означающего реальность, Бытие, Абсолютный Объект — Шиву. Слог «хам» представляет собой усеченное местоимение *ахам*, что значит «Я», символизирующее абсолютный Субъект, Шакти, а также универсальное начало жизни — *прану*.

«Слог *ха* именуется праной, по своей форме и действию представляющей плуг» («Сваччханда-тантра» IV. 257). Графическое изображение слога «ха» действительно напоминает плуг или соху. Считается, что этот плуг должен вспахать поле деятельности (*кшетра*), чтобы засеять ее семенами опыта.

Следует отметить, что когда в мантре *со 'хам* убраны согласные, образуется слог «ом» — самый священный символ Абсолютной Реальности, Брахмана, для всех традиций, следующих пути Вед, да и не только для них.

Одним из главных коррелятов Хамсы на микрокосмическом и макрокосмическом уровне, согласно учениям йоги и тантры, является *прана-шакти*, в форме мистической энергии *кундалини*. Другими ее наименованиями являются *прана-хамса* и *висарга-атма* (Атман или Дух Творения). Висарга-атма символизируется также знаком *висирги*, двумя вертикальными точками, обозначающими пару Шиву и Шакти.

Инструментом созерцания в практике хамса-мантры является прана, на всех уровнях ее функционирования — начиная от самых грубых, телесных, и до самых тонких, выводящих адепта на уровень сверхсознания. Высшая Реальность как бы она ни называлась, может тогда быть осознана как живой и непосредственный мистический опыт.

В практике хамса-мантры при созерцании движения праны, представленного вдохом и выдохом и локализуемого в сердце и в точке *двадашанта* (т. е. в точке на расстоянии двенадцати пальцев от макушки головы), устанавливаются соответствия с пространством, временем, беззвучным звуком (*анахата, нада*), санскритским алфавитом, артикулируемой речью, мирами и т. д. Адепту предлагается созерцать движение праны как движение солнца и луны через астрологические дома, постепенно вбирая все более и более продолжительные временные циклы, начиная от мига (*трути*) и заканчивая *кальпой*. Производится это с целью выхода сознания адепта за пределы временного континуума, и переживания им состояния бесконечности. То же самое осуществляется в отношении пространства.

Абхинавагупта в своей *Тантралоке* приводит шесть основных концептуальных метасимволов, на которых должен направить свое внимание адепт.

«Вселенная, символ, свет, пространство, звук и мантра. Таков созерцаемый Шива — шести видов, подразделяемый на *наду* и *бинду*» («Тантралока» I. 63)⁵.

Подведем итоги. Мистический образ Хамсы, без сомнения, относится к наиболее древним, архетипическим пластам, составляющим сердцевину индуизма, его первооснову. В процессе своего формирования и развития он вобрал в себя множество дополнительных значений и функций, которые проявляются на всем спектре духовной жизни, начиная с глубоких прозрений визионеров и мистиков древности и заканчивая бытом, фольклором и декоративно-прикладным искусством.

Практика осознанного дыхания с использованием хамса-мантры представляет собой наиболее глубокий способ созерцания высшей реальности. В своих основных принципах эта мистическая психотехника выходит далеко за рамки индуизма, в той или иной форме она присутствует в совершенно разных религиозно-мистических системах, значительно удаленных друг от друга во времени и в пространстве. Нет сомнения в том, что при изучении образа божественного Лебеда, Хамсы, философов, индологов и религиоведов ожидает еще немало ценных и удивительных открытий.

⁵ Tantrāloka of Abhinavagupta. In 8 Vols. Ed. by R. C. Dwivedi & N. Rastogi. Delhi, 1986. Vol. I. P. 100.

К ВОПРОСУ О КОММЕНТАРИИ ШАНКАРОЙ «БРАХМА-СУТР»

Одно из самых важных мест в адвайта-веданте отведено концепции индивидуальной души. Значимость этой концепции связана с тем, что душа, или Атман, мыслится здесь как тождественная высшему началу — Брахману. Будучи отвергнутым в буддизме, представление об Атмане, как одно из основных традиционных индуистских понятий, нуждалось в новых истолкованиях. Шанкара, вошедший в историю Индии как великий религиозный подвижник и победитель буддийской «ереси», стремился показать внутреннее единство и непротиворечивость ведического откровения. Своей цели Шанкара достиг посредством выделения высшего уровня истины, который он обнаруживал в речениях *шрути*, т. е. упанишад, и уровня, относящегося к обыденной действительности. К высшему уровню относились отрицательные определения первичной реальности, положительные же утверждения занимали подчиненное положение, призванное подвести к интуитивному постижению истинной природы Абсолюта.

Приблизительно на рубеже новой эры в Древней Индии люди, занимающиеся толкованием (*миманса*) откровения, стали применять метод, используемый в других науках: составлять тексты из коротких афоризмов (*сутры*), которые было легче запомнить, и которые устанавливали правила интерпретации и применения *шрути*. Только одно собрание таких афоризмов дошло до нас, и во времена Шанкары оно было поделено на два текста, известных соответственно как *сутры пурва-мимансы*, касающиеся ритуала, и *сутры уттара-мимансы* (также известные как «Брахма-сутры», или «Веданта-сутры»), относящиеся к постижению Брахмана. Толкователи *сутр пурва-мимансы* были известны как *мимансаки*, а толкователи «Брахма-сутр», или «Веданта-сутр» — как *брахмавадины*, или *ведантисты*.

Составляя собственный комментарий к «Брахма-сутрам», Шанкара отмечает разногласия в высказываниях *шрути* по вопросу о происхождении души, ее вечности, отношении к Брахману и степени реальности. В некоторых местах «священной традиции» на примере искр и огня утверждается рождение души от Брахмана, в других же местах душу рассматривают как проявление Брахмана и

подчеркивается, что душа не рождается. И первое, и второе высказывания шрути с точки зрения адвайтиста являются истинными, поскольку «услышанное» понимается как высшая форма *праман* (источников достоверного познания). А противоречие между ними снимается установленной Шанкарачарьей иерархией речений: высказывание о порождаемости индивидуальной души относится к *апаравидье* (низшему познанию), и наоборот, высказывание о нетварности души и ее тождественности с высшим Брахманом — к *паравидье* (высшему познанию). *Прама*ны адвайты, соответствующие в основном шести *праманам пурва-мимансы*, суть следующие: *пратьяхкаша* — чувственное восприятие, *анумана* — логический вывод, *упамана* — сравнение, *агама* — свидетельство священных текстов, *артхапатти* — условное предположение, *анупалабдхи* — заключение об отсутствии объекта на основании его невосприимчивости¹. Они представляют практическую ценность в феноменальном мире, но никак не в метафизической области, поскольку подлинная природа Атмана выходит за пределы эмпирических средств познания. А значит, высший Брахман неподвластен *праманам*. Тем не менее, *агаме* отводится особая роль среди инструментов познания как указателю правильного направления, и тексты упанишад относительно Атмана являются наиболее авторитетным средством его познания, в то время как другие *прама*ны не должны им противоречить. Таким образом, на основе *шрути* индивидуальная душа соотносится, с одной стороны, с Брахманом-*сагуна* (обладающим качествами), соответствующим уровню *апаравидьи*, а с другой, — Брахманом-*ниргуна* (не имеющим качеств), соответствующим уровню *паравидьи*.

Нерожденная душа вечна, т. е. безначальна и неуничтожима, и подлинно реальна, как и неизменный Брахман; такая душа — не часть высшей реальности, а сама эта реальность, потому что в строгом смысле всё есть Брахман, как следует из *шрути*. Высший Атман един; множественность же душ, относящаяся к феноменальному миру, обусловлена предшествующей ему эволюцией (*паринама*), которую Шанкара соотносит с *майей* (волшебство, иллюзия) как творческой силой Брахмана-*сагуны* с объективной стороны, а с субъективной — с *авидьей* (неведение) индивидуальной души, формирующей ее отличительные качества. Согласно комментариям

¹ Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М., 1991. С. 62.

к «Брахма-сутрам», причина «раздробленности» лежит в *упадхи* (преходящие ограничения), которые заключают высший Атман в *буддхи* (свойство индивидуализированного сознания) и прочее (подразумеваются органы восприятия) и как бы замутняют высшую сущность. Поэтому высказывания шруги о рождении и уничтожении души, по мысли комментатора, следует соотнести с *упадхи*, формирующими индивидуальные характеристики души, именно они рождаются, умирают и получают новое рождение. Высший же Атман, тождественный с Брахманом-*ниргуна* и лишенный каких-либо характеристик, остается неизменным; более того, посредством отбрасывания всех характеристик сансары возможно раскрытие его природы. Шанкара приводит пример: единое пространство, кажущееся раздробленным из-за расставленных глиняных горшков, восстанавливает изначальное единство, стоит лишь убрать горшки; так же и душа после снятия *упадхи* восстанавливает единство и осознает себя Брахманом.

Атман провозглашается Шанкарачарьей вечным сознанием, самосветящимся и чистым (незамутненным, лишенным характеристик), который, как учат упанишады, не может быть объектом среди прочих объектов и обладать каким-либо качеством, присущим объектам. Вечное сознание, само по себе необъектное благодаря *упадхи*, становится основой (условием) всякого объектного опыта, будь то восприятие явлений или ментальные процессы. Таким способом Атман, будучи бездеятельным и безусловным, обуславливает знание, связанное с различением объектов, в том смысле, что проявляет всё, «освещающая всё, как лампа». Образно выражаясь, свет высшей реальности отражается в человеческом разуме, придавая последнему качества воспринимающего («преходящего») сознания. При этом отсутствие этого воспринимающего (т. е. опосредующего) объектный мир индивидуального, не универсального) сознания, например, во время сна, обморока или состояния одержимости, не свидетельствует об отсутствии вечного сознания. Отсутствие качеств воспринимающего сознания в указанных случаях вызвано отсутствием объектов, а не высшего Атмана, подобно тому, как свет, летящий в пространстве, не виден из-за отсутствия предметов, могущих быть освещенными, а не ввиду отсутствия самого света.

Итак, вечно свободный, «реальный», высший Атман — это чистое сознание. Оно не является деятельным, или «вкушающим», и потому свободно от *сансары*. Качества же *упадхи*, коренящиеся в

разуме и накладываемые на чистое сознание, обуславливают проявления «преходящего» сознания, наделенного такими сансарическими характеристиками, как деятельность, или «вкушение» и др., и которое есть *буддхи*, подверженное *сансаре*. Благодаря этому душа приобретает качества протяженности и неблагое, сансарические свойства — желание, ненависть, счастье, страдание и т. п. Этим же обуславливается перерождение индивидуальной души. Посредством же *буддхи*, а, в конечном счете, благодаря действительному существованию в феноменальном мире *упадхи*, душа получает тело. Но поскольку буддхи не является истинной природой высшего Атмана, а соединяется с последним и как бы пленит его благодаря манифестации майи, или авидьи, то неизбежно наступит разделение буддхи и Атмана. Такое состояние оказывается освобождением от уз сансары и одновременно высшим Атманом, которому невозможно приписать никаких характеристик. Важно, что согласно Шанкаре освобождение не связано с собственной природой Атмана, т. к. ему не присуща деятельность; признание обратного сделало бы невозможным окончательное освобождение, ибо деятельность амбивалентна страдательности. Ради высшей цели человеку необходимо оставить даже незаинтересованную деятельность, избавиться от самой способности к деятельности. А значит, деятельность в целом, как способность к действию, обусловлена наложением качеств *упадхи* (*буддхи* и пр.). Только для Атмана, соединенного с *упадхи*, по мысли Шанкары, показано в шрути обретение свойств вкушающего и прочих, ведь высший Атман не может входить в *сансару*, это может делать только сознающая душа, соединенная с *буддхи*. Состояние же действия приносится *авидьей* как индивидуальным коррелятом объективной силы *майи*, творящей вселенную, и, соединенное с *упадхи*, приносит ощущение усталости. И поскольку способность к действию соотнесена в откровении с незнанием, то далее утверждается, что действие и вкушение исчезают благодаря истинному знанию, чем и достигается освобождение. Такой познавательный процесс соответствует высшему Атману, тождественному Брахману-ниргуна.

Изысканная аллегория, в ярких красках рисуемая Шанкарой в комментарии к «Брахма-сутрам», раскрывает смысл такого возвращения к истоку. Так в «нашем» мире несчастен плотник, когда у него в руках инструменты — топорик и пр. Только вернувшись к себе, домой и, сложив свой инструмент, довольный, бездеятельный

и незанятый, плотник становится счастливым. Подобно этому Атман, соединенный с двойственностью, которую привносит *авидья*, является деятелем и потому несчастен. Но тот же Атман, для уничтожения усталости войдя в самого себя, т. е. высший Брахман, свободный от цепи причин и следствий, бездеятельный, счастлив и пребывает самосветящимся, ясным.

Таким образом, ведантистская доктрина об индивидуальной душе связывается с сотериологической прагматикой: учение о высшем Атмане плавно перетекает в учение об освобождении, под которым подразумевается не ментальное познание тождества Атмана-Брахмана, а проявление высшего Атмана как незамутненного сознания. Что случается само собой, когда отбрасываются все двойственные характеристики феноменального мира и достигается истинное знание. И это известно как освобождение от неведения, изменения и страдательности, *сансары*. Названные доктрины ставятся Шанкарой на прочное основание благодаря свидетельствам откровения, усвоение которых хоть само по себе еще и не обуславливает освобождения, но указывает правильное направление адепту, а процедуре усвоения предшествует правильное разграничение речений *шрути*. И такое целостное знание основывается адвайтистом на упанишадах.

А. Х. Мехакян

СИМВОЛИЗМ ДЕСЯТИ ВОПЛОЩЕНИЙ ВИШНУ ВО ВНУТРЕННЕЙ «КАЛАЧАКРА-ТАНТРЕ»

«Калачакра-тантра» — один из уникальных памятников буддизма, появившаяся позднее других буддийских тантр. Она представляет собой синтез всех трех колесниц Дхармы и включает в себя также много небуддийских элементов. Она отличается большим синкретизмом, в ее *мандале* можно встретить божества, равным образом почитаемые буддистами, индустами и джайнами.

Особенностью «Калачакра-тантры» является то, что она (точнее, ее авторы) с самого начала утверждает свое смысловое превосходство над текстами прежних учений. В рамках самого буддизма «Калачакра-тантра» явилась как бы итогом и кульминацией всего учения Будды Шакьямуни. В ней (в соответствии с учением Долбо-

пы Шераб Гьялцена, одного из крупнейших деятелей буддийской школы *джонанг*¹), учение Будды раскрыто наиболее полно и ясно.

Индуистские мифологемы и религиозно-философские категории занимают значительное место в этой тантре, несмотря на то обстоятельство, что она подчеркивает свою исключительность и преимущество над индуизмом, подвергая сомнению его духовную и сотериологическую ценность. «Веды, сопровождаемые агамами и связанные с положениями смрити, также как и с логикой и сиддхантой, не являются духовным знанием (*видья*). Другие писания в миру, сочиненные поэтами Вьясой, Вайшванарой и другими, не являются духовным знанием. Духовное знание есть самопознание (*атма-видья*)... Оно также непреложное (*акшара*), которое преподавалось в миру мудрецами и от которого все три мира возникли и куда они снова растворяются, о царь...»². По этому поводу в комментарии «Вималапрабха» — говорится, что веды с шестью агамами, которые суть сутры, гимны, грамматика, метрика, этимология и астрономия, также как и индийские эпические произведения, охватывают только мирские знания, а духовные знания — это неконцептуализированное самопознание, которое открывает буддийская Дхарма.

Несмотря на это, индийские божества и герои присутствуют в «Калачакра-тантре», но трактуются символически. В этой работе будет кратко рассмотрен символизм десяти воплощений Вишну. Но прежде целесообразно привести еще одну цитату из «Калачакра-тантры», подтверждающую выдвинутое положение: «Внутри тела Чакри (в комментариях — чакравартин. — А. М.) является ваджрой, Калки есть знание правой руки, слоны, лошади, колесницы и слуги суть Четыре безмерных, Рудра представляет собой пратьекабудд, Хануман — шраваков, а злой царь варваров (*млеччха*) — пороки живых существ. Кринамати, причиняющий страдания, представляет собой путь злодеяний»³. Символизм этого пассажа раскрывается в «Вималапрабхе». Борьба между чакравartiном и варварами переносится внутрь человеческого тела. Чакравартин является ваджрой ума человека, Калки, Рудра, Хануман воплощают благие склонно-

¹ Подробнее см.: Stearns C. The Buddha From Dolpo. A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen. New York, 1999. P. 24–27.

² Wallace V. The Kalachakratanttra «“The Chapter on the Individual together with the Vimalaprabha”». Columbia University, 2004. P. 144.

³ Ibid. P. 59.

сти и духовные способности внутри человеческого измерения, тогда как варвары и Кринамати — порочные.

Десять воплощений Вишну описаны во втором разделе исследуемой тантры, называемой «внутренней *Калачакрой*», где рассматриваются вопросы, связанные с происхождением микрокосма, формированием и функционированием его психоэнергетических центров (санскр. *чакры*, тиб. *хорло*), каналов (санскр. *нади*, тиб. *ртса*), циркулирующих по ним ветров-энергий (санскр. *ваю*, тиб. *плунг*) и капель (санскр. *бинду*, тиб. *тигле*). В первом же разделе — во «внешней *Калачакре*» — рассматривается макрокосм во всей своей полноте, а в трех последних разделах — в «изменяющей *Калачакре*» — вопросы, связанные с преобразованием первых двух — макрокосма и микрокосма.

Внутренняя «Калачакра», начиная с первых глав, повествует о происхождении тела, речи и ума микрокосма, о том, как зачатый в тайном лотосе — в чреве матери — плод под благотворным влиянием пяти первоэлементов крепнет и растет. С момента зачатия и вплоть до смерти человек проходит десять стадий, которые во внутренней «Калачакре» символически ассоциируются с десятью воплощениями Вишну: «Когда семя, наделенное жизнью, попадает в кровь внутри тайного лотоса, тогда появляются рыба, черепаха, вервь, получеловек-полулев, карлик, Рама с топором, Рама, Кришна, Будда и Нарендра. Эти десять представляют десять стадий, три из которых имеют место, когда плод еще во чреве, один во время рождения, два в детстве. В юности и молодости наступают еще две стадии...»⁴ В «Вималапрабхе» объясняется, что вышеприведенное — суть 10 стадий, проходимые Вишну Ваджрадхарой, который представляет собой человеческий ум-сознание. Семя, наделенное жизнью, т. е. сознанием-сокровищницей (*алая-виджняна*), попадая в тайный лотос, выявляет основные характеристики десяти стадий. Среди которых, как было сказано в коренном тексте *Калачакры*, первые три происходят внутри чрева, одна во время рождения, два во время детства — до роста зубов, это стадия карлика, и после роста зубов до их выпадения — стадия Рамы с топором. Далее в тексте и в комментариях говорится еще о четырех стадиях — юности, молодости, зрелом возрасте и стадии умирания. «В юности и в молодости есть еще две стадии. Первая стадия Рамы продолжается

⁴ Ibid. P. 10.

с момента выпадения зубов до шестнадцати лет. Затем с шестнадцати лет вплоть до появления седых волос — стадия Кришны. А с появления седых волос до дня смерти — стадия Будды. В день смерти наступает стадия Калки, и все элементы внутри тела становятся тождественными»⁵.

В восьмом пассаже коренного текста и в комментариях усматриваются некоторые соответствия между последними стадиями и внутренними состояниями индивида — состояниями сознания. Так, выясняется, что на стадии Кришны человек впадает в иллюзию, инициатором которой является сам Вишну. На стадии Будды человек выступает миротворцем и пребывает в покое. На стадии Калки он соблюдает обет перед живыми существами и принимает смерть. У Будона⁶ эта стадия описывается как растворение элементов в сознании, что созвучно комментариям «Вималапрабхи», которые говорят, что на этой стадии элементы становятся тождественными.

Буддийский автор XV в. Кхедруб Норсанг Гьяцо, учитель второго Далай-ламы, также комментировал соответствия между десятью воплощениями Вишну и десятью стадиями человеческой жизни, сначала пересказывая эти известные мифологемы так, как они приводятся в пуранах и «Махабхарате», а потом останавливаясь на символическом соответствии между десятью стадиями и состояниями сознания.

Период пребывания плода в чреве, начиная с пяти месяцев до начала родов, — стадия вепря, согласно Норсангу Гьяцо, — называется так по той причине, что, как вепрь живет на экскрементах, так и существо в чреве живет только на «отходах», которые образуются от переваренной матерью пищи и напитков. Время выхода из материнского чрева является периодом получеловека-полульва (Нарасимха), потому что во время рождения существо внутри своей матери открывает ее чрево. Это символически соответствует времени, когда Вишну в облике Нарасимхи, в верхней своей части будучи львом, а в нижней человеком, убил Хираньякашипу, разорвав

⁵ Ibid. P. 10–11.

⁶ Будон Ринчендуб (1290–1364) и Долбопа Шераб Гьялцен (1292–1361) из школы сакья являются двумя крупнейшими комментаторами «Калачакры» в Стране Снегов, которые получили учение от традиций двух важнейших переводческих школ — Ра Лоцзавы и Бро Лоцзавы. Подробнее об этом см.: Hopkins J. Kalachakra Tantra. Rite of Initiation. Boston, 1999. P. 62, а также Гой-Лоцзава Шонкунэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете. СПб, 2001. С. 397.

ему брюхо⁷. Далее в своей книге автор приводит те же параллели, которые встречаются в «Калачакра-тантре» и в «Вималапрабхе», особым образом комментируя последние стадии. Девятая стадия — стадия Будды (время от появления седых волос до самой смерти) у него соответствует мирному и медитативному периоду жизни человека. Ибо, как Будда обладал умом, нацеленным на мир и покой и отличался сдержанным поведением, так и пожилые люди обладают мирным умом и сдержанным поведением из-за отсутствия половых сношений. Стадия смерти, согласно автору, характеризуется временем держателя линии — это период Калки. Термин «калки» означает в этом контексте объединение всех в одну касту, аналогично тому, как во время смерти все элементы становятся тождественными или растворяются в сознании.

Надо отметить, что в «Вималапрабхе» оговаривается, что в описании десяти стадий были процитированы отрывки из пуран, которые, согласно тексту комментариев, были составлены развращенными брахманскими мудрецами с целью обмануть глупых людей и стать причиной их гибели, и что эти мифологические сюжеты будут детально рассмотрены в «Калачакра-тантре» в свете приобретения высшего и непреходящего знания. И действительно, далее коренной текст «Калачакра-тантры» и комментарии «Вималапрабхи» раскрывают символизм десяти стадий, подробно описывая формирование психоэнергетических центров, каналов, энергий-ветров, капель, а также четырех Тел Будды.

Приведенные выше отрывки из «Калачакра-тантры» демонстрируют то, как она синтезирует взгляды небуддийских течений, переосмысливая и раскрывая присущий им символизм.

В заключении необходимо отметить, что символизм десяти воплощений Вишну имеет также непосредственное отношение к практике калачакры — к стадии зарождения (санскр. *утпатти-крама*, тиб. *кедрим*), завершения (санскр. *сатпатти-крама*, тиб. *дзогрим*) и к шести особым йогам калачакры. Но это выходит за рамки темы данного сообщения и относится к разделу тайных наставлений.

Тема десяти воплощений Вишну, кратко обрисованная в этом небольшом сообщении, выбрана не случайно, поскольку представ-

⁷ Подробнее см.: *Khedrup Norsang Gyatso. Ornament of Stainless Light*. Boston, 2004. P. 171, 172.

ляется обладающей глубоким и обширным смысловым потенциалом, который при дальнейшем изучении будет раскрываться все больше и больше в самых разных областях человеческого знания.

К. Н. Павлюц

ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ДОКТРИНА КАЛАВАДА И ИДЕАЛ СОВЕРШЕННОГО МУДРЕЦА

Древнеиндийская доктрина, излагающая определяющую роль времени (*кала*) в существовании мироздания и человека, прослеживается в своей ранней форме в «Кала-сукте» «Атхарваведы» (XIX. 53–54)¹, развивается в упанишадах и достигает пика своей популярности, вероятно, в шраманский период, для которого было характерно многообразие философских воззрений. Реконструкция калавады представляется непростым занятием, в силу малой информативности источников, однако вполне возможно наметить общие контуры и содержательную сторону этой доктрины, как и ее специфику в рамках той или иной религиозно-философской традиции. Несомненно, калавадины пересекаются в своих подходах с последовательными детерминистами, *свабхававадинами*². В «Шветашватара-упанишаде» (I. 1–3), хронологически близкой произведениям шраманского периода, приводится сокращенный компендиум основных философских позиций, к которым относится и взгляд на время как на основную форму проявления высшей реальности: «Следовавшие размышлению и йоге видели силу божественной сущности, скрытую [ее] собственными свойствами, что одна правит всеми этими причинами, связанными с временем и Атманом»³.

¹ Так, читаем: «Время породило то небо, Время также (породило) эти земли. То, что было и то, что будет, направляется Временем, разворачивается» (XIX. 53. 4–5). Цит. по: Sacred Books of the East. Vol. 42 / Tr. by M. Bloomfield. Delhi, 1967. P. 224. Этот гимн, имеющий аналоги и в упанишадах, развивает взгляд на время как на причину всего (*kālakaravāda*), претворенный впоследствии в доктрину калавада.

² В «Саманнапхала-сутте» Дигха-никаи Палийского канона подобные взгляды сторонников *безусловной необходимости* как детерминанта бытия существ излагает один из основных философов секты адживиков, Маккхали Госала. См. напр.: Шохин В. К. Первые философы Индии. М., 1997. С. 272.

³ Цит. по: Упанишады. Кн. 2 / Пер. А. Я. Сыркина. М., 1992. С. 115.

Вместе с тем калавадины отличаются от детерминистов-свабхававадинов, предпочитая выделять в качестве всеобщей первоосновы закономерностей мироздания не неопределенную, предельно абстрактную Необходимость, или «собственную природу» каждой вещи и явления, а древнейший коррелят любого изменения в мире — Время. С религиозно-мировоззренческой точки зрения калавада также служит и обоснованием основной категории древнеиндийской мысли — сансарного круга бытия («Майтри-уп». I. 4; «Шветашватара-уп». I. 6)⁴. По сути, круговорот существ, в том числе и обладающих божественной сущностью, во времени, охватывает все сущее, и именно циклическое время становится верховным, активным мировым началом.⁵

По всей видимости, в шраманский период и особенно во время жизни Будды эта доктрина приобрела два аспекта: фатализм и детерминизм⁶. В философских текстах «Махабхараты» можно вычлениить данные аспекты⁷. Время предопределяет все существование, как индивидуальное, так и общее, в том числе и время перерождений в течение мировых циклов⁸. Данный вид фатализма и детерминизма необходимо предполагает и отрицание норм морали: «Кала вовремя меня уводит, тебя уведет тот же Кала, // Поэтому я не такой, как ты, и ты не такой, как я ныне. // Ни отцу, матери послушанье, ни богочитанье, // Ни иное праведное поведение не обеспечит человеку счастья (курсив в цитатах здесь и ниже наш. — К. П.) // Ни знание, ни творение подвига, ни щедрость, ни друзья, ни домочадцы // Не могут спасти человека, мучимого Калой» («Мокшад-

⁴ Упанишады. Кн. 2. С.116, 134.

⁵ Кожеевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. В 2-х т. Т. 1. М., 2002. С. 384.

⁶ Фатализм успешно реконструируется по «Мокшадхарме» (гл. 224, 225, 226, 227, 228 и др.). Относительно связи с детерминизмом см.: «Мокшадхарма» (211. 12): «Причинно — следственную связь осуществляет время // С (материальной) причиной соотнесено воздействие...». Цит. по: Махабхарата. Мокшадхарма. Вып. V. Кн. 1 / Пер. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1983. С. 143.

⁷ «Все творит и (все) разрушает Кала, иной нет причины // Гибели, разрушения, владычества, счастья-несчастья, // Существования-несуществования» («Мокшадхарма» 227. 74). Махабхарата. Мокшадхарма. С. 206.

⁸ «Непрестанно вращается Кала; не спасется им // обреченный на гибель; // Незаблуждающийся среди заблудших, Кала бодрствует // среди воплощенных» («Мокшадхарма» 227. 96). Там же. С. 208.

харма», гл. 227. 30–32)⁹. Вместе с тем результаты деятельности людей продуцируются исключительно силой времени¹⁰.

Таким образом, изгнав из сферы мироздания сознательную и свободную деятельность человека и кармическую ответственность, калавада по-своему обосновала идеал совершенного мудреца, схожий по описаниям во всех древнеиндийских направлениях мысли. Конкретно это проявляется в отсутствии привязанности к любым объектам и субъектам сущего, непроявлении аффектов, в неподвижности и безмятежности ко всем изменениям. Однако идеал этот основан на непостижимом, непознаваемом для любого существа движении времени, течение которого должно быть признано человеком мудрым, как проявление необходимости данного принципа¹¹. Необходимость калавады проявляется в форме времени, более того, сама необходимость как основное начало мироздания приводится в действие временем. Следовательно, данная доктрина вполне может рассматриваться в качестве особой, специфической формы фатализма и детерминизма, учений, популярных в шраманский период древнеиндийского философствования¹². Дальнейшее исследование умозрений калавадинов должно быть, по всей видимости, связано с экспликацией их философских, логико-дискурсивных выводов и введением последних в более широкий контекст школ и учений индийской мысли¹³.

⁹ Махабхарата. Мокшадхарма. С. 203.

¹⁰ Весть в силу летучего (времени) человек достигает счастья-несчастья; // *Силой того же летучего он достиг (успеха), а не (своей) деятельностью, Шакра!*» («Мокшадхарма» 227. 28–29). Там же. С. 203. Определенное обоснование фаталистического аспекта доктрины калавады в том же тексте: «Если бы делатель был (действительно) делателем, то никогда б он не мог быть сотворенным, // А так как делатель был сотворен, то не может он быть своих дел владыкой» (227. 35). Там же. С. 204.

¹¹ *Кожевников В. А.* Ук. соч. С. 387.

¹² Сложно ответить на вопрос, в каком отношении находятся калавадины к адживикам, влиятельному течению мысли, фаталистическому и детерминистическому в основе. Необходимы дальнейшие исследования как этого конкретного вопроса, так и периода в целом, ведь появление буддизма (которые описывали учения своих оппонентов-детерминистов атрибутами «детские речи» или «болтовня пьяных») во многом было спровоцировано именно проповедью таких учителей, как Маккхали Госала, Пакудха Каччана, Аджита Кесакамбала, а также калавадинов, свахвавадинов, ниятавадинов (абсолютные детерминисты). См.: *Кожевников В. А.* Ук. соч. С. 388; *Шохин В. К.* Брахманистская философия: Начальный и раннеклассический период. М., 1994. С. 79–82.

¹³ В сопоставлении калавады с учением такого авторитетного детерминиста, как Маккхали Госала, можно обнаружить идентичность некоторых ее принципов.

ОБРАЗ КАЛИ И ПРОБЛЕМА АНТИДХАРМЫ В ИНДУИЗМЕ

Любое общество живет в определенном ритме, характер которого задается потребностью в обмене социальной энергией. Беспрерывная утечка жизненных сил в ходе различных социальных практик порождает в социуме необходимость заботиться о механизме стабильного поддержания и быстрого восстановления динамического равновесия. Эта необходимость, в частности, воплощается в различных способах перетолкования и ассимиляции негативных, разрушительных, темных аспектов бытия. Разрушительные силы либо вообще выносятся «за скобки» общественной системы, либо подаются в символической форме, удобной для понимания и усвоения. В последнем случае деструктивность такого рода смягчается, оказываясь важным элементом той системы, против которой она, собственно, и была изначально направлена.

Важнейший негативный элемент бытия — *смерть*, которая в данном случае будет пониматься нами не как нечто противоположное жизни, а как часть самой жизни, то, что уничтожает в первую очередь слабые, обветшавшие жизненные формы и расчищает почву для появления новых сил. Здоровый социальный организм табуирует смерть в различных ее проявлениях, часто наделяя ее всевозможными эвфемистическими чертами; катастрофический, трагический характер смерти при этом, разумеется, не исчезает, но, по крайней мере, она начинает восприниматься в приемлемой форме, а для некоторых индивидов — даже в привлекательной. Сглаживание проблем, возникающих со смертью, выражается, среди прочего, в

Так, по Макххали Госале, существует некое абсолютное начало (Необходимость), которое тождественно Времени калавадинов. Необходимость задает параметры жизни *безначального и бесконечного* мироздания и каждого космического существа и явления, помещая их в рамки «окружающей среды» и определяя индивидуальную природу каждого феномена. В общем, нам кажется, что и Время и Необходимость в данной мировоззренческой установке суть нечто тождественное, хотя второе носит более абстрактный и общий смысл. Однако принцип Необходимости может в своем крайнем проявлении отрываться от самого мироздания и имманентного ему изменения, что формулирует, например Плакудха Каччана: «...Атман и мир безначальны, «бесплодны», как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются [вновь, все] существует навечно!» («Брахмаджала-сутта» I. 31). *Шохин В. К.* Первые философы С. 228, 189, 75.

проведении разнообразных ритуалов, празднеств, обрядов жизненного цикла и других мероприятий.

В традиционном индуистском социуме порядок жизни регулируется с помощью *дхармы* — универсального космо-социального принципа, который охватывает все стороны жизнедеятельности общества в целом и его членов в частности. Религиозное содержание *дхармы* выражается, в частности, в культовом почитании разнообразных божеств, выполнении освященных религией обычаев, а также в исполнении *санскар* — обрядов, которые маркируют ступени возрастающей социализации личности. В своем стремлении охватить *всех* людей, со *всеми* их поступками и устремлениями *дхарма* претендует на абсолютность. Функциональность *дхармы* воплощается в густой «сети» поведенческих предписаний. При внешней хаотичности (на взгляд стороннего наблюдателя) эта «сеть» имеет внутреннюю упорядоченность, она системна и целесообразна. Она есть своего рода энергетический комплекс вселенной и социума, поддерживающий все сущее в его готовности и способности быть как таковым и быть чем-то. В контексте индуистской *дхармы* человек имеет прогнозируемую, заранее спланированную, осмысленную жизнь, при этом смысл такой жизни вынесен за пределы текущей актуальности и наделен характером абсолютной неизменности.

Божества — важное звено *дхармы*: их именем в индуизме легитимизируются социальные практики. Большинство индуистских божеств амбивалентны по своей природе: в одних ситуациях они помогают укреплять общественную систему, в других — отчасти или целиком разрушают ее. В последнем случае на смену *дхарме* приходит иная сила — *антидхарма*, или *адхарма*. Именно *антидхарма* и есть воплощение всего неупорядоченного, хаотического, смертоносного, энтропийного, центробежного. На макрокосмическом уровне *антидхарма* означает нарушение «прямого» развертывания природных процессов или его замедление, регресс к ничто. На социальном (мезокосмическом) — это утрата четких сословных разграничений, хаотизация социального движения, угасание роли высоких ценностных ориентиров. На индивидуальном же (микрокосмическом) — это снижение личной ответственности за происходящее, уменьшение благочестия, веры, сострадания, развитие наклонностей к аморальности и жестокости. Вместе с тем сам факт наличия *антидхармы* не обязательно предполагает полного уничтожения *дхармы*. Последняя продолжает существовать и в период

господства антидхармы, хотя и в заметно ослабленной форме. Собственно, мы в состоянии говорить об антидхарме только в контексте дхармы, в смысле темной, негативной стороны дхармы. Известный мифологический мотив смены космических периодов (*юги*) является характерным примером того, как доминирование дхармы постепенно вытесняется «правлением» антидхармы.

Наиболее выпукло антидхарма сосредоточена в образе Кали — одной из самых интригующих индуистских богинь, происхождение верований в которую представляет собой сложную научную проблему. Определенно можно сказать то, что генезис культа Кали начался в аборигенных индийских племенах. Изображаясь в весьма зловещем облике, — бросаются в глаза такие ее черты, как высунутый язык, капающая изо рта кровь, ожерелье из человеческих черепов, «юбка» из отрубленных рук, танец на бездыханном теле ее супруга Шивы, — Кали уже с точки зрения иконографии кажется сугубо демоническим существом, едва ли не воплощением абсолютного зла. Она привносит в мир опасную нестабильность, дисгармонию и хаос, она внушает страх и трепет. Сама этимология ее имени указывает на то, что она представляет собой силу *времени* (а с нею и смерти) — неумолимого, вспорождающего и всепожирающего¹. Хаотичность Кали проявляется и тогда, когда она действует самостоятельно, и тогда, когда она ассоциируется с Шивой, усиливая в нем дикие, агрессивные черты². Хотя «официально» по своему статусу Кали относится к разряду положительных божеств, специализирующихся на войнах с демоническими ордами, уровень ее ярости по отношению к врагам даже в мифах далеко превышает уровень, необходимый для достижения победы над ними: она расправляется со злом с каким-то невероятным, диким ожесточением, подчас угрожая заодно разрушить и весь мир («Линга-пурана», гл. 1).

Возникает вопрос, как этот антидхармический по своей сути образ оказался органично интегрирован в жизнь социума³? По-видимому, есть несколько каналов такой интеграции. Первый из них — поддержка культа воинственных божеств на государствен-

¹ Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. Washington, 1946. P. 211.

² Kinsley D. Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Delhi, 1998. P. 119.

³ В данном случае мы намеренно отвлекаемся от функционирования образа Кали в конкретных регионах Индии.

ном уровне (со второй половины I тыс. н. э.), что было обусловлено, с одной стороны, поисками более эффективной магической защиты подвластных территорий, с другой же, проведением достаточно активной внешней политики. В этой связи такие далеко не миролюбивые персонажи, как Кали, воплощавшие необузданную властную силу, становились достаточно привлекательными образами, действовавшими в русле государственных интересов.

Второй канал — развитие собственно тантрических практик. Как известно, Кали — это популярнейшая тантрическая богиня. Вокруг ее культа сложилась школа *каликула* (или просто *кула*), т. е. «школа Кали», известная своими шокирующими индийскую общественность ритуальными практиками сексуального характера. Последователи кулы воспринимают Кали преимущественно в метафизическом ключе, трактуя ее образ как выражение полноты истины, высшей свободы и необусловленности, преодолевающий ограниченность и инертность социальных отношений. В этом смысле деструктивные черты образа Кали рассматриваются ими положительно, как борьба с негативными сторонами личности, прежде всего с фундаментальным неведением. Отталкивающий облик богини оказывается символом возвышенных категорий, воплощением высших устремлений тантрических адептов.

Третьим каналом следует считать массовое движение *бхакти*. Хотя бхакти в основном охватило культы вишнуизма, оно не оставило стороной и шактизм, а с ним и культ Кали. Сторонник Кали в данном случае — это мистически настроенный *бхакта*, относящийся к объекту своего поклонения с глубокой самоотверженной любовью. Наиболее яркими адептами такого рода можно считать бенгальского поэта Рампрасада Сена (XVIII в.) и выдающегося религиозного деятеля XIX в. Рамакришну, также жившего в Бенгалии. Почитатели Кали воспринимают себя как детей Богини-Матери, принимая ее во всей ее сложности и амбивалентности, видя в ней и добро, и зло. По контрасту с таким отношением к Кали массовое религиозное сознание, тяготеющее к упрощенным формам бхакти, значительно смягчает ее грозные и зловещие черты: вместо кровавой воительницы на передний план выходит милостивая подательница разнообразных посясторонних благ.

Парадоксальным образом Кали, воплощение антидхармы, оказывается не только разрушительницей, но и хранилищем устоев дхармы. Она вбирает в себя все то, что выносится за рамки соци-

альной системы или ретушируется ею — кровь, голод, смерть. Она тем самым становится своеобразным «санитаром» общественного организма, осуществляющим его санацию от нечистых аспектов жизни и тем самым позволяющим ему нормально функционировать. Воинственная антидхармичность Кали в трех обозначенных каналах интеграции преломляется по-разному. Во-первых, с точки зрения интересов идейного обоснования политики государства Кали становится персонификацией жестокой магической силы, ориентированной против возможных врагов государства. Во-вторых, в условиях «школьного» тантризма разрушительность образа Кали оказывается уничтожением негативных сторон личности, мешающих духовному развитию. Наконец, в-третьих, в контексте движения бхакти антидхармичность Кали воспринимается либо как неизбежная составляющая ее целокупного образа, либо (на уровне обыденного сознания) вообще отходит на задний план, смягчаясь ее более благоприятными внешними чертами.

Т. П. Селиванова

БРАХМАНЫ В КАШМИРСКИХ ХРОНИКАХ¹

Кашмир по сей день почитается как место паломничества и центр учености индусов. С древности здесь существовала традиция написания исторических хроник. Главная из них — «Раджатарангини» Калханы (XII в.)² основана на 11 более ранних источниках. Существуют еще три продолжения «Раджатарангини», созданные в XV и XVI вв.³

В домусульманском Кашмире главной религией был шиваизм. Он укреплялся в соперничестве с другими религиями. На раннем этапе он вобрал в себя местный культ нагов, а позже сосуществовал в течение нескольких веков с буддизмом, не вступая с ним в непримиримые противоречия. К VI–VII вв. Будда вошел в индуистский пантеон Кашмира как аватара Вишну. Возможно, что именно

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ №05-0101019а.

² Kalhana's Rajatarangini. Ed. by M. A. Stein. V. 1 (Sanskrit text). Bombay, 1892; V. 2 (English translation). Westminster, 1900. Ссылки на этот источник даны в тексте статьи в круглых скобках, первая цифра означает книгу-тарангу, вторая — шлоку.

³ The Rajatarangini of Jonaraja. Delhi, 1986.

в результате соперничества идеологий, особенно из-за проигрыша шиваитов в диспутах с буддистами, правители приглашали ученых брахманов из-за границы. В ранних хрониках есть неоднократные упоминания о том, что в стране появляются буддисты, и о том, что приглашаются брахманы из других частей Индии. Калхана пересказывает легенды о йогической силе буддийских монахов, о подвижничестве брахманов и об их нечестивом поведении, которое вновь приводит к распространению буддизма. Выяснение истины в диспутах между представителями соперничавших религий, прежде всего, буддистов и шиваитов, было, по-видимому, широко распространено. При Джалауке, которого называют сыном Ашоки, но который, в отличие от Ашоки, борется с буддизмом, тоже ведутся диспуты. В них терпят поражение буддисты, «которые наводнили страну» (I. 112). Царь выслушал буддийскую проповедь, но не смирился с сильной позицией буддистов. Он переселяет в Кашмир из долины Ганга брахманов — знатоков дхармы (I. 117, 131–144). Диспуты упоминаются при царе Абхиманью, который приглашал в страну ученых. При нем «буддисты, которых поддерживал бодхисаттва Нагарджуна, получили превосходство в стране после победы в диспуте...» (I. 177–178).

Царь Михиракула (VI в.) хорошо известен в индийской истории как жестокий завоеватель, потерявший завоеванные земли в Северной Индии и захвативший кашмирский трон. Сначала о нем говорится как о диком разрушителе городов, храмов, монастырей всех конфессий, безжалостном истребителе всего живого. Но позже он становится фанатичным шиваитом и тоже приглашает брахманов из-за границы. Однако брахманы эти осуждаются Калханой как нечестивые, поскольку принимают дары от этого ужасного правителя: такие брахманы «худшие из дваждырожденных», «ведь дающий и принимающий очень сходны во вкусах» (I. 307–308). Хроники часто сообщают об уходе из Кашмира ученых и поэтов во время смут и их приглашении в стабильные времена с назначением им жалованья.

Чаще всего цари даруют брахманам земли — *аграхары* с целью приобретения религиозных заслуг и искупления грехов. Землевладения брахманов индуистских и буддийских храмов и монастырей упомянуты у Калханы более 80 раз, начиная с первых шлок. Сначала дарителями выступают только цари — все 15 случаев в первой книге, затем царицы, с VII в. — министры и другие богатые люди.

Сообщается о дарении «земель» или «земель с деревнями», однажды упоминается дарованный «богатый город вместе с деревнями». Кроме того, брахманы и храмовые советы получают другую собственность: от храмовой утвари и одежды до рыночных построек. Дарители делают вклады на содержание ими основанных религиозных учреждений. Если собственность отдается храму, то управление ею осуществляет храмовый совет. До новейшего времени в Кашмире существовала практика коллективного владения храмовыми доходами.

Традиционно считается, что сходные по условиям держания землевладения храмов, монастырей и брахманов даруются навечно и освобождаются от налогов и податей, но на практике часто такая собственность была неполной, частичной, т. к. часть доходов все-таки поступала от храма в казну. Об этом известно из сообщений об отмене какого-либо ограничения. Притеснения храмов могли выражаться в наклаывании налогов или требовании поставить носильщиков для армии и, особенно, в разграблении аграхар и храмов. Повинность по переноске грузов в Кашмире с его географическими условиями разоряла деревни, поскольку отвлекала крестьян от интенсивного сельскохозяйственного процесса. Кроме переноски грузов, существовали различные поборы, а иногда «системой налогов отбиралась собственность богов».

В мятежной политической истории Кашмира постоянно возникала необходимость добывать средства на ведение войн. Кроме того, в Кашмире постоянно ощущалась нехватка земли для вознаграждения за службу. Поэтому обычной практикой была конфискация всего того, что дарилось ранее. Отбирались земли, пастбища, утварь, бронзовые изображения богов. Брахманы исключительно упорно боролись против этого. Самым обычным приемом считалась протестная голодовка брахманов, к которой присоединялись другие верующие. Смерть брахмана в такой акции рассматривалась как его убийство, а грех за это падал на голову правителя. Поэтому голодовки оказывались исключительно эффективной мерой. При тотальном господстве брахманов в отправлении ритуалов прекращение этих функций во время голодовок приводило общество и самого царя в смятение. Испытывая давление брахманов, цари старались восстановить «связь с богами», выполнив требования брахманов. В правление Харши (XI в.) у храма Бхимакешава были отобраны храмовая утварь, серебро и прочие виды собственности. В

знак протеста члены *париишада* устроили голодовку, в результате которой «принудили царя даровать им в качестве компенсации освобождение от переноски грузов» (VII. 1080–1088).

В XII в. в Авантипуре брахманы устроили голодовку против главы налогового ведомства, который постоянно «увеличивал поборы и даже конфисковал пастбище священных коров» (VII. 2224, 2226).

В хронике Джонараджи есть подробное описание первого преследования брахманов мусульманскими правителями. Дело в том, что после 1339 г. правителями Кашмира были местные мусульмане. В 1389 г. произошли первые гонения на брахманов, которые начались с введения налогов на дваждырожденных. Затем запретили некоторые обряды и стали требовать, чтобы брахманы отказались от своей касты и своих занятий. Чтобы они не бежали из страны за границу, дороги были перекрыты. «Как рыбак мучает рыбу в запруженной реке, так и низкородные мучили дваждырожденных»⁴.

Из страха греха брахманы сжигали себя, травились и вешались, топились в водах и бросались в пропасти. Погибли тысячи, некоторым удалось бежать, они нищенствовали повсюду.

С X в. в хрониках упоминается обычай *сати* — самосожжение вдов на погребальном костре супруга. Его совершают как брахманки, так и кшатрийки, а иногда и женщины других сословий. Царица Дидда захотела совершить сати, главный министр быстро дал согласие на это, не разрешив этот обряд другим женам. Однако сати так никто и не совершил. Все это можно объяснить только тем, что данный обычай не глубоко укоренился в обществе и при всей своей публичности был по сути частным делом благочестивой вдовы.

Через полвека сати совершает вдова сына главного министра. Этот же обряд совершают вместе с ней отец и сын из племени кхашей, слуги покойного.

Вдова царя Ананты, устроив все дела, сопровождаемая стенаниями подданных и похоронной музыкой, тоже последовала за мужем на погребальный костер. За ней на костер взойшли двое придворных: носильщик паланкина и три служанки. Мать Ананты Гаджа тоже совершила обряд сати (VII. 461–481).

⁴ The Rajatarangini of Jonaraja. P. 66.

Иногда способ уйти из жизни через самосожжение выбирают брахманы, которых притесняют правители. Это могут быть даже их единоверцы.

В 1420 г. на троне оказался мусульманин Зайн-ул-Абидин, который «возродил забытые законы прежних царей». Джонараджа, автор хроники, всячески превозносит его за военные и политические успехи и говорит о его интересе к шаштрам. Этот царь хотел «положить конец порочным обычаям млеччхов», турушки (мусульмане) больше не притесняли брахманов. Царь покровительствовал брахманам и поощрял ученость, широко распространившуюся по Кашмиру. При дворе на важном посту был один буддист, несколько брахманов, и звездочет. Брахманы «поднялись до положенных им мест».

Царь вернул в страну золотую статую Будды, отобрав ее у яванов, дома брахманов в новом поселении освободил от налога. Он же построил еще один город с монастырями, которым была дарована земля для брахманов, свободная от налогов, построил странноприимные дома, одаривал отшельников одеждой, золотыми сосудами и серьгами. Сделки по продаже земли фиксировались новым чиновником на бересте, чтобы впредь их невозможно было отменить. Министры тоже строили монастыри и другие религиозные учреждения.

Явный интерес этого мусульманина к индуизму виден из сообщения о том, что он, хотя и не решался совершить жертвоприношение огню, все-таки слушал «Ниламата-пурану» и другие священные книги индусов, которые ему читали пандиты. Зайн-ул-Абидин был последним правителем, при котором брахманы занимали такое высокое положение.

Брахманы вовсе не были только жрецами. Они занимали различные должности — от правителя до простого воина. Еще у Калханы упоминается семейство Кака, занимавшее высокие военные посты. Особенность кашмирской армии состояла в том, что в ней видную роль играли брахманы. Авторы не раз восхваляют их военное искусство и храбрость в битвах (VIII. 1345, 2319–1330, 3018). Поэма рассказывает о том, что «прославленный храбростью брахман Ракка» жил в доме некоего землевладельца анграхи, «царь заметил его храбрость в бою, когда он был простым пехотинцем» и даровал ему пост главного министра (V. 424–425).

В заключение можно отметить, что представленный в кашмирских хрониках материал о брахманах не дает возможности всегда судить о них как о вершине социальной пирамиды, на что определенно указывают шастры. Положение брахманов действительно высокое, но временами экономические причины заставляют правителей предпринимать шаги против них, лишая их собственности, а иногда и средств существования. В этом случае решающими оказываются личностные качества участников конфликта. Однако бывают периоды, когда царю удается одолеть брахманов и подчинить их своей воле. Тогда подчиненное положение брахманов только отражает реальную картину.

А. С. Шевченко

ДУХОВНЫЙ ОПЫТ КАК ОСНОВА УЧЕНИЯ ДЖ. КРИШНАМУРТИ

Дж. Кришнамурти не является философом в привычном смысле слова. Он не изобретает новую систему, он исследует. Он не старается обосновывать, он описывает. Он не достигает понимания через объяснение того, что сказали другие. В своих размышлениях он никогда не ссылается на книги по философии или психологии. Все, что он знает, он знает непосредственно из собственного опыта. Целостное понимание происходящего и интуитивное восприятие «того, что есть» позволяли Кришнамурти на протяжении более пятидесяти лет вести беседы с людьми, исследуя разнообразные проявления их жизни. Источником учения индийского мыслителя можно считать только испытанный им духовный опыт.

Богатая внутренняя жизнь Кришнамурти впервые была обнародована в воспоминаниях М. Латьенс, первый том которых был опубликован в 1975 г. Долгое время духовный опыт Кришнамурти не был известен широкому кругу его слушателей, лишь в последние десятилетия своей жизни он начал рассказывать о нем близким друзьям. Он стал поощрять попытки других людей понять, кто он такой, однажды парадоксально заявив, что только со стороны можно увидеть, «что есть вода», поскольку «сама вода не может понять, почему она вода»¹. Он хотел, чтобы его внутренняя жизнь стала

¹ *Lutyens M. The life and death of Krishnamurti. Bramdean, 2003. P. 162.*

объектом исследования, и не возражал, когда другие спрашивали о пережитом им опыте. Однако Кришнамурти предупреждал, что источник его работы не может быть понят сознательным умом, хотя в то же время не стремился создать загадку вокруг себя и отвергал идею тайны: «Я чувствую, что мы ищем в чем-то недоступном для сознательного ума, но это не означает, что я делаю отсюда тайну. Есть что-то чрезвычайно обширное, невыразимое в словах. Я не делаю загадку из этого — это было бы глупой ребяческой уловкой. Создавать тайну из ничего было бы очень подлой и безжалостной вещью — это грязная уловка»².

Говоря о духовном опыте, он был очень сдержан в выражениях, старался никогда не сообщать много. Для Кришнамурти просто сказать собеседникам, во что он верит или во что, как он думает, нужно верить им, означало просто обесценить все то, о чем он говорит, ведь «определить вещь — значит сделать ее мертвой»³. Его сдержанность относительно рассуждений о внутренней жизни также поддерживалась его отказом продвигать себя как религиозного лидера. Это созвучно тому, что он заявляет в публичных беседах — об опасности следовать авторитетам в духовном плане.

Переживание внутреннего опыта начинается летом 1922 г., когда Кришнамурти было двадцать восемь лет. Именно тогда он впервые приехал в Калифорнию вместе с братом Нитьянандой (Нитьей). Вскоре после приезда Кришнамурти испытал интенсивное духовное переживание, связанное с полной трансформацией сознания и мучительными перестройками физического организма. Этот мистический опыт, длившийся три дня, Кришнамурти назвал «процессом», полностью изменившим ход его жизни. «Мужчина ремонтировал дорогу; этим мужчиной был я сам; кирка, которую держал он, держал я сам, — писал Кришнамурти своей наставнице миссис Безант, — каждый камень, который он разбивал, был частью меня самого; каждая нежная травинка была мной, равно как и дерево, росшее позади мужчины»⁴.

«Процесс» протекал очень напряженно. Вечером 17 августа у Кришнамурти появилась болезненная шишка на затылке. На следующее утро он был обнаружен мечущимся в своей постели. Его

² Ibid. P. 160.

³ Who brings the truth? By J. Krishnamurti. An address delivered at Eerde, the International Headquarters of the Order of the Star, August 2, 1927.

⁴ Jayakar P. Krishnamurti: a biography. San Francisco, 1986. P. 47.

пытались успокоить, но он только жаловался на сильную боль. Он не мог есть. Кришнамурти не обращался за консультацией к доктору, хотя переживал сильную физическую боль и страдания, как будто его тело «переделывалось». Так он провел весь день с небольшими периодами покоя, временно приходя в сознание. Мыслитель ни разу не усомнился, что вся эта боль была необходима, что этот опыт был подлинным. После относительно спокойной ночи все повторилось в более острой форме в течение всего следующего дня. Дальше ему становилось только хуже, он почти не мог контролировать дрожь в своем теле, приходил в сознание только на короткое время, продолжая разговаривать с людьми, которых не было рядом, чувствительно реагируя на малейший звук. «Процесс» достиг наивысшей точки вечером этого же дня. Сразу же после окончания ужина, писал в своем отчете Нитья, «весь дом вдруг наполнился ужасающей силой, а Кришна[мурти] казался одержимым»⁵. Он громко плакал, никто не осмеливался прикоснуться к нему, он жаловался на грязь вокруг. По его просьбе, все отправились на веранду, где он вскоре присоединился к ним, находясь подальше от всех и бессвязно бормоча. Затем он сел под перцовое дерево перед домом и спустя некоторое время начал распевать мантры. Эта сцена напомнила Нитье историю о просветлении Будды под священным деревом Бо. В эти дни, по словам Нитьи и самого Кришнамурти, ощущалось присутствие таинственных духовных сил, которых они определили как Учителей, незримо наблюдающих и заботящихся о правильном протекании «процесса».

Подобный мистический опыт описывает в своей книге «Шаманизм: архаические техники экстаза» М. Элиаде. «Одной из самых распространенных форм избирания будущего шамана была его встреча с божественным существом, которое, являясь ему во сне, во время болезни или при других обстоятельствах, сообщает, что он «избран», и склоняет его к тому, чтобы с этого момента он вел другой образ жизни. Кандидат подвергается операции, выполняемой полубожественными существами и состоящей в расчленении тела и обновлении внутренних органов и костей»⁶. Так проходит посвящение и у сибирских шаманов, и у австралийских знахарей. Чаще всего болезни, сны или экстазы сами по себе и составляют посвя-

⁵ *Lutyens M. Krishnamurti: the years of awakening. L. etc., 1984. P. 173.*

⁶ *Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. К., 1998. С. 79.*

щение, т. е. трансформируют обычного человека в шамана, который служит сакральному. Это удивительным образом схоже с тем, что происходило с Кришнамурти.

Но «процесс» не ограничился несколькими днями, напротив, он продолжался на протяжении всей жизни Кришнамурти. Примеры, подтверждающие длительность психофизического опыта, мы находим в «Записных книжках», дневнике, который мыслитель вел с июня 1961 г., где он разными способами описывает ощущения, испытываемые им во время «процесса». Кажется, будто Кришнамурти вел дневник только для того, чтобы записать свои впечатления, пока продолжался необыкновенный опыт. «Вечером оно было здесь: оно явилось внезапно, заполняя комнату, огромное ощущение красоты, силы и мягкости, — записал Кришнамурти 21 июня. — Ощущалось особое давление, боль была острее, больше в центре головы. Это продолжалось больше часа, несколько раз просыпался от интенсивности давления. Каждый раз был огромный расширяющийся экстаз; эта радость продолжалась»⁷. В это время Кришнамурти был полностью свободен от влияния теософии, а это означает, что «процесс» не являлся результатом теософской системы верований, как можно было предположить относительно опыта 1922 г. Кроме того, природа подобных переживаний качественно не изменилась в течение четырех десятилетий, даже более того, они были частями продолжающегося «процесса» изменений, как утверждал Кришнамурти в «Записных книжках».

«Процесс» этот был мощным физическим и духовным опытом, но какова была его природа? Объяснение, данное Нитьей, состояло в том, что «пробуждалась энергия кундалини Кришны, называемая змеиным огнем и располагающаяся у основания позвоночника»⁸. Ледбитер, один из теософских лидеров, возражал, отмечая, что «испытывал лишь некоторый дискомфорт при пробуждении собственной кундалини»⁹. Можно, однако, предположить, что крайняя степень «процесса» была соразмерна предназначенной уникальной роли Кришнамурти в мире. Во всяком случае, «процесс» слишком затянулся, чтобы принять объяснения о кундалини. Время от времени врачи делали предположения относительно природы этого

⁷ Кришнамурти Дж. Записные книжки. М., 1999. С. 12.

⁸ Lutyens M. Krishnamurti: the years of awakening. P. 181.

⁹ Ibid. P. 182.

явления, останавливаясь на мигрени, истерии, эпилепсии, шизофрении. Ни одно из них не подходит. Йогическим объяснением описанного опыта, возможно, было бы открытие третьего глаза, или *аджня-чакры*, означающее усиление самосознания и расширение умственных сил. Способ, каким развивалось учение мыслителя, мог бы, конечно, рассматриваться как свидетельство, поддерживающее подобное истолкование, но «процесс» не может быть достоверно объяснен таким образом. Кришнамурти переживал духовный опыт до самой смерти. Более того, можно увидеть близкую связь между «процессом» и изменением, требуемым мыслителем для создания нового человечества. Можно согласиться с мнением М. Латьенса, которая писала, что «случившееся с телом Кришны в последующие несколько лет позволило ему стать проводником какой-то высшей силы или энергии, которая явилась источником его учения»¹⁰.

Как мне кажется, духовное преобразование повлияло на его отход от Теософского общества и на формирование собственной философии. Кришнамурти становится живым воплощением собственного послания человечеству. Именно на основании пережитого опыта возникают основные положения учения индийского мыслителя — важность самопознания, освобождение ума от всевозможных условностей, необходимость полного изменения, свобода от авторитетов, интуитивное видение целостности жизни. Он увидел, что есть только одна вещь, которую он должен делать в этой жизни — помочь полному преобразованию других людей, и он пытался ее реализовывать. Своему ближайшему другу леди Эмили Кришнамурти написал: «Я собираюсь помочь всему миру подняться немного выше, чем они есть»¹¹. В этих словах он устанавливает фундаментальную цель, которой будут посвящены все его беседы и книги на протяжении следующих пятидесяти лет.

¹⁰ Ibid. P. 184.

¹¹ Ibid. P. 185.

РИТУАЛ РАДЖАСУЯ КАК ИСТОЧНИК ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Анализ ритуала *раджасуи* может дать богатый материал относительно ведийских представлений о легитимации царской власти. В Древней Индии *sopra rituale* раджасуи, по выражению И. К. Хистермана, не представлял собой особого вида жертвоприношения и не был обставлен с тем великолепием, которое неизменно сопровождало ритуал *ашвамедхи* (жертвоприношение коня), по праву считавшегося «королем среди жертвоприношений»¹.

В момент совершения раджасуи царь считался не владыкой, а рядовым жертвователем (яджамана), на котором было сосредоточено все внимание. Однако такой непривычный статус для повелителя страны вовсе не умалял его монаршее достоинство: ритуал был наполнен идеей государственности.

Раджасуя как ритуал посвящения на царство представлял собой повторяющийся ежегодно обряд космического возрождения, напоминающий индийские сезонные празднества. Основными действующими лицами ритуала были сам жертвователю (легитимизируемый правитель), являвшийся объектом ритуала, *адхварью*, руководивший священнодействием, и его ассистенты, среди которых были *пурохита*, домашний жрец правителя, и люди из его ближайшего окружения царя: министр, казначей, колесничий, и т. д. Адресатами ритуала в раджасуе выступали как «основные» божества ведийского пантеона (Брахма, Вишну, Шива; Праджапати-творец вселенной), так и обитатели небесных сфер (Индра, Агни, Митра и Варуна), а также обезличенные Небеса и Земля, укрепляющие порядок. Посредством раджасуи, где фигура царя занимала центральное место, осуществлялось ежегодное обновление вселенной. Тем самым устанавливалась некая взаимосвязь между посвящением на царство и космогонией, носившая циклический характер, поэтому и ритуал воцарения должен был происходить периодически.

Абхишека, обряд окропления священными водами, являлся центральным моментом ритуала царского посвящения, где жертвователю (царю) отождествляется с Праджапати, верховным богом,

¹ См.: Heesterman J. C. The Ancient Indian Royal Consecration. Amsterdam, 1957.

сотворившим вселенную. Финальной частью обряда абхишека было «перерождение» жертвователя-царя в новом качестве как правителя вселенной².

Брахманы, руководящие ритуалом и провозглашающие царя полноправным властелином, объявляют его брахманом *par excellence*. Согласно ведийской традиции, брахман — это «матка государственности, поэтому брахман при церемонии раджасуя сидит подле кшатрия. Поэтому, хотя правитель может достигать самого высокого положения, в конце концов, он опирается на брахмана, свою матку»³. Таким образом, если бы правитель решил притеснять жреческое сословие и урезать привилегии брахманов, он бы непосредственным образом вредил самому себе.

Церемонии посвящения предшествовал ряд подготовительных действий, каждое из которых имело глубокий религиозный смысл⁴. Царственный жертвователь сперва облачался в особые одежды. Ведийские источники упоминают разное число одежд. В «Тайттирия-брахмане» и «Тайттирия-самхите» упоминаются два вида этих одеяний: *ушниша* (обычно определяется как тюрбан) и *тарпья*, одеяние, сделанное из определенного растительного материала. В «Катьяяна-шраута-сутре» в качестве материала для тарпьи упоминается шелк. В «Баудхаяна-шраута-сутре» ушниша описывается как пояс и носится вокруг талии поверх одежд⁵. Описанная в «Катьяяна-шраута-сутре» (XV. 5. 12) ушниша представляет собой сложный головной убор, концы которого завязывались на теле его носителя, или же он мог быть обмотан вокруг талии.

Во время облачения в тот или иной вид одежд произносилась определенная формула, раскрывавшая их значение. Так, тарпья объявлялась «плацентой», а тюрбан (или же пояс) — «маткой» царской власти⁶.

В текстах «Атхарваведы» и «Чхандогья-упанишады» приводится иное число сакральных одежд, наделенных особыми смыслами⁷. Так, например, тарпья, льняная одежда, покрытая тонким слоем масла, действительно является «плацентой», «внутренней обо-

² См.: Heesterman J. C. Op. cit. P. 66.

³ Ibid.

⁴ См.: Senart É. Essai sur la Légende du Buddha. P., 1882. P. 56.

⁵ См.: Heesterman J. C. Op. cit. P. 91–92.

⁶ См.: Heesterman J. C. Op. cit. P. 91–92.

⁷ См.: Senart É. Op. cit. P. 56–57.

лочкой», амнионом кшатры, царской власти. Пандва, одежда из красной шерсти, символизирует «внешнюю оболочку» «зародыша»-кшатры. Примечательно, что «матку» представляет некое мантио, одеваемое на жертвователя поверх остальных одежд, а ушниша, тюрбан, символизирует пуповину. Такая интерпретация сакральных элементов одежды жертвователя раджасуи представляется наиболее корректной.

Целью облачения была подготовка жертвователя к рождению в новом качестве. Уподобление жертвователя зародышу, из которого рождается новый правитель, соотносится с сюжетом о «золотом яйце Брахмы», из которого возникает мир.

Затем жертвователь совершал ритуальное омовение, умащал глаза и тело. Омовение представляло собой очищение, совершаемое с помощью 101 пучка травы *дарбха*. Согласно «Тайттирия-брахмане» (I. 7. 6. 4–5), 101 пучок дарбхи символизирует 100 жизненных сил человека. Сам жертвователь является сто первым, заключая в себе 100 жизненных сил и тем самым оказываясь совершенным посредством очищения.

На следующем этапе подготовки жертвователь вкушает творог, плоды дерева удумбара и молодой пророщенный ячмень. В некоторых источниках упоминается также мед. Вкушение творога как часть сакральной церемонии, вероятно, призвано было обеспечить достаток и хорошее развитие коров — священных животных индийцев. Удумбара, один из видов фигового дерева, выступала как символ плодородия и изобилия. Молодой пророщенный ячмень символизировал новый урожай зерновых, имевших большое значение в жизни индийцев. Мед же часто выступал наравне с сомой как символический эквивалент амриты, «напитка бессмертия», с помощью которого боги подкрепляют свои силы. Испробовав ритуальный мед, жертвователь приобретал, согласно ведийской традиции, бессмертие и становился подобен богам. За вкушением следовало провозглашение особых сакральных формул — *мантр (аведана)*. Под руководством адхварью жертвователь произносит «формулы», призывающие Агни, Индру, Пушана, Митру и Варуну, Небеса и Землю, укреплявших порядок. Эти боги должны были помочь претенденту на престол обрести верховное правление над всем миром. Считалось, что аведаны (а также божества, вызывавшиеся с их помощью) были причиной наделения жертвователя божественными качествами, которыми обладают перечисленные в мантрах боги.

Далее адхварью вручал претенденту лук и стрелы, символизирувавшие лук Шивы и небесные стрелы, упавшие к ногам новорожденного Притху.

После окончания подготовительных обрядов адхварью направлял жертвователя на символическое завоевание мира, что выражалось в совершении последних шагов в пяти направлениях.

Посредством этого ритуала жертвователь достигал апогея завоевания: после обретения частей света он достигал небес, кроме того, он покорял времена года: правитель получал магический дар управлять силами природы. Здесь наблюдается символизм чисел: все выражается в числе пять; вселенная делится на четыре части с пятым центром, высшая часть (зенит), которая охватывает все.

Непосредственно при церемонии окропления священной водой жертвователь стоял, обратившись лицом на восток, воздев руки, а стоявшие вокруг него строго по четырем основным направлениям другие участники ритуала окропляли претендента на трон священной водой.

Жрец, первым совершавший окропление и, следовательно, первым произносивший мантру, впервые за все время ритуала называл жертвователя по имени вместо «этот» или «тот». Очевидно, на этом пункте основная часть ритуала была завершена; рождению нового правителя уже ничто не угрожало, и завеса тайны, висевшая доселе над его именем, могла быть снята.

Далее следовали так называемые «три шага Вишну»: адхварью побуждал жертвователя совершить три шага на тигриной шкуре, произнося мантру 'viṣṇor'(KŚs. XV. 6. 9).

Местом, где рождался новый правитель, являлся трон — пуп и матка государства. Трон устанавливался жрецом, руководившим ритуалом. Далее адхварью набрасывал на трон покрывало. Удерживая жертвователя за руки, жрец усаживал его на трон. Сидящего уже на троне жертвователя адхварью касался рукой груди рядом с сердцем. Все эти действия сопровождалось соответствующими мантрами.

Восседа уже на троне, царь получал от жреца священный меч — «ваджру Индры». Этот меч являлся символом контроля над животворящими силами мироздания. Царь провозглашался силой, выполняющей и объединяющей вселенную.

Трон символизировал центр земли, откуда происходят четыре направления, разделяющие мир на части света. Трон находился на

возвышении, отчего можно предположить, что он соотносился с горой Меру. В ведийской традиции трон также может быть рассмотрен как источник и «хранилище» мировых вод, из которого через всю вселенную проходит живительная влага⁸.

Подводя итог анализу раджасуи, следует сказать, что она, по-видимому, являлась неким «собираательным» ритуалом, вмещавшим в себя различные царские обряды, обладавшие достаточной самостоятельностью. Наиболее характерный признак царского посвящения — это совершение «сакральных шагов» (трех, четырех, пяти), символизирующее завоевание вселенной (трех миров: подземного, земного и небесного; четырех стран света и небесной сферы в случае с четырьмя и пятью шагами).

Обряд инициации правителя призван был в символической форме воспроизвести космическую драму возникновения, развития и гибели вселенной. В центре сакральной территории совершаемого ритуала, осознававшейся как идеальная модель мироздания — жертвователь, царь, ради которого процесс космического генезиса «был приведен в движение» брахманами. Таким образом, целый мир был сосредоточен в фигуре венценосного жертвователя.

Осознавая посредством ритуальной символики свою идентичность со всем миром, жертвователь символически повторял циклический ритм вселенной в ряде ритуальных умираний и рождений, снова и снова проходя состояние «эмбриона», чтобы возродиться для «следующей» жизни. Последовательные стадии раджасуи представляли собой повторение космических рождений.

S. Layek

MERITORIOUS RELIGIOUS CONTENTION PRODUCES EXCELLENT PHILOSOPHICAL LITERATURE

India is multi-cultural seat in Asia. It has multi-religious sects. Amongst all, the Baudddha religion, acquired international status although it was originated from Hinduism and became antagonistic to it. From the 1st century A. D. we find a controversy about the acceptance and non-acceptance of godhood between the Buddhist logician and the

⁸ См.: *Heesterman J. C.* Op. cit. P. 149–150.

Hindu school of Indian philosophical thought. The followers of Buddha admit Vedas except the violence of animal sacrifice. They also oppose the Vedas as these are not the utterances of god. So, the strong religious belief of the Hindus received set back from them. The present paper delimits its scope to the present topic under discussion.

The very contention started from the period of the «Nyāya-sūtras» whose composer was Akṣapāda Gautama (1st century A. D.) and extended further upto the time of Śāntarākṣita (10th century A. D.). Let us look back to the historical and logical development as envisaged by the different scholar at different time. The concept of god was implemented in the mind of Hindus from the dawn of civilisation. The «Ṛgveda» itself says the “god is one and named variously by the learned scholars”. The same notion was reiterated in the Nirukta, one of the famous Vedāṅgas. It opines “there are three gods”. It also resolved that due to the celestial attributes one and the same god is worshipped in three different names. The Purāṇas too repeat the same view. Hence, the concept of henotheism and polytheism was started from the Vedic period itself.

Indian philosophical schools were originated to safeguard the Vedas and Vedic Aryan Culture. In the Nyāya-Vaiśeṣika school the influence of «Śvetāśvatara upaniṣad» is seen. The lord Śiva became the one and only god whose nature is bereft of erosion (*akṣara*). In the «Nyāya-sūtras» the god is conceived as the creator of this universe. While dealing with the topic of re-birth and re-death (*pretyabhāva*), one of the prameya-padārthas, we find to accept god as the cause for all sorts of creation bestowing result as per the merit and demerit of the being. It also says-without any action on the part of a being result does never arise. An action is, therefore, expectant (*sāpekṣa*) and result is action-oriented. Vātsyāyana (6th century A.D.), the commentator of the sūtras, says god possesses eight qualities and without any effort he can create which is otherwise known as desire (*samkalpa*). The vaiśeṣikas, on the other hand, opine atoms are the material cause for of all sorts of creation. They are inert. They require one sentient being for execution. The god is such sentient being. Uddyotakara (7th century A. D.) the Vārtikakāra goes a step forward and says a potter makes a pot through a chain of actions. God does the same thing for the creation of this universe. But we do not observe any vibration since he is not having limited size (*mūrta*). Nyāya theorists accept two types of action, one is the referent of root- meaning and the other one is throwing upward movement (*utkṣepaṇādi*) etc. Vācaspati Miśra (8th century A. D.) supported the same

view. He says- consciousness, contemplation and effort — these three are the primary meaning of the verb (*kriyā*) and present in god. And hence, agentship of creation is exclusively in god and not anywhere else. Moreover living soul (*jīvātmā*) gets pleasure and pain being caused by their merit and demerit acquired in lifetime. But both creation and soul are inert and require others help to be actuated. God activates them in being. In comparison to god (*svatantra*) the *jīvātmā* is bonded (*baddha*). Due to his blessings only one might become liberated (*mukta*).

Dharmakīrti (7th century A.D.) too accepts the stand of the *naiyāyikas* regarding the state of agenthood of sentient being before creation. In the example of pot, the pot is a product (*sakṛtaka*) and is the locus (*pakṣa*) of action. He says this is an established fact. We need not infer it once again. If it is done that will be a repetition of the same. He further suggests in the creation of universe there is no doubt of probandum (*sādhya*). Because there is no “*śiṣādhayisā-virahaviśiṣṭa-siddhyabhāvarūpa-pakṣatā*.” If it is postulated god is omniscient and eternal that too gets nullified. According to the *naiyāyikas*, in creation a thing, which was absent earlier, comes into existence only after production. So, the very production is caused by an agent. Moreover, any production requires the prior knowledge of the same entity and perception of the producer. Productions like earth and mountain are not caused by any person and hence, keeping both the productions in view we must postulate an agent who is eternal and omniscient at the same time, i. e. none but god. The Buddhist logicians, in turn, opine that in the example of pot, the pot-maker has a physical form but the creator of this universe does not have any physique. An agent, in the form of omniscience is probandum (*sādhya*), the physique becomes the proban (*hetu*) and the pot-maker is the example (*dṛṣṭānta*). Here occurs the absence of invariable concomitance in between proban and probandum since god does not have physique. The fallacy of discrepancy (*anaikāntika*) raises its ugly head. Prajñākara-gupta labels such fallacy as inconclusive reasoning (*asiddha*). He says a knowledgeable person can make a pot out of his necessity but in the absence of purpose if one does that we have to postulate double form of god.

The second contingency arises, if one (*naiyāyikas*) is to accept omniscience of god and little knowledge of human being the mutual dependency has to be accepted between the two- all-agenthood (*sarvakartṛtva*) and omniscience (*sarvajñatva*). Because of the incentive of god a person does whatever he likes. On the contrary, god does not

expect others help. Dharmakīrti says in reality the creation of earth etc. is a matter of doubt although inference establishes it having parts (*sāvayava*). An inferential sentence, that possibly formed the earth, sprout etc., would be treated as a product of an action since these are having parts. Who-so-ever has parts may be treated as product e.g. pot, etc. In case of mountain and ocean no one is creator simply because there is no direct experience of these creations. So, no creator can be accepted here. On the other hand, we can postulate the creator of a pot by way of agreement and disagreement. We can sometimes fix up the agentship by way of inference. But reason like productivity (*kāryatva hetu*) cannot prove god as an instrumental of creation. Again, the shape of a thing reminds us of its universality (*jāti*). If the naiyayikas are to accept god on the basis of verbal testimony (*āptavākya*) that too gets nullified on the ground of the usage of words depends purely upon the intention of the speaker. Without intention we cannot arrive at a concrete meaning where words are polysemous. Otherwise argument goes against convention.

Kalyāna Rakṣit (10th century A. D.) says everything cannot be created by god, simply because the result of each action is different than that of the others. Hence, we have to accept separate godhead, which is not possible. That too, for every result different causes are admitted. Again, if you are to postulate prior-knowledge of an entity to be produced, the thesis god is the cause for creation (*Īśvarakāraṇatāvāda*) looses its ground. Because, oppose to that per- your notion, god can never be the container of false-knowledge. Had it been the case all advices of the shastric literature would go wrong.

If you are to accept god as the creator due to its omnipresent nature many things may be produced at certain point of time at different places. Because he is not delimited by any means claim the Buddhist logicians. Moreover, the god of the nyāya theorist is imperishable. He is eternal like sky. It is not associated with any attributes like ability (*śakti*). Hence, god is not created by any means (*nirhetuka*) like hare-horn and formlessness (*svarupahāni*) is the fallacy.

Udayana (10th century A. D.), in reply says that if we are to admit god as creator of the world we must think in the line what was the purpose of such creation. If it is purposeless, the universe is nothing but the knowledge of dream. Again, if he is to create thing as per the merit and demerit then he does not have any difference with a general creator and would also require materials for production. Agent should always have a corporal body. God should also possess the same. And he cannot

have supernatural status being equal with a man. This logic would suffice to uproot the ground of his omniscience. If he is created his perishability has to be admitted. Again had he himself been the creator he would not have created bad things like sorrow and pain.

If we are to admit the Vedantins view that the god is in the form of only true knowledge (*satya-jñāna-rūpa*) that is not tenable, because there was a void before creation. So, no knowledge was possible at that juncture.

The another reason, knowledge is having object (*saviṣayaka*) and needs to be present before its generation.

Vacaspati Misra says god gets transformed into universal entities like pots etc. having shapes. This is called *pariṇāmavāda* of Sāṃkhya theorist. Vedāntins approach argues it is nothing but *vivartavāda*. In case of *vivartavāda* the number and quality of the cause get changed. In the *pariṇāmavāda* both remain equal. The whole universe of ours is a transformation of god and due to our nescience we observe him in various forms and names. Though the status of 'Brahma' is existent, conscious and happy (*sat-cit-ānanda*) still, in production it appeared only "sat", "cit" and "ānanda" remain absent. We get reflection (*pratibimba*) of one and the same in various entities.

Śāntarakṣita (10th century A.D.) says if you naiyāyikas are to accept god is the producer of all things, the latter would be produced at random, at a time and without any sequence. Accepting the sequence in activities of a sentient being and absence of sequence in god's activities we are to posit a total chaos. Therefore, the eternality of knowledge, which is believed to be the property of god, is not tenable. And to nullify the eternality and establish non-eternality the author per excellence has accepted the natural process (*svabhāvavāda*) of creation. As it happens when a pot maker makes a pot through series of actions. Had there been no sequence required, the composite pot out of cluster of atoms would not have come into existence.

Udayanācārya in his arguments pointed out three aspects of god and showed the utility of these in the fabrication of this universe

1. He is the creator of this universe.

2. He is the giver of result to the *jīva* (creature) as per his merit and demerit.

3. At the beginning of creation he advises through Vedas.

Some such propositions would be thoroughly discussed in the paper with evidential proofs from philosophical texts.

М. В. Анашина

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ В РАННЕЙ КИТАЙСКОЙ ЙОГАЧАРЕ

Ранняя йогачара представлена в Китае двумя направлениями — учениями *дилунь* и *шэлунь*, существовавшими в VI–VII вв. Позднее концепция сознания, разработанная представителями этих учений, получила свое дальнейшее развитие в школах хуаянь, фасян, а позднее чань. Школами (*цзун*) учения *дилунь* и *шэлунь* считаться не могут, поскольку в них так и не возникло института патриаршества и соответствующей линии передачи Дхармы (*фа*).

Учение *дилунь* основано на «Дашабхумика-сутра-шастре» («Ши ди цзин лунь», сокр. «Ди лунь», «Шастра на сутру о десяти землях») Васубандху (IV–V вв.), которая представляет собой комментарий к 22-й главе «Аватамсака-сутры» («Хуаянь цзинь») в переводе Буддхабхадры. В свою очередь, «Дашабхумика-сутра» некогда была самостоятельным текстом, включенным приблизительно в III в. в состав «Аватамсака-сутры». В сутре рассматриваются десять ступеней, ведущих к достижению состояния Будды. В 1–4 гг. эры Юн-пин (508–512) эпохи Северная Вэй (386–534), т. е. в 508–511 гг., она была переведена на китайский язык. Перевод состоит из двенадцати *цзюаней* (свитков) и насчитывает десять глав (земель). В подзаголовке шастры переводчиком назван выходец из Северной Индии Бодхиручи (Путилючжи), однако во введении к ней также упоминаются Ратнамати (Лэзнамоти) из Центральной Индии и Буддхашанта (Фотошаньдо). Ратнамати упоминается в качестве переводчика этой шастры и в других источниках. Это объясняется тем, что в процессе работы у переводчиков возникли разногласия, в результате чего первоначально были сделаны три перевода, объединенные позже в один (по-видимому, это сделал ученик Ратнамати Хуэйгуан, который также написал комментарий к этой шастре).

С момента своего возникновения учение дилунь раскололось на два направления — северное и южное. Традиция объясняет это разногласиями в толковании учения «Дашабхумика-сутра-шастры», возникшими между Бодхиручи и Ратнамати. Северное направление возглавил Бодхиручи, южное — Ратнамати.

Среди учеников Ратнамати наиболее известным был упоминавшийся выше Хуэйгуан. Он известен также как автор комментария к «Винае в четырех частях» («Сы фэнь люй»), комментариев к «Аватамсака-сутре», «Махапаринирвана-сутре», «Вималакирти-нирдеша-сутре», «Дашабхумика-сутре» и др. Среди многочисленных учеников Хуэйгуана самым известным был Фашан, ставший во главе южного направления. Его перу принадлежат «Рассуждения о природе Будды» («Фо син лунь»), «Смысл шастры десяти земель с комментариями» («Ши ди лунь и шу»), «Очерк о смысле махаяны» («Да шэн и чжан»), «Записи о сутрах» («Чжун цзин лу») и другие сочинения. Ученик Фашана Хуэйюань из монастыря Цзиньин-сы оставил подробные описания религиозно-философской доктрины южного направления ди лунь, истории буддизма Северных и Южных династий. В начале эпохи Тан южное направление дилунь вошло в состав школы хуаянь.

Северное направление дилунь по численности своих представителей уступало южному. Из учеников Бодхиручи наиболее известным был Даочун, много сделавший для распространения учения «Дашабхумика-сутра-шастры». Близость доктрин северного направления дилунь и шэлунь привела к слиянию этих учений. В дальнейшем они вошли в состав школы фсян-вэйши.

Корпус текстов, который изучался и комментировался в ди лунь, был весьма обширным. Помимо самой «Дашабхумика-сутра-шастры», изучались и другие важнейшие сочинения йогачары — «Махаяна-сампариграха-шастра» Асанги, «Махаяна-санграха-бхашья» («Комментарий к махаяна-сампариграха-шастре») Васубандху, а также «Ланкаватара-сутра», «Нирвана-сутра» и др. Разделение дилунь на северное и южное направления предопределило их доктринальные различия. Прежде всего это коснулось концепции сознания, а именно, трактовки алая-виджняны и числа сознаний. Южная школа насчитывала всего восемь сознаний, последнее из которых, алая, сознание-хранилищница, считалось чистым сознанием (*цзин ши*). Дхармовая природа алая-виджняны (*алие ши фа син*) является истинной реальностью природы будды. Северная

школа сверх восьми сознаний выделяла еще одно — девятое, *амала-виджняну* (*амоло ши*). Алая-виджняна рассматривалась в качестве ложного сознания (*ван ши*); амала-виджняна считалась подлинным (*чжэнь*), чистым (*цзин*) сознанием.

Учение шэлунь базируется на «Махаяна-сампариграха-шастре» («Собрание шастр махаяны», «Компендиум махаяны», «Шэ дашэн лунь», сокр. «Шэ лунь»). Традиционно автором этого произведения считается Асанга (IV в.), основатель индо-буддийской махаянской школы йогачара (*виджнянавада*). Васубандху составил комментарий — «Разъяснения компендиума махаяны» («Шэ дашэн лунь ши»). Аналогичный комментарий был составлен также Асвабхавой. В Китае эти тексты переводились несколько раз. Первый перевод «Шастры» в два цзюаня был выполнен Буддхашантой (V–VI вв.) в последние годы эпохи Северная Вэй (386–534). Поскольку он не включал в себя комментирующих текстов Васубандху и Асвабхавы, то смысл учения остался непонятым и оно не получило широкого распространения. В эпоху Чэнь (557–589) Парамартха (499–569) вместе со своими учениками перевел оба текста — «Шаштру» в трех цзюанях (перевод насчитывает столько свитков) и «Разъяснения» Васубандху в пятнадцати цзюанях. Следующий перевод был выполнен уже в эпоху Тан (618–907) Сюань-цзаном и включал в себя один перевод «Шастры» в трех цзюанях и два комментария: Васубандху и Асвабхавы. Кроме того, в китайской Трипитаке существует перевод текста Васубандху, выполненный Упагуптой в эпоху Суй. Сохранился также перевод «Шастры» на тибетский язык, близкий к переводу Сюань-цзана.

Интересно отметить, что все переводчики «Шастры» ссылаются на не существующий ныне текст «Махаяна-абхидхарма-сутры» («Дашэн апитань цзин», «Сутра высшего учения махаяны»). Сюань-цзан в своем переводе «Шастры» отмечал, что текст «Шастры» разъясняет главу под названием «Махаяна-сампариграха» («Шэ дашэн пинь», «Глава о компендиуме махаяны»); в переводах Буддхашанты, Парамартхи и тибетском варианте говорится, что «Шаштра» разъясняет всю сутру.

В шаштре в сжатом виде изложено учение махаяны в интерпретации йогачары. «Махаяна-сампариграха-шаштра» позиционируется как махаянское абхидхармическое учение; сама махаяна объявляется подлинным учением Будды, превосходящим учение хинаяны, поскольку содержит в себе десять «превосходных свойств», кото-

рые вынесены в названия глав: (1) превосходное свойство базовой опоры; (2) превосходное свойство адекватного познания; (3) превосходное свойство адекватного познания вхождения; (4) превосходное свойство вхождения в причины и следствия; (5) превосходное свойство вхождения в причины и следствия для совершенствования различий; (6) превосходное свойство опоры на учение об обетах; (7) превосходное свойство опоры на учение о сознании; (8) превосходное свойство опоры на учение о мудрости; (9) превосходное свойство опоры на учение о следствии безмолвного угасания (нирвана); (10) превосходное свойство постижения различий.

Согласно учению шастры, базовая опора — это алая-виджняна (сознание-сокровищница), которая содержит в себе все «рожденные и нечистые дхармы» и формирует представление о собственном «я» и окружающем мире. Она отождествляется с *адана-виджняной* (*атона ши*, фундаментальное, базовое сознание), психикой (*читта*), которое «поддерживает все наделенные материальностью корни (*индрии* — шесть воспринимающих способностей, органов)», «воспринимает явления и крепко ухватывается за них». Под «адекватным познанием» понимается «адекватное познания вхождения», познание «трех видов собственной природы» — опора на «природу иного», на «природу различий», на «природу истинно-сущего». Шесть парамит (даяния, терпения, соблюдения обетов, усердия, созерцания, мудрости) объясняют «свойство вхождения в причины и следствия», десять ступеней бодхисаттв — «свойство вхождения в причины и следствия для совершенствования различий». Далее рассматриваются «благие обеты, заповеди и запреты» бодхисаттв, различные виды сосредоточения, лишенная ментального конструирования мудрость, и нирвана. Большое внимание уделяется концепции Трех тел Будды (*трикая*).

Основателем учения шэлунь в Китае считается Парамартха, последователь учения йогачары. Одновременно с «Шэ дашэн лунь» он перевел также «Абхидхармакоша-бхашью» («Апидамо цзюйшэ ши лунь», сокр. «Цзюй шэ лунь», «Сокровищница высшего учения с автокомментарием», Васубандху) в 22 цзюаня, текст, который также широко изучался последователями шэлунь. Среди учеников Парамартхи наибольшую роль в распространении учения сыграли Хуэйкай, Фатай, Цаопи, Даони, Чжицзяо и др. Благодаря их деятельности, учение широко распространилось на Юге. Так, Фатай распространял учение в Цзянькане (совр. пров. Цзянсу, Нанкин),

его ученик Цзинсун — в Пэнчэне (совр. пров. Цзянсу, Суйчжоу), Цаопи — в Цзянду (совр. пров. Цзянсу, Янчжоу). В 590 г. Даони прибыл в Чанъань, где начал активно проповедовать учение. Его ученик Даоюэ впоследствии основал учение *цзюйшэ лунь* — учение абхидхармы. Приблизительно в это же время суйский Вэнь-ди (581–605) пригласил Тань-цзяня в Чанъань читать лекции по «Махаяна-сампариграха-шастре». Вскоре после этого школа пришла в упадок. Новый этап в истории школы начался после выполненного Сюань-цзаном (VII в.) перевода «Шастры», считавшегося более совершенным, чем предыдущий. В основанной Сюань-цзаном школе фасян «Махаяна-сампариграха-шастра» стала одним из одиннадцати доктринальных текстов, но не основным.

Последователи учения шэ лунь составили к тексту «Сампариграха-шастры» многочисленные комментарии, развили отдельные положения учения. Была детально разработана имплицитно присутствующая в шастре концепция девятого сознания. Под ним также, как и в северном направлении дилунь, понималась амала-виджняна — чистое, незагрязненное сознание, которое содержится в алая-виджняне и является истинной таковостью (*бхутататхата, чжэнь жу*) природы Будды. Отсюда следовал вывод о наличии природы Будды во всех живых существах и их способности стать буддами.

Итак, согласно северному направлению дилунь и учению шэ лунь, сознание включает в себя девять составляющих: 1) сознание зрения (*янь ши*), 2) сознание слуха (*эр ши*), 3) сознание обоняния (*би ши*), 4) сознание вкуса (*шэ ши*), 5) сознание осязания (*шэнь ши*), 6) рассудок (*и ши*), 7) обобщающее сознание (*адана-виджняна*). 8) сознание-сокровищница (*алая-виджняна*), 9) чистое сознание (*амала-виджняна*). Поскольку алая-виджняна двойственна, т. е. содержит в себе как чистые, так и омраченные элементы, то она не может считаться подлинным сознанием, сознанием будды. Уничтожение омраченности алая-виджняны приводит к уничтожению самой алаи и проявлению амала-виджняны. Амала-виджняна, в отличие от алая-виджняны, лишена двойственности загрязненного и чистого, представляя собой вечное (*чан*), непорочное (*цинцзин*), лишённое омрачений (*фаньнао*) сознание; она — основа святого пути (*шэн дао*), ведущего в нирвану.

ПРАДЖНЯ КАК ИНТУИЦИЯ В УЧЕНИИ Д. Т. СУДЗУКИ

Для Д. Т. Судзуки дзэн-буддизм, как и буддизм в целом, представляет доктрину просветления: просветление (яп. *сатори*) — смысл и суть буддийского учения, и это тот «опыт-переживание, который составляет фундамент буддийской философии»¹. Абсолютным синонимом, как для просветления, так и для самого дзэн у Судзуки выступает одно из базовых понятий буддийской философии — *праджня*. По его мнению, праджня есть центральное понятие, конституирующее дзэн-буддизм и определяющее сущность буддийской философии². Судзуки полагает, что после Шестого чаньского патриарха, в чьем учении утверждается принцип тождественности дхьяны и праджни, внешняя этимологическая связь «дзэн» с «дхьяной» заменяется внутренней сущностью дзэн как праджни³.

Концепция праджни — «трансцендентальной мудрости» или «интуитивного знания» — в разных ее аспектах раскрывается практически во всех основных работах Судзуки. Здесь мы хотим обратиться к анализу праджни как *интуиции*, так как праджня в его учении — это прежде всего *интуитивный акт*, которому присуще определенное ноэтическое качество.

Итак, праджня — это интуиция, но совершенно специфическая, она отличается как от чувственной, так и интеллектуальной форм интуиции, которые принадлежат объективирующей форме мышления, противопоставляющей друг другу субъект и объект. Судзуки называет ее «живой» или «экзистенциальной»⁴ и предлагает классифицировать как *праджня-интуицию*⁵.

Абсолютное отсутствие субъект-объектной дихотомии — это ключевая характеристика праджня-интуиции: в ней трансцендируется дуализм в любой его форме, «во всех его тонкостях и допущениях».

¹ Suzuki D. T. *Mysticism Christian and Buddhist*. N. Y., 1957. P. 37.

² Suzuki D. T. *Zen: a Reply to Hu Shih* // *Philosophy East and West*. 1953. Vol. 3, no. 1. P. 32, 34; Suzuki D. T. *Studies in Zen*. N. Y., 1955. P. 107.

³ Zen: A Reply to Hu Shih. P. 27, 45.

⁴ Судзуки Д. Т. Основы Дзэн-буддизма / Д. Т. Судзуки // Буддизм. Четыре благодородные истины. М.; Харьков, 1999. С. 378.

⁵ *Studies in Zen*. P. 89.

ниях»⁶, в том числе и дуализм бытия и небытия⁷. В этом праджня, в широком смысле как *сознание*, контрастирует с *виджняной* — «обычным» рационализирующим сознанием человека. Виджняна — аналитическое, концептуализирующее, дискурсивное, дисктинктивное и дискриминирующее сознание, сфера дифференцирования, дихотомии и дуализма, относительности и объективации.

Праджня-интуиция — это интуиция *синтетическая* и *интегрирующая*, ибо праджня — это «фундаментальный нозетический принцип, делающий возможным синтетическое постижение целого», самосознание целого, «постижение единства в наивысшей возможной мере». Это единство не есть концептуальная аккумуляция индивидов-частей, а конкретное и неделимое всеобъемлющее целое, схватываемое в едином моментальном видении⁸. Это единство — не абстракция от множественности виджняны, а конкретное единство единства и множественности. Поэтому Судзуки называет фразу «Все в Едином, Единое во Всем» выражением абсолютной праджня-интуиции⁹.

Каждый отдельный факт опыта в праджня-интуиции соотносится с тотальностью всех вещей, и таким образом впервые обретает свое истинное значение. Поэтому она выступает также как *аксиологически* определяющий принцип, придающий смысл, полноту значимости и саму жизненность индивидам. В ней «все в целом обретает ценность, и каждая часть становится значимой и пульсирует в ритме самой жизни»¹⁰. Праджня, следовательно, может пониматься как *мудрость* в смысле «проникновения чувства ценности в жизнь, в любое чувствование вещей» (Н. Гартман).

Праджня-интуиция — *предметно-необусловленный акт*; у нее нет предопределенного, концептуально устойчивого объекта постижения, как то: «истина», «реальность», «божественное» или «абсолютное». Праджня-интуиция имеет дело с немедленной и ближайшей в своей доступности конкретностью — предметом, явлением, процессом, вне зависимости от его ничтожности или величия — от палки до Вселенной. Праджня-интуиция абсолютно *не опосредована*, прежде всего, понятийно: удаление всех концептуальных по-

⁶ Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. Часть первая. СПб., 2002. С. 180.

⁷ Suzuki D. T. What is Zen? N. Y., 1972. P. 106.

⁸ Studies in Zen. P. 85, 86, 122-124.

⁹ Suzuki D. T. The Awakening of Zen. Boston, 1987. P. 51.

¹⁰ Studies in Zen. P. 122.

средников есть, по Судзуки, дзэнский эпистемологический императив¹¹.

Праджня-интуиция принципиально *динамична* или *деятельна*, что выражается в схватывании «действующего посреди действия, он (действующий) не вынуждается к остановке своего действия, чтобы быть увиденным как действующий»¹². Праджня схватывает самое деятельность объекта, объект как процесс, и в этом схватывание она сама есть *действие*¹³.

Праджня-интуиция — акт *когнитивный*, в нем обретается *знание*, но знание особого рода. Поскольку знание в общем смысле возможно как отношение между субъектом и объектом, то Судзуки различает два «сущностно несоизмеримых» его типа: первое — знание опосредованное, относительное, дискриминирующее, это знание *о* реальности. Второе — знание абсолютное или трансцендентальное, оно приходит от самой реальности как таковой. Это знание Судзуки называет неведаяющим ведением — *unknown* или *unknowable knowledge* (пользуемся для перевода терминологией С. Л. Франка). Оно называется *неведаяющим*, потому что оно есть результат внутреннего опыта, в котором *нет* разделения на познающего и познаваемое. Но это — *знание*, и оно абсолютно и представляет собой то знание, «которое субъект имеет о самом себе без всякого посредника между собой и своим знанием»¹⁴. Таким образом, сущность этого знания раскрывается в решении кардинальной для Судзуки проблемы самопознания.

Как познающий субъект может познать объект, которым сам и является? Когда «Я» в «Я есмь» и «Я» в «Я знаю», это *разные* «я», и между ними есть разрыв. Именно этот разрыв, по Судзуки, есть причина всех проблем человека¹⁵. Этот разрыв означает объективацию, проявление виджняна-сознания, а «самость не может быть понята, когда она объективируется», «все, что является предметом объективации, тем самым ограничивает себя и навсегда перестает быть собой»¹⁶. Трансцендирование сферы объективации, постиже-

¹¹ Судзуки Д. Т. Дзэн и японская культура. СПб., 2003. С. 405.

¹² *Mysticism...* P. 40.

¹³ *Studies in Zen.* P. 82, 100.

¹⁴ *Zen: A Reply to Hu Shih.* P. 28, 33.

¹⁵ *Living by Zen.* P. 119.

¹⁶ *Suzuki D. T. Zen and Pragmatism. A Reply (Comment and Discussion)* // *Philosophy East and West.* 1954. Vol. 4, no. 2, July. P. 168.

ние самости доступно исключительно праджня-интуиции, ибо только праджня есть «то око, которое способно развернуться вовнутрь и увидеть себя»¹⁷. Праджня-интуиция переносит туда, где «я есмь то, что я есмь», — в сферу, называемую Судзуки «чистой» или «абсолютной субъективностью»¹⁸. Чистая субъективность означает, что постигающий «я знаю» и постигаемое «я есмь» абсолютно тождественны, и только теперь человек имеет действительное право сказать «Я есмь», ибо, зная себя, он *стал* собой, и только теперь он в действительности — *личность*¹⁹. Таким образом, трансцендентальное знание — это лично реализованное знание-состояние.

Добавим, что Судзуки всегда подчеркивает: праджня-интуиция как экзистенциальный акт предельного самосознания есть *акт воли*²⁰, поэтому она может характеризоваться как *персонологически актуализирующая волевая интуиция*.

В праджня-интуиции преодолевается дихотомия направленности вовне-вовнутрь, поэтому ее *персонологичность* подчеркивается еще одним, крайне важным моментом, раскрываемым тогда, когда познавательный вектор направлен «вовне». Здесь обнаруживается, что праджня-интуиция не есть *индивидуальная* интуиция: видение в ней только тогда является подлинным, когда оно *взаимно*, обоюдно. «Когда мы видим, к примеру, цветок, не только мы должны видеть его, но и цветок должен также видеть нас, иначе это не настоящее видение. Видение — это в действительности мое видение цветка и видение цветком меня. Когда это видение взаимно, тогда видение — настоящее»²¹. Судзуки подчеркивает, что речь идет не об анимизации, цветок не одушевляется путем проецирования на него душевного состояния субъекта. «Цветок сам по себе есть живое, и как живое, он видит меня. ...Когда мое видение становится видением цветка, тогда имеет место подлинное общение и действительное отождествление цветка со мной, субъекта и объекта»²².

Полагаем возможным сделать вывод о том, что постигаемое в праджня-интуиции сущее не есть солиптическое продолжение, расширение единственного субъекта. Самосознание здесь не безли-

¹⁷ Studies in Zen. P. 120.

¹⁸ Zen and Pragmatism... P. 168.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Studies in Zen. P. 55.

²¹ The Awakening of Zen. P. 23.

²² Ibid.

кое и невятное состояние, в котором деперсонализированное Я постигает добъективизированное Другое. Мир чистой субъективности — это мир, в котором преодолена объективация, то есть нет объектов, как противостоящей нам чуждой враждебной реальности, а есть со-бытие *субъектов* в беспредельной инклюзивности, это мир, в котором все во мне, а я — во всем. «Горы — действительно горы, когда они ассимилируются в моем бытии, а я поглощаюсь в них»²³. Это поглощение не есть аннигиляция, горы не исчезают во мне, напротив, только теперь, перестав быть объектами («горы — это не горы») в чистой субъективности постигается чистая объективность — таковость: «горы есть горы», и «я есмь я», и мы видим и *встречаем* друг друга. Это мир кэгоновского беспрепятственного взаимопроникновения, взаимовключенности и взаимораскрытия, мир, в котором все имманентно всему.

Наконец, праджня-интуицию можно определить также как *интуицию философскую*: она есть точка исхождения философских построений, созидательное начало философского учения. Сама буддийская философия «основывается на самой фундаментальной, до-рациональной *праджня*-интуиции» и есть «система саморазворачивающейся и само-отождествляющейся праджни»²⁴.

Философский статус праджня-интуиции подчеркивается ее *метафизическим* аспектом. «*Праджня* есть сама конечная реальность, а *праджня*-интуиция — это осознание ею самой себя», пишет Судзуки, уточняя, что реальность есть праджня в «эпистемологической интерпретации», в метафизической же она есть пустота (шуньята), поэтому праджня должна пониматься как шуньята, пришедшая к самосознанию»²⁵.

Подводя итог, приведем те общие характеристики праджня-интуиции, которые дает ей Судзуки. Праджня-интуиция не приобретаема, но первозданна; не выводима, не рациональна, не опосредована, а является прямой, непосредственной; не аналитична, а синтетична; не когнитивна, а символична; не означает, а выражает; не абстрактна, но конкретна; не процессуальна, не целесообразна, но фактуальна и предельна, конечна и нередуцируема; не вечно аппроксимативна, но бесконечно инклюзивна»²⁶.

²³ Studies in Zen. P. 187.

²⁴ Ibid. P. 106, 113.

²⁵ Ibid. P. 100–101.

²⁶ Zen: A Reply to Hu Shih. P. 34.

В буддийской философии и философствовании *просветление* выступает в статусе центральной методологической трансценден- талии — как фундаментальный опыт-переживание, метасобытие, исток дискурса и его цель. Мы полагаем, что, исходя из особенно- стей праджня-интуиции, праджня как понятие в учении Судзуки в целом может быть определена как *гносеологический аспект* этой трансценден- талии.

С. В. Дмитриев

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ КОМПАРАТИВНОГО АНАЛИЗА БУДДИЙСКОЙ И СУФИЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Данное исследование ставит своей целью рассмотреть несколько ключевых, по мнению автора, моментов антропологических представлений двух религиозных традиций: буддизма и мистиче- ского ислама — суфизма. Поскольку охват всего психологического наследия этих традиций или даже его части в рамках объема данно- го исследования невозможен, мы не станем сопоставлять все пред- ставления о человеке, содержащиеся в текстах этих традиций. Пе- ред нами также не стоит задача выявления исторических тенденций в развитии буддийской и суфийской психологии. Оставив это поле для дальнейших исследований, мы ограничимся выделением и со- поставлением основных терминов, концепций и моделей личности в антропологии этих религиозных учений, а также некоторых след- ствий метафизического характера.

Методология нашего исследования может быть применена к любым религиозным учениям. Впрочем, выбор автора нельзя на- звать случайным — взяты две традиции, оказавшие колоссальное влияние на жизнь и мировоззрение миллионов людей, имеющие независимое происхождение и мало контактировавшие друг с дру- гом в ходе истории. Одна из них, исламский мистицизм, относится к авраамическим религиям, и, таким образом, отчасти репрезенти- рует именно «западное» мировидение, определяющим моментом которого является монотеизм. Буддизм, напротив, при всей зыбко- сти понятия «восток», относится к «религиям востока», являя со- бой, в лице махаяны, различные вариации положительного и отри-

цательного абсолютизма, или космотеизма (термины К. С. Мурти и Г. Дюмулена). При этих противоположных подходах к пониманию Абсолюта и буддизм, и суфизм являются традициями мистическими, поощряющими психопрактику, что во многом объясняет сходство целого ряда моментов в их антропологических взглядах.

Терминология буддийской антропологии. Центральное понятие брахманистской антропологии — *Атман*, имевшее различные значения в разных школах индийской мысли, использовалось в учении Будды как синоним эмпирической личности, ядра индивидуума, обладающего при этом субстанциональным бытием. Реальность такого естества Истинносуший отрицал, объясняя его иллюзорными представлениями о бессущностном потоке простейших психофизических квантов — *дхарм*, обуславливающих взаимное происхождение согласно *пратитья-самутпаде* — двенадцатичленному закону взаимозависимого происхождения. Дхармы делятся на пять модальностей — *скандх*. Исчерпание потока дхарм, угасание дхармического конструирования и ведет к конечной цели Восьмеричного Благородного пути — *нирване*. По мере становления буддийской традиции философствования — *абхидхармы*, возникает дискуссия о рамках употребления понятия *пудгала*, или эмпирической личности. *Самматти*, формально не отрицавшие анатмаваду, считали, что понимание человека как личности и как конгломерата дхарм — одинаково допустимые модели, ни одна из которых не является при этом конечной истиной. Последователи *сарвастивады*, напротив, минимизировали допустимые рамки использования этого термина, а саутрантики, лишив поток дхарм существования во времени, фактически вывели понятие личности за рамки дискурса. *Мадхьямака* настаивает на иллюзорности всякой описательной парадигмы, описывая подлинную реальность как Пустоту — *шунью*, или, в положительных терминах, как *Невыразимое То*. Махаянская категория *алая-виджняны* имеет, по крайней мере, три значения. 1) В «Ланкаватара-сутре» и у Ашвагхоши это синоним *Таковости*, раскрывающей себя в индивидуальные потоки; 2) согласно Асанге — глубинное сознание, охватывающее уровни психики — пять чувственных сознаний, *mano-виджняну* — интеллект, и *манас* — разум, причину самотождественности, иллюзии атмана; 3) согласно выводам поздней йогачары — лишний, пустой термин. Парамартха был автором категории *амала-виджняны*, близкой к раннемахаянскому пониманию алая-виджняны.

Терминология суфийской антропологии. Основные категории суфийской психологии: *таб* — материальная природа, *нафс* — душа, индивидуальность, «я»; *калб* — «сердце», высшая и простая индивидуальность, *рух* — дух, пространство единства и любви; *сирр* (или *хафи*) — глубинное сознание, область высшего знания и глубочайшего созерцания; *сирр-и сир* (или *ахфа*) — Сокровенное Сознание, где «существует только Бог» — уровень, где в свете абсолютно-сущего растворяется все индивидуальное, как не имеющее подлинного существования. В отличие от буддийской модели скандх, в которой невозможно говорить о большей или меньшей субстанциальности компонентов, каждое из естеств суфийской модели потенциально содержится в следующем, одновременно с тем являя вершину его возможного развития. Так, успокоенный, «рациональный» нафс (*нафс-и натики*) является сердцем — калб, которое, в свою очередь, полностью обратившись к единству, становится руахом — духом, — универсальным, ангельским сознанием, «жемчугом в раковине сердца», позволяющем видеть Единое во множественном. Дух, достигший своей глубины, обращается в сирр, и пребывает в *шохуд* — созерцании Аллаха. Когда индивидуальное окончательно растворяется (*фана*) в Боге, сирр становится ахфа и отныне всецело пребывает в единстве с Аллахом (*бака*).

Иллюзорность эго в буддийской и суфийской психологии. Сравнивая буддийскую анатмаваду с суфийским учением о нафсе, нельзя не заметить, что обе традиции в качестве причины экзистенциального страдания выделяют неведение человека относительно несубстанциональности его личности. Йогачара выделяет четыре аффекта, причиной которых является ошибочная рефлексия манаса: идею «я», неведение относительно «я», восторг по поводу «своего» существования, и привязанность к «себе».

Нафс, в понимании суфиев — источник страстей, непостоянства, лжи и бахвальства, он побуждает то к одному, то к другому чувственному объекту. В этом и кроется его вред — ведь, согласно суфийской метафизике, всякая индивидуальность лишена самобытия, и поэтому вера в нее — *ширк*, идолопоклонство, считает «я» средоточием подобных представлений. «Нафс — это идол. Засматриваться на него — идолопоклонство, тогда как размышлять о нем — богослужение» (Абу Бакр Васити). Вторая часть фразы станет ясна, когда мы вспомним, что даже нафс содержит в себе потенцию ахфа,

а значит, и присутствие Аллаха. «Тот, кто знает свой нафс — знает своего Господа» — гласит один из хадисов Пророка.

Сущностное единство эмпирической личности, бессущностной в своей индивидуальности, с невыразимым Абсолютом — общий лейтмотив как суфизма, так и буддизма махаяны с его учением о Дхармакае и сансаре как иллюзорном аспекте нирваны.

При этом обоснование такого отношения между индивидуальным и Абсолютным в буддизме и суфийском исламе различается. Если для суфия всякая отдельность несубстанциональна, поскольку есть только одна субстанция — Бог, то для буддиста сама «природа будды» является той Таковостью, которая открывается в пустоте — шунье, то есть небытию каких бы то ни было субстанций. Это можно определить как метафизику положительного и метафизику отрицательного Абсолютизма, противоположными способами выражающие сходную интуицию.

Уровни истины как следствие проекции антропологии на метафизику. Подобное соотнесение индивидуального и абсолютного требует двухуровневого языка описания: логического — для множеств, и сокровенного — для Единого. В буддийской традиции учение о двух истинах формируется вместе с махаяной: «Есть две истины, а именно условная (относительная) истина и предельная (абсолютная) истина». В исламе сходная концепция — *вахдат аш-шухуд* возникает в учении Ахмада Фаруки Сирхинди: «Или мы можем свидетельствовать о множестве вещей, среди которых нет Аллаха, или об Аллахе, кроме которого ничего нет». Она появилась достаточно поздно, в XVII в., и ее возникновение является не столько следствием развития учения Ибн Араби о единстве Бытия (*вахдат аль-вуджуд*), сколько реакцией на это учение.

Напротив, учение о двух истинах в махаяне, опирающееся на цикл сутр праджняпарамиты, следует считать сформировавшимся раньше, нежели учение о Дхармакае, которое продолжало свое развитие в сутрах «Ланкаватара» и «Аватамсака». Несмотря на попытку йогачары заменить два уровня истины на три, мы не имеем оснований считать это учение в чем-либо противоречащим Дхармакае и традиции виджнянавады.

В отличие от «учения о двух истинах», *вахдат аш-шухуд* служит отнюдь не оправданию дискурса (что имеет место в буддизме), а своеобразной апологией креационизма (буддизму чуждого) от некоторых возможных выводов из *вахдат аль-вуджуд*. Она оставля-

ет место материи, не-подлинному, но и не-пустому бытию, творимому Аллахом, который является источником этого относительного бытия. Относительное, по мнению Сирхинди, не сливается, а лишь полностью обращается к Абсолютному. Проекция такой модели на буддизм, где всякая индивидуация пуста, невозможна, в отличие от вахдат аль-вуджуд, если ее спроецировать на буддийский язык.

Учение о связующем звене между индивидуальным и бесконечным. В буддийской психологии мы можем выделить две таких категории. В учении «Ланкаватара-сутры» такой реальностью будет являться манас. Он связывает бесконечную алая-виджняну с эмпирическим сознанием — мано-виджняной. Манас — это область, где универсальное сознание переживает само себя и «нисходит во множественность вещей». Этот процесс может быть обращен вспять. В учении йогачары уже сама алая-виджняна является таким звеном, бессущностным «руслom» потока сознания, но, в то же время, проекцией Таковости, или амала-виджняны.

В суфийской психологии способностью обращаться и к индивидуальному, и к Абсолютному, обладает сердце — калб, «град между единым и множественным». Это слово — однокоренное с глаголами «вращаться» и «памятовать». Сердце способно обратить созерцание человека от его нафса к ангельскому свету духа — руах. Положение между индивидуальным и Бесконечным и способность к волевому выбору в пользу одного из двух позволяет спроецировать калб на манас (по «Ланкаватаре», т. е. интуитивный ум) или на алая-виджняну йогачары. Вторая проекция выглядит более убедительно, если провести еще одну параллель — суфии сравнивают дух в сердце с жемчужиной в раковине. Образ жемчужины-мани (бодхи) в Лотоселоне (*гарбха*) — один из самых распространенных в буддизме. Если гарбхе соответствует алая-виджняна, то мани соответствуют сирр и ахфа. Другой исламский символ сердца — зеркало — также присутствует в буддизме — как образ «отражения без суждения». Символика «связующего звена», причем звена, не имеющего своей собственной сущности (зеркало отражает свет, распустившийся лотос являет жемчужину) оказывается на удивление сходной в буддийской и суфийской психологии. Однако и о полном тождестве манаса и калба говорить не следует. Для калба рациональность — *'акль* — это лишь один из уровней, соответствующий развитию личности до состояния рациональной души — нафс-и натика, что не является пределом его возможностей. Высшие уровни развития калба сопряжены с интуи-

тивным постижением и разрушением идеи «Я», что делает объем этого понятия шире не только омраченного манаса в йогачаре и «Махаяна-сампариграха-шастре», но и интуитивного манаса в «Ланкаватаре» и «Махаяна-шрадхотпада-шастре», принимая на высших стадиях своего развития качества сирра, напоминающие скорее алая-виджняну. Впрочем, если помнить о стадияльно-эволюционной модели суфиев, то в проекции на статическую буддийскую модель это выглядит естественным.

Таким образом, при явном различии в понимании Высшей Реальности и несходной интерпретации онтологических уровней реальности, две великих традиции приходят к целому ряду общих моментов по вопросам устройства человека и его духовном пути. На метаязыке эти принципы звучали бы примерно так: «Индивидуальность человека, как и всякая другая индивидуальность, иллюзорна. Подлинная природа невыразима, и только Она и является подлинной сущностью человека, так как дает ему существование. Существует общечеловеческая форма сознания, ядро, способное обращать поток сознания в сторону частных феноменов или этой сокровенной Сущности. Обращение к последней, слияние с Ней через растождествление со своим иллюзорным эго ведет к высшей цели духовного пути». При всем вероучительном несхождении ислама и буддизма эта парадигма пронизывает мистику обеих традиций. Выявляя подобные модели, мы реализуем две важнейшие задачи: научную — исследуя феномен религии как таковой и общих принципов религиозного пути в «религиях спасения», и религиозно-социальную — способствуя развитию межрелигиозного диалога¹.

Ю. Ю. Завгородний

В. В. ЛЕСЕВИЧ И ЕГО ИНТЕРЕС К БУДДИЗМУ

Владимир Викторович Лесевич (1837–1905) — известный философ-позитивист и эмпириокритик, публицист, общественный деятель.

¹ Об опыте диалога ислама и буддизма на уровне языка и права см.: *Берзин А. Исламо-буддийский диалог // Терентьев А. А. Духовное родство. СПб., 1999.*

Философские энциклопедические издания, подготовленные в Советском Союзе, России, Украине и Польше, как правило, содержат отдельную статью, посвященную биобиблиографическим данным и взглядам В. В. Лесевича. Упомянуты он и в учебниках по истории русской и украинской философии, в работах, посвященных истории буддологии (буддийской или индийской философии) в России и Советском Союзе. В этих изданиях интерес Лесевича к буддизму если и упоминается, то вскользь, а названия его работ по буддизму или отсутствуют, или приведены не полностью.

В нашем докладе мы предлагаем рассмотреть интерес В. В. Лесевича к буддизму, который еще не был предметом специального научного анализа, выделив в нем четыре аспекта.

Список опубликованных работ В. В. Лесевича, посвященных буддизму

Нам удалось установить, что по указанной тематике В. В. Лесевичу принадлежит восемь авторских публикаций¹. Первая из них была опубликована в 1886 г., а последняя — в 1902 г. Т. е. интерес к буддизму у Лесевича существовал более пятнадцати лет, и прослеживается он в последние десятилетия жизни мыслителя. Первая статья, посвященная буддизму, «Буддийский нравственный тип», была опубликована, когда В. В. Лесевич отбывал последние годы в ссылке. Поэтому можно предположить, что его интерес к буддизму возник именно в ссылке (1879–1888), а, возможно, что ею в какой-то мере и был обусловлен. Объяснить более точно причину появления интереса В. В. Лесевича к буддизму пока не представляется возможным.

¹ 1) Буддийский нравственный тип // Северный вестник, 1886. Май, № 5. С. 41–77; 2) Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами // Русская мысль, 1887. № 8. С. 1–17; 3) Религиозная свобода по эдиктам царя Асоки Великого // Вопросы философии и психологии, 1889. Кн. 1. С. 163–188 (В несколько видоизмененном виде эта же статья под названием «Буддизм по эдиктам царя Ашоки Великого» была напечатана в: Арнольд Э. Свет Азии. СПб., 1893); 4) Где следует искать «настоящий буддизм»? // Вопросы философии и психологии, 1890. Кн. 3. С. 121–127; 5) Предисловие к первому изданию // Арнольд Э. Свет Азии. Пер. А. Анненской. Под ред. В. Лесевича. Изд. вт. илл. СПб., 1893. С. I–IV. (Перв. изд. — СПб., 1890); 6) Предисловие ко второму изданию // Там же. С. V–VII; 7) Буддизм на Цейлоне // Там же. С. 277–314; 8) Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. Одесса, 1902. 27 с.

Формы проявления интереса В. В. Лесевича к буддизму

Свой интерес к буддизму В. В. Лесевич проявлял в нескольких формах.

Прежде всего, в своих работах он исследует буддизм как религиозно-философский феномен (см. ниже). Также переводит буддийские тексты, используя имеющиеся переводы на французском и немецком языках. Занимается редакторской работой.

В журнале «Русская мысль» публикует «Буддийский катехизис» Г. Олькотта и статью Э. Арнольда «Цейлон и буддисты» (в переводе А. С. Петрункевич), отмечая при этом необходимость знакомства «с содержанием теософобуддийского учения, имеющего уже, по сведениям *Revue d'histoire des religions* (87, II), последователей в одной из европейских столиц и во многих отношениях весьма знаменательного для нашего времени»².

Он выступает с лекциями о буддизме, ведет просветительскую и благотворительную деятельность. Во вступлении к брошюре В. В. Лесевича «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами», которое подготовили издатели, мы находим убедительное подтверждение этих аспектов его деятельности, связанной с интересом к буддизму: «Статья «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами» была напечатана в «Одесских новостях», а гонорар пожертвован автором в пользу беднейших еврейских детей профессиональной школы, учрежденной М. И. Глазер. Доход с настоящего издания пожертвован автором для той же цели»³.

Известно, что Лесевич переписывался с цейлонскими буддистами. Об этом он упоминает в предисловии ко второму изданию поэмы Э. Арнольда «Свет Азии».

Отдельного внимания и пояснения заслуживает факт появления стихотворения с красноречивым названием «Пробуждение Сидартха» («Просвічення Сідартха») и емким эпиграфом: «Посвящаю памяти моего незабвенного друга, профессора В. Лесевича». Автором этих строк был украинский поэт и переводчик Петр Сильвестрович Карманский (1878–1956), активный участник известного литературного объединения «Молодая Муза», возникшего в Львове в 1907 г. Лесевич не только был знаком с Карманским, но и существенно повлиял на судьбу последнего. Именно благодаря усилиям

² Лесевич В. Новейшие движения в буддизме... С.17.

³ От издателей // Лесевич В. Буддийские легенды.... С. 3.

Лесевича Карманский оставляет семинарию и возможность стать греко-католическим священником, выбирая путь светского университетского образования.

О том, какое проявление и отклик находил интерес В. В. Лесевича к буддизму в российском обществе того времени и за его пределами, известно, к сожалению, еще крайне мало.

Особенности представления буддизма (подачи материала) в работах В. В. Лесевича

Вызывает интерес то, как В. В. Лесевич пытался представить материал о буддизме своему читателю. Обратимся к изданиям поэмы Э. Арнольда «Свет Азии», редактором которых и был Лесевич. Редакторские принципы изданий изложены в предисловиях. Из них видно, что редактор заботился о читателе и пытался учесть имеющиеся пожелания. К его главным стремлениям относились: «сохранение буддийского духа», равно как и доходчивое объяснение чуждых индийских реалий. Решению этих задач должно было помочь введение, которое состояло из двух разделов книги Г. Ле Бона «Цивилизации Индии», а также подстрочные примечания и приложение. Во втором издании приложение состояло из двух статей В. В. Лесевича: «Буддизм на Цейлоне» и «Буддизм по эдиктам царя Ашоки Великого».

Во втором издании появились и иллюстрации. Их появление было неслучайным. Таким образом, В. В. Лесевич пытался заполнить те «некоторые пробелы», на которые ему указывали «многие читатели первого издания поэмы». Иллюстрации должны были способствовать «живости и яркости тех образов, которые вызываются чтением поэмы Арнольда».

Особенно важной для Лесевича была связь давних фактов с современностью, или же наличие их в жизни как таковой. Поэтому он старается подобрать иллюстрации не только из известных ему изданий (напр., изображение Будды из французского перевода «Лалиты Вистары» Фуко), но и использует фотографии буддийских монахов и поклонников Будды, полученные «от одного из представителей цейлонской буддийской интеллигенции».

Такой детальный подход в представлении буддизма В. В. Лесевичем прослеживается и в других его работах. На наш взгляд, он

объясняется позитивистскими взглядами мыслителя, его пристальным вниманием к факту как таковому.

Особенности восприятия (осмысления) буддизма

В. В. Лесевичем

Одним из наиболее интересных, и вместе с тем сложных аспектов анализа интереса Лесевича к буддизму, выступает его осмысление древнеиндийского религиозно-философского учения.

Хотя В. В. Лесевич знал о разделении буддизма на «южный» и «северный», он в своих работах уделял внимание преимущественно буддизму времен Будды и южному буддизму (напр., современному состоянию буддизма на о. Цейлон). Этим, в частности, объясняется тот факт, что свои выводы Лесевич основывает на значительно усеченной источниковедческой базе, при этом распространяя их на весь буддизм. К тому же оказывается, что для Лесевича не только метафизика, но и мистицизм, и созерцание, и экстаз — явления одного порядка, которые не могут быть в принципе восприняты положительно.

К числу важных выводов, сделанных В. В. Лесевичем в его работах, следует отнести понимание им буддизма как полиморфного явления, состоящего из истории, догматики, метафизики и этики. При этом центральной составляющей буддизма он считал метафизику.

Хотя Лесевичу импонирует буддийский нравственный тип, с присущими ему чертами «благожелательности», «миролюбия», «безграничной веротерпимости», «осуждения войны», тем ни менее он не может принять буддизм полностью, ибо в самом главном буддизм расходится с мировоззрением мыслителя:

«Только жизнь иноческая признается с буддийской точки зрения путем, ведущим к искуплению; мирская же жизнь объявляется несовершенною, неудовлетворительною, не способною вывести человека к столь страстно жаждаемой им Нирваны. Полное отречение от мира становится руководительным правилом жизни; странствующий нищий — её высшим идеалом»⁴.

⁴ Лесевич В. Буддийский нравственный тип // Северный вестник. СПб., 1886. Май, № 5. С. 50.

На последних страницах статьи «Буддийский нравственный тип» философская критика В. В. Лесевичем буддизма достигает своего предела. Критикуются метафизические основания буддизма.

«Буддийская метафизика, как и всякая другая, хотя и импонирует непосвященным, представляет однако не более как переутонченную переработку того фазиса обыденного мышления, который обладает уже кое-какими наблюдениями и зачатками знания»⁵.

Он обращает внимание и на глубокое противоречие, существующее с самого начала в буддизме, когда Будда познал, условно говоря, целое («эзотерическое»), а ученикам сообщил только часть (или же «экзотерическое»).

Высказывая свое отношение к буддизму далее, Лесевич считает, что в современном ему мире наблюдается одинаковое «психическое вырождение» не только «буддийского отшельника», но и «взятого для сопоставления с ним европейца», однако только у последнего есть надежда на выздоровление.

«При всем том однакоже, психическое вырождение первого есть последнее слово его мировоззрения, естественный и неизбежный исход всего его уклада жизни, тогда как психические недуги второго, хотя и создали “наш нервный век”, являются однакоже только результатом роковых ошибок, гибельных недосмотров и печального уклонения от пути указываемого наукой»⁶.

Именно за наукой, считает В. В. Лесевич, будущее. А если буддизму наука неизвестна, то, как оказывается, он может лишиться будущего. Логическое же продолжение цепочки рассуждений может нас привести к своеобразной (изысканной) форме духовного и интеллектуального европоцентризма...

Как можно было увидеть, отношение Лесевича к буддизму неоднозначное. Хотя он и находил в буддизме привлекательные моменты, но они оказываются разрозненными фрагментами целостного учения. Буддизм был препарирован. Тем самым мы имеем пример позитивистской редукции, которая признает только имманентную реальность и пытается везде иметь дело именно с ней.

Но в интересе В. В. Лесевича к буддизму все-таки остается загадка, вопрос. Если он считал буддизм бесперспективным явлением, то зачем он столько усилий прилагал для его популяризации? Или

⁵ Там же. С. 73.

⁶ Там же. С. 76.

это была завуалированная критика, в силу того, что возникший в конце XIX в. интерес к буддизму в Европе, не в последнюю очередь благодаря усилиям теософов, воспринимался им как своего рода опасный конкурент позитивистски настроенному мышлению? Но в любом случае, обратившись к изучению буддизма, Лесевич оказался невольно «инфицированным» некоторой симпатией к нему.

В. В. Лесевич писал о буддизме в тот период, когда его философское осмысление в России уже было начато выдающимся мыслителем В. С. Соловьевым в 1870–1880-е годы в терминах «философии всеединства», труды же профессиональных буддологов О. О. Розенберга и Ф. И. Щербатского еще не были изданы. Предвосхитил В. В. Лесевич и мировоззренчески окрашенные труды А. И. Введенского, Д. В. Горохова, В. А. Кожевникова и др.

Дальнейшее обращение к творческому наследию В. В. Лесевича, посвященному буддизму, не только расширит сложившееся представление о взглядах известного мыслителя, но и позволит более рельефно изучить интеллектуальные процессы, которые происходили в Российской империи на рубеже XIX–XX вв.

Б. И. Загумёнов

ВЫБОР ТЕРМИНА (ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА)

Несмотря на большое богатство нашего языка, мыслящий человек нередко затрудняется найти термин, точно соответствующий его понятию... Изобретать новые слова — значит притязать на законодательство в языке, что редко увенчивается успехом. Прежде чем прибегнуть к этому крайнему средству, полезно обратиться к мертвым языкам и к языку науки, дабы поискать, нет ли в них такого понятия вместе с соответствующим ему термином...

И. Кант

Неупорядоченность терминологии, разноречивость... вызывают ненужные споры между авторами разных школ, а также между авторами и редакторами.

(современники)

0. Термин (лат. *terminus* — предел, граница) — это слово или сочетание слов, точно обозначающее определенное понятие в науке, технике, теологии и т. д.

А. Для обоснования выбора **буддийского термина** на русском языке необходимо (как минимум) учитывать:

1. Термин на санскрите, например, *авидья*, *клеша*. Следует исходить прежде всего из непосредственного значения санскритского слова-термина: ведь он был выбран в свое время не случайно. Это не означает, что прямой перевод с санскрита на русский всегда возможен (например, *авидья* = **неведение**, **незнание**), тем не менее, совершенно не учитывать этого — **неправомерно** (как в случае перевода «клеш» «аффектами» или «мешающими эмоциями»).

2. Термин на тибетском — соответственно *ma.rig.pa*; *nyon.mong.s*. Без знакомства с санскритом даже у знатоков тибетского возникают типичные неточности и ошибки, связанные, например, с незнанием того, как в тибетском передаются многочисленные санскритские префиксы.

3. Переводы термина в английских, немецких и т. д. текстах: *ignorance*; *afflictions*.

4. Эквиваленты данного термина, употребляемые в русских переводах разными переводчиками: *неведение*; *аффекты* и пр.

5. Точность, адекватность, однозначность термина. Это его существенные, необходимые признаки.

6. Краткость. Если есть краткое слово, то зачем брать длинное?

7. Красоту и оригинальность термина. Эти качества необязательны, но из двух вариантов, равных в остальном, почему бы не выбрать более оригинальный?

8. Благозвучность, отсутствие неприятных словесных ассоциаций.

9. Аргументы (автора термина) в пользу выбора данного слова в качестве термина и соответственно аргументы против других вариантов перевода.

10. Консультации и дискуссии с опытными коллегами по поводу данного выбора.

11. Зачастую термин невозможно перевести одним словом, но возможно довольно точно передать его двумя словами, соединенными в одно, например «цветоформа» (санскр. *rupa*) или двумя-тремя словами, написанными через дефис. Так непере译имый термин становится переводимым.

12. Это соединение двух и более слов в одно (т. е. образование сложных слов) имеет, впрочем, давнюю традицию и производится разными способами. Возьмем, например, выражение «предыстория протоиндоариев». Предыстория — это букв. «предварительная (т. е. предшествующая) история», а второе слово состоит даже из трех слов. Аббревиатуры (эсер, нацмен, КПСС) — это один из распространенных способов сведения двух и более слов к одному.

13. Вообще заметна стихийная тенденция языка к сокращению слов и словосочетаний, в особенности часто применяемых: например, вместо мобильный телефон — мобильник. Это есть проявление всеобщей тенденции к упрощению элементов любой деятельности, что ведет к большей ее эффективности. Как остроумно замечает К. Д. Ушинский, слова вообще суть сокращения, ведь каждое слово — результат колоссального опыта наблюдений, сравнений и т. д., который и обозначается этим словом, всего одним словом!

Б. Буддийские термины и специальная лексика вообще могут:

14. оставаться непереуевенными: *йога, клеши, лама*; если эти термины уже стали привычными, понятными и международными, то, видимо, лучше всего оставлять их без перевода (вопреки распространившейся моде переводить абсолютно всё, включая имена собственные, так что вместо Ишвара Кришны, основателя санххьи, получают Господа Черного);

15. быть заимствованными из английских переводов;

16. быть переводом на русский язык, т. е. быть чисто русскими словами; здесь существует опасность смешать обыденное значение слова с терминологическим его значением, или наоборот: придать терминологическое значение слову, которое в оригинале (на санскрите) имеет обычное значение, как случилось, например, со словом *атман* при переводе буддийских сутр сто лет назад (*атман* — это и термин, и просто местоимение).

17. Какое слово предпочтительнее взять на русском в качестве термина? Здесь кроме пунктов 5, 6, 7, 8 следует учитывать **укорененность** этого слова в языке, его **распространенность и принятость** (т. е. лучше взять слово широко распространенное и принятое). В этом отличие буддийских и вообще религиозных терминов от научных. Научный термин максимально незмоционален и обычно не имеет «родственников» в нашем языке. Религиозные же термины, поскольку они связаны с религиозной практикой, с духовной

жизнью, должны быть словами, глубоко коренящимся в практике языка и психике (абстрактной и конкретной). Тексты с такими терминами будут более эффективными.

Лучше всего, конечно, если терминологический смысл придается обычным словам нашего языка. «По мере возможности изложение следует вести на простом языке, избегая специальных терминов...» (О. Розенберг). К сожалению, именно «по возможности»: ведь часто речь идет о весьма специфических понятиях и реалиях, для которых у нас просто нет слов, так что приходится термины либо оставлять без перевода, либо придумывать новые слова.

В. Перевод терминов и столпотворение

18. Один из основных источников искажения термина при переводе — это перевод по звучанию, т. е. буквальный перевод. Очень часто переводчику кажется, что он знает то или иное слово, но в то же время представляет себе его неправильно. В этой связи следует напомнить о целом ряде «ложных друзей переводчика», т. е. о словах, происшедших от латинского или греческого слова и имеющих сходное звучание на всех европейских языках, но которые, перейдя в тот или иной язык, совершенно видоизменили свое значение. [Примеры]: *original* — не всегда «оригинальный», а часто «первоначальный»; *control* — не всегда «контроль», может быть и борьба с чем-нибудь, например, *flood control* — «борьба с наводнениями». *Elemental* — не элементарный, а «стихийный», *elements* — «стихии»¹.

19. (Ламентация). Увы, разноречием в переводе терминов просто ужасающий — множество разных школ и «школ» и даже отдельных переводчиков, из которых каждый гнет в свою сторону. Некоторые доходят до того, что вариант перевода тибетского или санскритского термина считают делом «вкуса переводчика»! Страсть-привязанность к «своему» перевешивает очевидную рациональность и необходимость единства. Увы, переводческий «тоталитаризм» древних тибетцев для нас недостижим. Хотя пытаться надо, и необходимость в каком-то международном органе переводчиков буддийских текстов назрела.

¹ Вопросы методики преподавания иностранных языков. М., 1958. С. 68–78.

«УЧЕНИЕ ДВУХ НОЧЕЙ» В БУДДИЗМЕ МАХАЯНЫ (НА ПРИМЕРЕ ЛАНКАВАТАРА-СУТРЫ)

Многие тысячи томов буддийской литературы написаны на разных индийских, центральноазиатских и дальневосточных языках, однако в религии буддизма никогда не существовало не только единого канона священных текстов, но и какого-либо текста, имеющего определяющее значение для уяснения основ учения. Зафиксированное в сутрах «слово Будды» не имеет единой инвариативной формы выражения, при этом смысловым стержнем проповедей основателя буддизма является Дхарма — одновременно и учение Будды, и его смысл. Эта особенность отразилась в текстовой деятельности буддистов, характеризующейся ярко выраженным инклюзивизмом: считается, что любой буддийский текст отражает какой-либо аспект Дхармы и в этом смысле является истинным. Принципиальная вариативность «слова Будды» привела к разработке различных уровней значения словесного выражения Дхармы, соотносящихся с определенными стадиями продвижения по буддийскому пути. Высшие стадии ассоциировались с апофатическим способом выражения или «карийским молчанием», в которых слова сведены к минимуму или полностью отброшены. Кроме того, само молчание Будды в ответ на обращенные к нему вопросы является важным для понимания смысла его проповедей и не может быть интерпретировано исключительно как нежелание обсуждать метафизические проблемы. Согласно буддийской традиции, любое общее утверждение Будды — часть ситуации, состоящей из пяти компонентов: говорящего (Будды), слушателей, места и времени произнесения и самого содержания. Соответственно, такие утверждения не могут рассматриваться как абстрактно-теоретические, воспринимающиеся вне привходящих условий. Это обстоятельство позволило А. В. Парибку предложить методологический подход к буддизму, в контексте которого весьма показательно так называемое «учение двух ночей» (в «Ланкаватара-сутре» эта доктрина не получает специального названия).

Суть этого учения сводится к тому, что Будда Шакьямуни за все время своей земной жизни, с ночи пробуждения и до ночи паринирваны, ничего не проповедовал и не произнес ни единого слова, пребывая погруженным в состояние глубокой медитации. Одна-

ко приходившие к нему люди имели возможность получить ответы на интересовавшие их вопросы (т. е. определенным образом воспринять «наставления»), поскольку само просветленное и подобное чистому зеркалу сознание Будды отражало эти вопросы и, воздействуя на сознание спрашивавших, указывало «ответы» на них. Все приходившие отличались друг от друга, представляя несхожие типы личностей, поэтому они получали самые разные «ответы» на свои вопросы. Полученные таким образом «ответы» Будды впоследствии оформились в виде сутр, на основе которых возникли разнообразные буддийские философские доктрины.

«Учению двух ночей», соотношению слов и истинной реальности посвящены несколько фрагментов «Ланкаватара-сутры» — одного из наиболее почитаемых текстов махаяны¹. Санскритский оригинал сутры впервые был издан Б. Нандзё в Киото в 1923 г., а несколько лет спустя Д. Т. Судзуки опубликовал исследование и английский перевод текста². В китайскую Трипитаку входят три перевода сутры, выполненные Гунабхадрой, Бодхиручи и Шикшанандой³. По мнению Д. Т. Судзуки, самым точным является перевод Шикшананды, хотя практически все китайские комментарии «Ланкаватара-сутры» основываются на версии Гунабхадры⁴.

Наиболее интересный для рассмотрения «учения двух ночей» фрагмент сутры в санскритском оригинале и в китайской версии Шикшананды находится в третьей главе текста («О непостоянстве»)⁵. В других китайских переводах сутры названия глав и структура текста несколько иные⁶. Ниже представлен перевод этого фрагмента по версии Шикшананды.

¹ Указания на многие другие буддийские тексты, в которых упоминается молчание (tūṣṇīmbhāva) Будды, даются в кн.: Rugg D. S. Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. L., 1989. P. 209–212.

² Suzuki D. T. Studies in the Lankavatara Sutra. L., 1930; Lankavatara Sutra: A Mahayana Text. Tr. for the first time from the original Sanskrit by D. T. Suzuki. L., 1932.

³ Лэн га а ба до ло бао цзин // Тайсё: синсю: дайдо:кё: (Великое собрание сутр, заново отредактированное [в годы] Тайсё). Т. 1–100. 2-е изд. Токио, 1960–1977 (далее — ТСД). Т. 16. № 670; Жу лэн га цзин // ТСД. Т. 16. № 671; Да шэн жу лэн га цзин // ТСД. Т. 16. № 672.

⁴ Suzuki D. T. Studies in the Lankavatara Sutra. P. 11.

⁵ См. также перевод Д. Т. Судзуки: Lankavatara Sutra. P. 123–125 (фр. № LXI).

⁶ Ср. этот же фрагмент в других китайских версиях сутры: Лэн га а ба до ло бао цзин. С. 498с — 499а; Жу лэн га цзин. С. 541с.

«В это время бодхисаттва-махасаттва⁷ Махамати⁸ снова спросил Будду: "Почитаемый в мирах⁹! Так было проповедано Почитаемым в мирах: "В одну из ночей я достиг наивысшего просветления и в одну из ночей вошел в нирвану¹⁰. За это время [я] не произнес ни одного слова, [я] не произнес и не произнесу [ни одного слова], поскольку молчание Будды и есть проповедь Будды¹¹". Почитаемый в мирах! На основании какого сокровенного смысла (*ми и*) так проповедано?"

Будда сказал: "Махамати! Так проповедано на основании двух сокровенных принципов (*ми фа*). И какие это принципы? Это принцип самоуверения¹² и принцип изначально существующего¹³. Что есть принцип самоуверения? Все то, что было постигнуто всеми буддами, есть и мое [собственное] постижение, которое не увеличивается и не уменьшается. В мудрости этого постижения полностью отбрасываются свойства выразимости в словах, отбрасываются свойства различия, отбрасываются свойства именования¹⁴. Что есть принцип изначально существующего? Исконная природа дхарм подобна золоту и другим [драгоценностям] на руднике. [Вне зависимости от того], появляется или не появляется Будда в [этом] мире, дхармы существуют, дхармы пребывают, так как дхармовый мир¹⁵ и природа дхарм¹⁶ всегда всецело и вечно существ-

⁷ Кит. *пу са мо хэ са* — «бодхисаттва, [обладающий] великой сущностью» — бодхисаттва, далеко продвинувшийся в прохождении пятидесяти двух ступеней пятиэтапного пути бодхисаттв.

⁸ Кит. *да хуэй* — собеседник Будды и главный из бодхисаттв в *Ланкаватара-сутре*.

⁹ Кит. *ши цзюнь* — один из десяти эпитетов Будды.

¹⁰ Здесь имеются в виду ночь просветления и ночь паринирваны Будды.

¹¹ В китайском тексте: *бу шо ши фо шо*. В переводе Д. Т. Судзуки: «not-speaking is the Buddha's speaking».

¹² Кит. *цзы чжэн фа* (в переводе Гунабхадры: *цзы дэ фа*; у Бодхиручи: *цзы шэнь нэй чжэн фа*); санскр. *pratyātmadharmatā*. Иероглиф *чжэн* имеет значения «удостоверять» и «реализовывать», «достигать». Санскритское слово *pratyātmadharmatā* однозначно указывает, что речь идет о природе или сущности Будды, а не о чем-то им достигнутом (ср., однако, перевод Д. Т. Судзуки: «the truth of self-realisation»). Здесь имеется в виду, что Будда рассматривает свою собственную природу пробужденного существа как сущность всех будд и состояния пробужденности.

¹³ Кит. *бэнь чжэ фа*; санскр. *paūrāṇasthitidharmatā*.

¹⁴ Один из фрагментов «Махаяна-шраддхотпада-шастры» почти дословно совпадает с этими строками «Ланкаватара-сутры». См.: Да шэн ци синь лунь // ТСД. Т. 32. № 1666. С. 576а, ст. 10–12.

¹⁵ Кит. *фа цзе*; санскр. *dharmadhātu* — универсум как единое целое.

вуют. Махамати! Вот, например, идущий по пустоши человек видит древний город с ровными старыми дорогами, приближается и входит в него, останавливается там и предается развлечениям. Как ты думаешь, Махамати, он ли создал эти дороги и этот город со всевозможными вещами в нем?"

[Махамати] ответил: "Нет".

Будда сказал: "Махамати! Я и все другие будды полностью постигли (*со чжэнь*) истинную реальность¹⁷, точно также как и постоянно существующую природу дхарм. Поэтому и говорится, что с [момента] обретения состояния будды и до [ухода в] нирвану [я] не произнес ни одного слова, [я] не произнес и не произнесу [ни одного слова]"¹⁸.

В махаянских сутрах провозглашается, что Будда явил себя в мире как Будда Шакьямуни только лишь для того, чтобы живые существа смогли воспринять его учение, а все его проповеди и вообще вся земная жизнь были ни более чем «искусным методом»¹⁹. В действительности Будда, также как и все другие будды, пробужден изначально. Природа будды, истинная реальность как она есть, находится за пределами дихотомичного видения мира, ограниченного двойственностью ментальных субъект-объектных конструкций, характеризующих непробужденное сознание. Однако то, что является состоянием будды, пробужденностью, никоим образом не может быть выражено в словах, которые суть всего лишь имена и знаки, используемые непросветленным сознанием в рамках дихотомичных представлений, оппозиции субъекта и объекта. В этом смысле нет никакой Дхармы, которая могла бы быть проповедована Буддой. Так, в «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутре» говорится: «Субхути²⁰, не говори, что у Татхагаты²¹ есть такая мысль: «Есть Дхарма, которую я проповедую». Нельзя иметь такую мысль.

¹⁶ Кит. *фа син*; санскр. dharmatā — сущностная природа всех дхарм, в дальневосточной буддийской традиции понимаемая как «природа Будды» (кит. *фо син*; санскр. buddhatā).

¹⁷ Кит. *чжэнь жу*; санскр. bhūtataṭhātā — реальность как она есть в действительности, вне рамок рефлектирующего, дихотомичного и непробужденного сознания.

¹⁸ Да шэн жу лэн га цзин. С. 608b, ст. 15–608c, ст. 1.

¹⁹ Кит. *фан бянь*; санскр. upāya-kauśalya.

²⁰ Кит. *сюй пу ти* — один из главных учеников Будды, постоянный персонаж праджня-парамитских текстов.

²¹ Кит. *жу лай* («так приходящий») — один из эпитетов пробужденных существ и Будды.

И по какой причине? Если люди говорят, что есть Дхарма, которую проповедует Татхагата, то они клеветают на Будду по той причине, что не могут понять того, что я проповедую. Субхути, проповедующий Дхарму, не имеет Дхармы, которую можно было бы проповедовать. Это и именуют проповедью Дхармы»²².

Таким образом, «учение двух ночей» предстает как совершенно органичное следствие общемахаянских доктрин и установок, согласно которым истинная реальность находится за пределами субъект-объектных различий и принципиально неопределима в словах.

А. Е. Кириченко

СОБЛЮДЕНИЕ ВИНАИ И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МОНАШЕСКИХ СООБЩЕСТВ В МЬЯНМЕ В XVII–XVIII вв.

Настоящая работа посвящена одному из аспектов проблемы организации монашеских сообществ в Мьянме и в тхеравадинском буддизме в целом. Большинство авторов, писавших с конца XIX в. об истории буддизма в этой стране, в качестве основной причины сегментации бирманской сангхи в доколониальный период называли разногласия в интерпретации Винаи и степень строгости ее соблюдения¹. В свою очередь, в социологической и антропологической литературе соблюдение Винаи интерпретируется как производное от тех целей, которые ставит перед собой монашество — чем больше стремление к достижению освобождения, тем последовательнее исполняются предписания канона².

²² Цзинь ган бо жо бо ло ми цзин // ТСД. Т. 8. № 235. С. 751с, ст. 11–15.

¹ *Bode M. H. The Pali Literature of Burma*. Rangoon, 1965 (reprint). P. 25; *Shway Yoe. The Burman: His Life and Notions*. New York, 1963, 2nd ed. P. 144–145; *Ray N. An Introduction to the Study of Theravada Buddhism in Burma*. Calcutta, 1946. P. 261; *Spiro M. Buddhism and Society: a Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. Berkeley, 1982, 2nd, expanded edition. P. 315–320; *Mendelson M. Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Ithaca, 1975. P. 25–30.

² Подобный телеологический подход к анализу организации тхеравадинской сангхи характерен для ряда специалистов по сингальскому буддизму. См.: *Malalgoda K. Buddhism in Sinhalese Society 1750–1900*. Berkeley, 1976. P. 18–27; *Carrithers M. The Social Organization of the Sinhalese Sangha in an Historical Perspective* // Con-

Таким образом, при осмыслении монашеского поведения сквозь призму Винаи получается, что различия в практике, в первую очередь, обуславливаются несовпадением целей, которые ставят перед собой члены сангхи, и, следовательно, их разным отношением к дисциплине. Разное значение, придаваемое выполнению предписаний Винаи, и различия в практике порождают дискуссии, а, возможно, и возникновение обособленных групп монахов. Наконец, отношения между сообществами опосредуются позицией их членов по вопросам дисциплины.

На наш взгляд, такая схема не выдерживает проверки материалом, поскольку в истории бирманской сангхи отношение к Винае не было ни единственной, ни «корневой» причиной дифференциации. Различные формы поведения и дискуссии о дисциплине возникали и в силу иных факторов.

Да, источники, использовавшиеся до недавнего времени, создают впечатление, что сегментация монашества была вызвана разногласиями по поводу Винаи, и что, обособившись, монашеские сообщества не совершали совместно монашеские ритуалы (*сангха-каммы*), а то и конфликтовали друг с другом. Да, в XVIII–XIX вв. возникают движения в сангхе, настаивающие на точном соблюдении Винаи и порождающие достаточно обособленные сообщества. Представители этих сообществ предложили свою трактовку истории монашества, заметно повлиявшую на историографию. При этом они свели ситуацию в сангхе в предшествующие эпохи к противостоянию монахов, соблюдавших Винаю (в терминологии тхеравадинских комментариев — «исполненных стыда» (*ладжджи*)) и тех, кто допускал отступления от дисциплины («бесстыдных» (*аладжджи*), или «плохих» (*напа*) *бхиккху*). Они также настаивали на отсутствии связей и преемственности между сообществами «праведных» и «неправедных» монахов³.

Источники, не связанные с «реформистскими» движениями, заставляют усомниться в корректности таких построений. Впервые, они фиксируют наличие монашеских сообществ, поведение

tributions to South Asian Studies 1. Delhi, 1979. P. 121–136. Последний автор склонен распространять эту модель и на другие тхеравадинские страны.

³ См. Кириченко А. Е. История через призму дисциплины: конструирование линии передачи буддийского учения в Мьянме XIX в. // Труды по философии и культурам Востока. К 50-летию проф. Е. А. Торчинова. Серия Азиатика (вып. 1). СПб., 2005.

которых в принципе регламентируется не текстом Винаи, а традицией, мнением наставника, стремлением зафиксировать свой социальный статус, роль и т. д. Примерами таких сообществ могут служить так называемые *ганнинансе* на Ланке и бирманские монахи, не проходившие посвящение в *симах* и не совершавшие других сангхакамм. В этих случаях корректнее говорить не о нарушении Винаи, а о практике, не обусловленной Винаей как таковой.

Во-вторых, эти источники указывают на достаточно активное взаимодействие до середины XVIII в. монахов разных традиций, по-разному практиковавших и интерпретировавших те или иные положения Винаи. В частности, есть много свидетельств общей преемственности и обучения друг у друга представителей так называемых линий «носящих шапки» (*оутхоу схаун*), «накладывающих» (*этиннве*) и «заворачивающихся» (*эйоуннве*), которые в текстах XIX в. представлялись как антагонисты⁴.

Реально принадлежность к тем или иным монашеским сообществам в первую очередь определялась передачей посвящения, знаний, статуса и имущества от старших членов сангхи к младшим. Именно передачи разных типов и основанная на них преемственность, а не выбор в пользу какой-либо формы практики выступали механизмом организации сообществ. Это находит отражение и в самом распространенном обозначении обособленных монашеских коллективов до XIX в. Последние обычно именуются «линиями», «побегами» или «родами» (*энве* по-бирмански или *равері* на пали).

В упрощенном виде структура энве представляет собой пирамиду бинарных вертикальных связей учитель — ученик, последовательно восходящих к основателю линии (в этом отношении ее еще можно сравнить с генеалогическим древом). Стабильность линии также укрепляется наличием горизонтальных связей между учениками, подготовленными одним или разными наставниками.

Вхождение в линию достигается принятием исходного или повторного посвящения у одного из членов или же обучением, получением от него имущества или определенного статуса. Большое значение имеет и последующая идентификация себя как последова-

⁴ См. рукопись №1447 в библиотеке Университетского центра исторических исследований (Янгоун), рукопись №5131 и рукопись, названную «Шейсхэйа погоучжо эсхэнве скоу садан (Повествование о преемственности знаменитых наставников прошлого)» в Центральной библиотеке университетов (Янгоун).

теля и преемника основателя. Дифференциация между линиями выражается при помощи особых знаков отличия или форм поведения, а в крайних случаях — в отказе от совместного проведения монашеских ритуалов, принятия трапезы, нахождения в одних монастырях и т. д.

Таким образом, разная практика и внешние отличия становятся для представителей линий не столько следствием разного понимания дисциплины, сколько способом проявить существующую разницу статусов, место в иерархии или отличие от какого-либо другого сообщества или традиции. Хорошим примером может служить характерная для линии «накладывающих» практика закрывания правого плеча у послушников куском ткани и перевязывания груди кушаком, бывшая предметом многочисленных дебатов в XVIII в. и после 1780 г. осужденная как неканоническая. Выявленные нами данные показывают, что ее введение было обусловлено не незнанием или особой интерпретацией Винаи представителями *этиннве*, а стремлением зафиксировать статусную разницу между послушником и монахом. Текстуальные подтверждения своей правоты наставники «линии накладывающих» стали искать заметно позже, в ходе начавшейся дискуссии.

Начиная с XVIII в. наблюдается постепенная трансформация монашества, затронувшая формы его организации, источники и инструменты легитимации, критерии привлечения поддержки мирян и круг ее адресатов. Отражая более широкие социальные сдвиги, сокращается значимость родства, генеалогической преемственности и вертикальных связей в целом. Их роль как инструмента социальной организации, канала передачи информации, статуса и имущества падает, что приводит к смене критериев образцовой практики и средств легитимации.

На предыдущем этапе центральную роль играло отношение к определенному наставнику — именно поэтому в жизнеописаниях монахов подчеркивалась преемственность, точность передачи «метода учителя» (*ачарийанайя*), наличие многочисленных учеников, известность и т. п. С конца XVIII в. больше внимания уделяется таким фактам, как доскональное знание канонических и комментаторских текстов, трепетное отношение к соблюдению Винаи и готовность пожертвовать всем ради этого.

До середины XVIII в. поддержкой двора пользовались главным образом монахи, обладавшие должной преемственностью, экспер-

тизой в сфере ритуально-магических действий, астрологии, знанием грамматики и других филологических дисциплин, а также пониманием некоторых разделов корпуса буддийских текстов (канон в этот период изучается и комментируется весьма избирательно). Впоследствии требования к последнему пункту возрастают, а затем данный критерий выходит на первый план⁵.

Опора на слово Будды, запечатленное в каноне и раскрытое в комментариях, давала монахам из северо-западных районов страны, не обладавшим явной преемственностью от столичных наставников XV–XVI вв., мощное оружие в спорах и конкуренции со своими более «фодовитыми» оппонентами. Авторитету влиятельного монаха прошлого они противопоставляли авторитет первоисточника учения. Именно этот фактор предопределил возросшую значимость отношения к Винае и ее интерпретации в полемике, дифференциации и организации монашеских сообществ.

Тем самым, в XVII — первой половине XVIII вв. отношение к Винае не было главным, «предельным» фактором, определявшим поведение бирманских монахов и их организацию. Место дисциплины в религиозной жизни было более периферийным, а корреляция между целями монашеской практики и степенью строгости соблюдения Винаи, вероятно, была выражена слабее. Это также свидетельствует, что изменения в «дисциплинарной» истории бирманской сангхи касались не только конкретики (разное понимание правил), но и сути (разное отношение к Винае как к таковой).

⁵ Эта тенденция характерна не только для Мьянмы: с середины XVIII по начало XIX в. в соседних странах также происходит подъем движений за возврат к чистоте изначального учения (реформизм Сиама и Амарapura-никай на Ланке, движение Падри на Суматре и т. д.).

РОЛЬ БУДДИЙСКОГО ДУХОВЕНСТВА В ОБРЯДАХ ЭКЗОРЦИЗМА В ЭПОХУ ХЭЙАН

Одной из характерных особенностей ранней Хэйанской культуры (794–1185), столь хорошо известной ее исследователям, является феномен одержимости злыми духами, а также обряды, связанных с их изгнанием.

Уильям Г. Маккаллоу рассматривает два типа одержимости, которые, по его мнению, имели место в период Хэйан: этиологический и истерический¹.

В первом случае, некоторые или все виды болезни установлены этиологически, как возникающие из одержимости духами, чьим единственным или основным очевидным эффектом является болезнь сама по себе. Другой тип одержимости, который можно назвать истерическим, известен в Европе средних веков и начала Нового времени. Настоящие эпидемии этого типа одержимости охватили весь континент, особенно затронув монастыри.

По мнению Маккаллоу, в период Хэйан преобладала этиологическая одержимость². Маккаллоу выдвигает гипотезу о китайском происхождении феномена одержимости духами³. По его мнению, ранние японские письменные источники («Кодзики» и «Нихонги») не упоминают каких-либо случаев этиологической одержимости. Упоминания о существовании этого феномена появляются только с середины VIII в., когда китайское влияние в Японии было велико. Случаи этиологической одержимости оставались сравнительно редкими даже в IX в.; они стали распространяться не ранее начала X в. В медицинском справочнике «И син хо», составленном Тамба Ясуёри (912–995) между 982 и 984 гг., содержится описание «нападения духов»⁴.

Вместе с тем, трудно согласиться с рассуждениями Маккаллоу о том, что одержимость вообще не упоминается в ранних японских источниках.

¹ McCullough W. H. Spirit Possession in the Heian Period // Studies in Japanese Culture. Tokyo, 1973. P. 95.

² Ibid. P. 95.

³ Ibid. P. 97.

⁴ Ibid. P. 97.

Изучение «Кодзики» и «Нихонги» позволяет предположить, что понятие «одержимость» в представлении древних японцев было связано также с воздействием на человека не только злых духов, но и богов-ками. Судя по всему, такое состояние не считалось опасным и чреватым неблагоприятными последствиями. Напротив, к нему относились как к знаку божественной избранности.

В обеих книгах часто встречаются слова «священная одержимость», «одержимость божеством» (яп. *камигакари*).

Исследование состояния божественной одержимости, описанной в «Кодзики» и «Нихонги», позволяет сделать вывод о том, что чаще всего она проявлялась у представителей императорского рода, которые совмещали функции правителя и шамана на ранних этапах становления японского государства. Одержимость правителя носила сакральный характер и была одним из свидетельств его избранности.

Что же касается одержимости злыми духами, то в основе ее лежат верования древних японцев как о духах живых и мертвых людей, так и о различных фантастических существах (демонах, леших, оборотнях).

Согласно исследованиям японских ученых, за несколько тысяч лет до н. э., в эпоху неолита, появились верования в некую безличную силу *тама* («душа», «дух», «харизма»). На рубеже н. э., когда сакральные представления обрели конкретные формы и стали связываться с реальными объектами, сложилась вера в *тама* и *моно* («вещь», «нечто»). В первых веках н. э. сформировались представления об отдельных божествах — *ками*.

К началу периода Хэйан в японской культуре сложился культ «злых духов живых и мертвых». Этот культ походил на древнекитайский культ мертвых духов, однако в Японии, в отличие от Китая, этот культ сохранялся долгое время.

«Оокагами», описывая исторические события IX–XI вв., то и дело упоминает о демонах и злых духах, якобы водившихся в императорском дворце. Так, великий министр Фудзивара Тадахира (880–949), отправляясь с императорским указом в совет, подвергся нападению демона во дворце Синсидэн (Южный дворец)⁵. Вместе с тем «Оокагами» упоминает также и о духах-хранителях императорской фамилии. Когда император Рэйдзэй почувствовал себя лучше

⁵ Оокагами. СПб., 2000. С. 68.

и мог справляться со своими обязанностями, то это приписывалось воздействию на него духа его деда — покойного министра Фудзивара Моросукэ⁶.

Что же касается литературных источников, то, по мнению Л. М. Ермаковой, Е. С. Бакшеева, а также японских ученых Умэхара Такэси и Нисицунои Масаёси, первая японская поэтическая антология «Маньёсю» была составлена с целью успокоения и умирения вредоносных духов и воскрешения усопших. Основанием для такого предположения является наличие в «Маньёсю» большого количества песен, оплакивающих смерть императора, близкого друга, любимой жены и т. д.

Первым литературным произведением, в котором описывается обряд экзорцизма, является «Нихон рёики» («Японские легенды о чудесах»). Там рассказывается о том, как монах Энги с помощью молитв и чтения сутр изгнал дух лисицы, вселившийся в его ученика⁷.

В «Повести о Гэндзи» можно проследить следующую закономерность. Чаще всего одержимыми злыми духами становятся героини романа. Считалось, что женщины особенно подвержены нападению злых духов, поскольку они находятся под влиянием темной энергии *инь* и чаще страдают от различных недугов, душевных расстройств, которые ослабляют общее состояние человека и позволяют злему духу завладеть им. Беременность и роды являлись для женщины наиболее уязвимым состоянием. Большая часть «Дневника...» Мурасаки Сикибу посвящена описанию родов императрицы Сёси и всех торжественных обрядов, которые проводились в ее покоех⁸.

В целом же героини «Повести...» страдают от этиологической одержимости (см. выше). В главе «Кипарисовый столб» рассказывается о том, как принц Хигэкуро, влюбившийся в прекрасную Тамакадзура, пытается избавиться от своей сумасшедшей жены. Когда она узнает о его намерениях, у нее начинаются дикие припадки, но для ее прислужниц это отнюдь не является следствием недостойного поведения Хигэкуро. Напротив, они видят в этом происки злого духа, желающего нарочно посорить супругов.

⁶ Там же. С. 50.

⁷ Нихон рёики. СПб., 1995. С. 175.

⁸ Мурасаки Сикибу. Дневник // Японские средневековые дневники. СПб., 2001. С. 407.

Как считалось в Древней Японии, даже если человек выздоравливал окончательно, состояние одержимости никогда не проходило для него бесследно. В любой момент в него снова могли вселиться злые духи, и тогда исход мог оказаться фатальным.

Обряды экзорцизма, описанные в романе, всегда совершаются буддийскими монахами, точнее, монахами-заклинателями (*гэндзя*). Как правило, они читают очистительные сутры (чаще всего, «Лето-совую сутру»), произносят заклинания (*дхарани*) и делают магические жесты (*мудры*), призванные оградить от влияния злых сил. Также в комнате больного жгли мак, запах которого, как считалось, отпугивает нечистую силу.

Появление заклинателей-гэндзя связано с возникновением в VIII в. движения *сюгэндо* — монахов-отшельников, которые уединялись в горах (отсюда другое название — *ямабуси*, «спящие в горах») Основателем сюгэндо считается легендарный отшельник Эн-но Гёдзя, живший в горах Ёсино. Впоследствии магические способности Эн-но Гёдзя (прежде всего, укрощение демонов и исцеление болезней) стали приписывать его последователям.

На становление и развитие сюгэндо повлияли в различной степени синтоизм, буддизм и даосизм.

Основу сюгэндо как идеологического течения составляет поклонение горам, восходящее к древним японским верованиям и значительно усиленное буддийским и даосским влияниями. Горы ассоциировались с обителью богов, поэтому не случайно деятельность приверженцев сюгэндо была теснейшим образом связана с горами. Пребывание отшельников в горах придавало им атрибуты ками (Эн-но Гёдзя считался потомком бога Сусаноо-но микото и проявлял себя в облике ками). Как правило, отшельники ямабуси пребывали в горах Ёсино, где сосредоточием сюгэндо стала гора Митакэ. Также в Ёсино находились два синтоистских святилища: Микумари и Ямагути.

Помимо Ёсино, ямабуси также привлекали такие священные горы, как Кумано, Татэяма, Хакусан и Дайсэн.

Буддийское влияние в сюгэндо проявилось главным образом в использовании заклинаний, дхарани, медитации. Появление в IX в. эзотерического буддизма завершило буддизацию движения. Группы отшельников возникли в школах Тэндай и Сингон, крупнейших буддийских объединениях периода Хэйан. Для священников школы Сингон вскоре стало обязательным уединение в горах на опреде-

ленный срок для увеличения своего магического потенциала. Патриарх Сингон Сёбо (832–909), основатель храма Дайго, впоследствии систематизировал устав ямабуси и способствовал популяризации сюэндо.

Что же касается даосского влияния, то в сюэндо оно проявилось в двух планах. Во-первых, отшельники наделялись качествами даосских святых: способностью передвигаться по воздуху и искусством изготовлять «эликсир бессмертия». Вторая сторона даосского влияния выразилась в использовании магии.

Из среды монахов-ямабуси и появились заклинатели-гэндзя. Считалось, что они обладают наибольшими среди ямабуси магическими способностями, поскольку почти все время проводят в священных горах, покидая их лишь в экстраординарных случаях.

Именно гэндзя было принято приглашать к больным в качестве священников-экзорцистов.

В ритуалах изгнания злых духов прослеживалось влияние Тэндай и Сингон. Во время обряда экзорцизма священники читали «Лотосовую сутру» — основной канонический текст школы Тэндай, и в то же время использовали эзотерические заклинания (дхарани) и магические жесты (мудры), принятые в обрядах школы Сингон.

Ни один обряд экзорцизма в эпоху Хэйан не обходился без посредника-медиума. В его тело под действием заклинаний должен был перейти злой дух, оставив тело больного. С помощью посредника священник-экзорцист узнавал имя духа, причины, заставившие его вселиться в тело жертвы, и тем самым обезвреживал его. Посредниками чаще всего были женщины.

Посредница-медиум, по-видимому, ведет свое происхождение от древних японских шаманок. Помимо государыни Дзингу, которая непосредственно общалась с богами, в «Кодзики» упоминается богиня Тамаёрибимэ (Дева, одержимая духом), чье имя впоследствии стало родовым названием шаманок. Обычай использовать женщин-медиумов для общения с душами умерших сохранился и в последующие столетия. По сообщениям некоторых этнографов, он продолжает действовать в Японии и в наши дни. Известно, что в префектурах Тохоку, Ивата и Аомори есть женщины-медиумы (*итако*, *камисама*), которые могут общаться с духами мертвых, будучи одержимыми ими. Примечательно, что все они разучивают буддийские сутры и поклоняются бодхисаттве Каннон.

В заключение следует сказать, что все приведенное нами выше описание одержимости злыми духами и обрядов экзорцизма в ранней Хэйанской культуре является лишь кратким и схематичным описанием темы, которая еще требует обширных исследований.

М. Ю. Оренбург

КОНВЕРГЕНЦИЯ ШАМАНСКИХ ПРАКТИК И КЛАССИЧЕСКОЙ БУДДИЙСКОЙ ПСИХОТЕХНИКИ В ТРАДИЦИИ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА

Начало рецепции буддизма в Тибете относят к VII в. н. э. Согласно традиционным представлениям, тибетский царь Сонцэнгампо взял в жены двух принцесс — китайскую и непальскую. По договору между царем и императором Китая в Тибете было построено восемь буддийских храмов, кроме того, принцесса привезла с собой статую Будды и некоторые сутры. На основе индийской письменности был разработан национальный алфавит, что положило начало переводу иноязычных, в том числе и буддийских, текстов и знакомству тибетцев с более развитыми культурами Китая и Индии.

Формальное обращение в буддизм тибетской элиты и последовавшее за этим выстраивание вертикали религиозных институтов, призванных оказывать идеологическую поддержку царю, вызвало сопротивление со стороны ряда кланов, выступавших за децентрализацию союза тибетских племен и симпатизирующих традиционной религии бон. Важнейшей вехой этой борьбы стало приглашение царем Тисрондецаном в середине VIII в. Шантаракшиты и Падмасамбхавы, двух выдающихся индийских проповедников. Падмасамбхава, известный тантрический йогин, вошел в тибетскую историю под именем второго Будды, сумевшего усмирить и покорить местных богов и демонов, сделав их дхармапалами — божествами, защищающими Дхарму. Полемика в Самье (ок. 790 г.) между Камалашилой и Хэшаном Махаяной, представлявшими соответственно индийский и китайский буддизм, окончательно определила ориентацию Тибета на классическую буддийскую религиозность. Обращение царя Лангдармы (840-е гг.) в бон и последовавшие за этим темные века тибетской истории, сопровождавшиеся культур-

ным и религиозным упадком, сменились периодом второй и окончательной рецепции Дхармы в Тибете. Ее итогом стало возникновение единого государства с самобытной религиозной традицией, продуктом ассимиляции буддизмом традиционных тибетских культов.

Шаманизм религии бон включал в себя веру в существование множества богов, демонов и духов. Жрец выступал посредником в общении с ними, гарантом успеха социальных предприятий тибетских племен. Кроме того, почитание богов и духов местности, согласно традициям предков, сохраняло преемственность истории и укрепляло самосознание народа. В этом контексте легенда о подчинении богов и демонов Тибета индийским проповедником Падмасамбхавой примечательна тем, что буддийские миссионеры не пошли по пути отрицания уже имевшейся религиозной традиции тибетского народа, а предложили путь симбиотического единства в развитии при безусловном сохранении всехважнейших доктринальных положений буддизма. Выявить причины обращения тибетцев в тантризм поможет рассмотрение буддизма как полиморфного образования, в котором можно выделить несколько взаимопроникающих уровней религиозного сознания:

1. *Логико-дискурсивный (философский) уровень* подразумевает наличие строгого категориально-понятийного аппарата, с помощью которого разрабатывается философская проблематика. Основной вопрос экзегезы буддийский сутр и шастр, получивших распространение в Тибете — это соотношение пустоты (*шунья*) и изначально пробужденного сознания как основы феноменальной реальности. Таким образом, философский выбор осуществлялся между толкованиями проповеди Будды школами мадхьямака в ее индийской и виджнянавада в ее китайской разновидностях.

2. *Психопрактический уровень*, в рамках которого существуют различные линии передачи практик регуляции тела и сознания. Философия выступает в качестве методологии пути преобразования психики из субъект-объектного бытия в состояние недвойственной реальности *Дхармакаи*. Классические махаянские практики пяти *парамит*, *шаматхи* и *випашьяны* ведут к поэтапному достижению абсолютного знания, невыразимого эмпирическим языком, но доступного благодаря самоотверженной духовной работе и помощи учителя. Особенность тантрической практики заключается в сублимации разрушительной энергии скрытых и явных страстей и же-

лений индивида. Это подразумевает примат непосредственного психотехнического опыта над философскими спекуляциями и бескомпромиссное преобразование глубинных слоев психики.

3. *Мифопоэтический уровень* народного буддизма характеризуется синкретическим единством буддийской сотериологической доктрины с небуддийскими мифами, легендами и верованиями. Символические образы богов, духов, демонов индийского и тибетского пантеона как нельзя лучше подходят на роль сублимирующих сосудов, выполняя сакральную функцию. Вера в существование будд и бодхисаттв дарует религиозное спасение в Чистых Землях.

Как философский, так и мифопоэтический уровни могут выступать основанием для психопрактики, т. к. имплицитно содержат в себе ключевые цели и методы буддийского пути, являясь выражением невербального переживания истины как плода подвижничества. При этом тантрический буддизм активно использовал содержание мифопоэтического уровня как рабочий материал преобразования психики.

Ваджраяна оформилась на основе движения *махасиддхов*, «великих совершенных», отказавшихся от схоластического формализма монастырской жизни в пользу радикального психического опыта. Широкую известность махасиддхи приобрели благодаря демонстрации сверхъестественных магических способностей; эта известность была использована для успешной пропаганды учения Будды практически во всех социальных контекстах. Инкорпорация магии в сочетании с развитым понятийно-категориальным аппаратом и глубокой разработкой философской проблематики — две составляющие успеха экспансии тантрического буддизма.

Несмотря на стремление следовать классическим образцам буддийской религиозности, тибетская традиция содержит множество самобытных черт, являясь продуктом конвергенции традиционных шаманских практик и буддийского мировоззрения. Ее результат мы рассмотрим на примере практики визуализации *йидамов*, предварительно кратко передав суть тибетской тантрической антропологии.

Материальное тело функционирует благодаря жизненной энергии (*прана*) и уму (*сем*). Ум описывается как создатель сансары. Будучи загрязненным, он испытывает приятные и болезненные ощущения. Внутри материального тела находится тонкое психическое (или нечистое иллюзорное) тело. Оно не имеет грубой матери-

альной природы, ассоциируется с процессом дыхания и течением праны, поддерживает дихотомическую активность ума, деление реальности на «я» и «не-я». После необходимого очистительного процесса нечистое иллюзорное тело преобразуется в чистое, свободное от любого вида загрязнений. Практика преобразования содержит два аспекта: успокоение ума (шаматха) и обретение высшего видения (випашьяна). Для посвященных учеников тантрического пути процесс состоит из двух стадий: зарождение и завершение. Йогин, реализовавший чистое иллюзорное тело, переживает его конечный предел — Ясный Свет изначально пробужденного сознания.

На стадии зарождения происходит трансформация йогина в йидама. Каждому человеку соответствует определенный йидам — особая форма божества-охранителя. Гармония с йидамом способствует переживанию высших духовных состояний на пути совершенствования. Сначала йидам представляется как внешнее совершенное существо, затем йогин визуализирует себя в виде этого божества соответственно с его символами, украшениями и качествами. Созерцание может преследовать не только высшие цели освобождения, но и вполне прагматичные, родственные шаманизму задачи. Реализуя магические действия, практикующий успокаивает разгневанное божество и обретает с его помощью сиддхи — сверхъестественные возможности. Строго буддийская практика приводит к познанию пустотности бытия эго и визуализируемого божества. Все проявленное воспринимается как игра Ясного Света, или ума как такового, способного к неограниченному формотворчеству.

Практику постижения пустотности любых образов на стадии завершения можно разделить на четыре этапа:

1. Начинаящий очищает себя сосредоточением на мысли, что мир живых существ — это не что иное, как пустота. Она является сущностью мудрости, недвойственности сансары и нирваны. Формы этой мудрости — чистые миры, воспринимаемые в созерцании;

2. На следующей стадии йогин видит, как его обычное тело, являющееся результатом кармической активности, растворяется в Пустоте — Свете.

3. Далее йогин растворяет в шуньяте воображаемые или реальные атрибуты и предметы ритуала. Претворив себя в йидама, он излучает эти предметы из своего ума, заполняя ими все пространство. Таким образом, проявляется их истинная сущность — запре-

дельное знание; этим высвобождается к свободному проявлению их главное качество — безграничное блаженство.

4. Наконец, йогин испускает из своего преображенного тела бесконечное количество света, который, распространяясь в пространстве, облегчает страдания живых существ. Затем йогин втягивает в себя лучи света и растворяет их в сердце. В этой практике реализуются пять аспектов совершенства и очищения: 1) тела; 2) слов; 3) ума, эквивалентного всезнанию, абсолютной, вечной вездесущности; 4) действия, способного привести живые существа на путь спасения; 5) силы, дающей способность принять любую желаемую форму, необходимую для спасения живых существ. Но всегда самым существенным в буддийских практиках подобного типа является растворение всех вызванных образов в пустоте. Йогин создает согласно структуре садханы образы божеств и Чистых Земель и снова растворяет их в изначальной пустоте.

Тем самым шаманское начало в практике, заключающееся в призыве, успокоении и подчинении себе божества через слияние с ним оказалось включенным в классическую модель шаматхи-випашьяны, успокоения ума и сосредоточения на определенных положениях учения с целью преображения собственного потока сознания. Устрашающие образы божеств, выражающих агрессию, жестокость, сексуальное влечение, становятся сублимирующими сосудами скрытых подсознательных желаний подвижника. Отождествление с ними с последующим растворением всех форм визуализации в пустоте высвобождает сконцентрированную на жажде обладания энергию, одновременно очищая ум.

Таким образом, тибетский буддизм представляет собой удивительный синтез рафинированной философской доктрины, радикальных методов преображения психики и доступного образного символического языка, результат конвергенции традиционного шаманизма и буддийского мировоззрения.

НИРВАНА И САНСАРА В ДЗЭН-БУДДИЗМЕ И ФИЛОСОФИИ ДОГЭНА

Вопрос о смысле бытия всегда оставался одним из самых важных для человека. В поисках ответа на этот вопрос буддизм развил учение о нирване и сансаре. Разные школы буддизма порой по-разному толковали эти понятия, но суть оставалась все той же. Сансара оставалась феноменальным миром, где есть рождение и смерть, и где нераздельно царит страдание, нирвана же была ее противоположностью. Мир сансары зрим, слышим, осязаем, одним словом, явлен в той или иной форме, но в нем нет истины, мир же нирваны невидим, неслышим, неосязаем, т. е. не явлен нам, но именно в нем обитает истина. Как же так, задает вопрос здравый смысл: то, что столь реально — не истинно, а то, что истинно — так нереально?

Как же понимать соотношение сансары и нирваны? Здесь нас интересует, что по этому поводу говорит философия дзэн и в частности один из «четырёх гигантов» дзэнской мысли, японский наставник Догэн Кигэн (道元希玄) (1200–1253), родоначальник школы *sōtō* (曹洞) в Японии.

Внимание к сансаре и нирване у Догэна, как и в дзэн-буддизме вообще, неравноценно: фактически нирвана не становится отдельным предметом рассмотрения, а выступает лишь как метафора просветленного сознания, которое по сути «превыше всего», в том числе и самой «нирваны». Недаром, согласно дзэн, можно уйти в нирвану, так и не познав просветления!

В отличие от «нирваны», к сансаре Догэн проявляет живой интерес: в его монументальном философско-религиозном трактате «Сёббэгэндзё» (正法眼藏) («Сокровищница глаза истинной Дхармы») ей даже посвящен хоть и небольшой, но важный раздел, который так и назван «Рождение и смерть (или сансара)» (яп. «Сёдзи» 生死).

Этот свиток начинается с классической для буддизма махаяны идеи о том, что «сансара — это и есть нирвана»: «Если кто-то ищет Будду вне сансары, он похож на человека, который, повернув оглобли на север, рассчитывает добраться до [южной страны] Юэ, или на человека, который, повернув голову на юг, пытается увидеть Большую Медведицу. Он лишь умножает причины для [продления своего бытия в] сансаре и совсем сбился с дороги освобождения.

Только когда постигнешь, что сансара — это и есть нирвана, поймешь, что не следует ни бежать «сансары», ни желать «нирваны». В это мгновение ты впервые сможешь оставить сансару.

... Этот круговорот рождений и смертей (сансара) — это и есть жизнь Будды. Если ты будешь им гнушаться и пытаться его отбросить, то тем самым ты будешь пытаться утратить жизнь Будды. Но если остановишься на этом и прилепишься к сансаре, то и тогда утратишь жизнь Будды и обретишь лишь внешний образ Будды. Когда ты не будешь гнушаться и не будешь тужить, тогда ты впервые будешь находиться в сердце Будды. Но не пытайся измерить это умом и не пытайся высказать это словами. А только отпусти и забудь свое тело и ум, забрось их в дом Будды, посвяти себя Будде, и если ты неуклонно будешь следовать этому, то, даже не прилагая усилий и не истощая ум, ты оставишь сансару и станешь Буддой»¹.

Итак, «сансара — это и есть нирвана», «круговорот рождений и смертей — это и есть жизнь Будды». Но если *реальность* «рождения и смерти» и *реальность* того, что не умирает и не рождается, совпадают, то перед нами не две, а только одна *реальность*, которой присущи одновременно как рождение, так и не-рождение, как смерть, так и не-смерть!

Реальность больше не удваивается. Если классическое деление на сансару и нирвану позволяло мыслить реальность метафизически, раскладывая ее на феноменальную и абсолютную, то снятие удвоения реальности перенесло противоречие в середину нее самой.

В этой идее скрыт ответ на вопрос, который возникает сам собой: чем объяснить живой интерес Дōгэна к сансаре, ведь в дзэнской традиции в равной мере и нирвана, и сансара — это всего лишь «цветы в пустоте» — слова, за которыми не стоит вообще никакой самостоятельной реальности? Дело в том, что Дōгэн отвергает деление реальности на сансару и нирвану как «пустую» метафизику, но не отбрасывает их как способ говорить про ту единственную реальность, которая есть, хотя про нее саму по себе нельзя говорить ни как про нирвану, ни как про сансару. Поэтому, когда Дōгэн говорит про сансару (или нирвану) в этом последнем,

¹ Перевод автора с текста оригинала по: Догэн (道元). Сёбогэндзо (正法蔵) // Тайсё синсю Дайдзюкё (大正新脩大藏經). Т. 82. № 2582. С. 305. (<http://www.l.u-tokyo.ac.jp>, <http://www.shomonji.or.jp>)

«дōгэновском» понимании, он имеет в виду не отдельную реальность, которая противостоит другой реальности, а лишь ту или иную сторону *реальности как таковой*. Поэтому иногда, чтобы подчеркнуть отсутствие онтологического противостояния нирваны и сансары, мы помещаем эти термины в кавычки.

Знаменитое доктринальное утверждение махаяны «нирвана — это и есть сансара» можно объяснить также с точки зрения теории мгновенности. Существует только один настоящий момент, и если нирваны в нем нет, то сама нирвана не является реальностью. Поэтому, чтобы быть реальной, нирвана должна существовать в настоящем моменте, т. е. одновременно с сансарой. Значит, мы одновременно пребываем и в сансаре, и в нирване. Таким образом, с точки зрения *реальности сансара* — это и есть нирвана, а нирвана — это та же сансара.

Нет ничего вне настоящего момента, т. е. существует только этот момент, и больше ничего. Это не означает, что не было того, что было, или что не будет того, что будет, а только лишь означает, что есть только то, что есть. Это значит, что существует лишь то, что существует актуально, проявлено, что есть тут и теперь. И это означает также, что то, чего нет *теперь*, того нет *вообще*.

Идея сансары у Дōгэна получает самостоятельное развитие в значительной мере еще и благодаря специфике передачи этого термина в иероглифическом написании. Дело в том, что, как уже упоминалось, японский (так же как и китайский) перевод санскритского термина «сансара» звучит как «рождение и смерть» (生死) или также «жизнь и смерть», и, соответственно, может употребляться в двух значениях: то как «сансара», то как «рождение и смерть». Антоним «сансары» — нирвана. Что же касается выражения «рождение и смерть», то оно самопротиворечиво. Такая языковая трансформация термина «сансара» дала толчок углублению философского содержания этого понятия. Теперь сансара — это единство противоположностей — рождения и смерти.

При переводе классических буддийских выражений вроде «сансара (生死) — это и есть нирвана», следует сохранять санскритский термин. Но там, где речь идет о собственной оригинальной мысли Дōгэна, он часто только отталкивается от смысла «сансара», и уже в следующий момент «сансара» распадается у него на «рождение» и «смерть», и философ оперирует уже не парой «сансара — нирвана», а парой «рождение — смерть». Свиток «Рождение и

смерть (или сансара)» как раз служит ярким примером такого философского перехода понятия «сансары» в классическом понимании как противоположности нирваны, к сансаре как «рождению и смерти».

Превращаясь в «рождение и смерть», сансара становится теперь способом существования реальности как таковой: актуальная бесконечность нирваны реализуется только в феноменальности сансары.

В дзэн-буддизме понятия сансары и нирваны неоднозначны: во-первых, может иметься в виду онтологическое противопоставление тленной реальности явленного нетленной реальности неявленного (или же двух противоположных аспектов одной реальности), во-вторых, может иметься в виду психологическое противопоставление страдания и отсутствия страдания.

Т. е., с одной стороны сансара — это тленность явленного бытия, которое существует как течение рождений и смертей, которое разворачивается как время. Это ее онтологическая сторона. С другой же стороны сансара — это «цветок в пустоте», который расцветает, когда мы видим то, чего в реальности нет, и, пытаясь схватить неуловимые миражи, страдаем. Поскольку же реальность — это «тут и теперь» нашего «я», то все, что на самом деле не принадлежит нашему «тут и теперь», оказывается сансарой — тем, что реально не существует. Пребывать в сансаре означает пытаться быть там, где нет реальности, пытаться дышать там, где нет воздуха.

Достигнуть же просветления как раз и означает: где бы ты ни был, находиться тут и сейчас. Искать нирвану, Путь, Будду, реальность где-то еще означает, двигаясь в прямо противоположную сторону, лишь безнадежно отдаляться от них. Больше того, стремиться как раз и означает отдаляться.

Если есть реальность и есть стремление к реальности, то реальность удваивается, и мы оказываемся среди кривых зеркал, в мире иллюзий, где среди миллионов своих отражений безнадежно теряется сама реальность: сансара — это обморок реальности.

Удивительно было бы желать того, что уже есть: *желать* чего-то означает желать того, чего нет, и, более того, чего не может быть, поскольку его *уже* нет в единственно реальном настоящем моменте реальности. В этом смысле и нирвана оказывается сансарой!

Но верно и обратное: когда мы больше не бежим от сансары — сансара не преследует нас. Если сансара перестала быть для нас сансарой, то она становится нирваной!

Итак, вопреки распространенному представлению, дзэн делает акцент не на уничтожении различения, а на его постоянном удержании, удержании как одного целого: сансара — это и есть нирвана, но при этом сансара остается сансарой, нирвана — это и есть сансара, но при этом нирвана остается нирваной. Различение в дзэн-буддизме не только не отрицается, но и настойчиво требуется от того, кто стремится добиться успеха на пути дзэн.

Реальность одна. Уже в буддизме махаяны было снято удвоение реальности, когда Нагарджуна сказал, что «сансара — это и есть нирвана». Дзэн сохраняет это понимание в психологическом отношении, но в онтологическом плане на этом не останавливается, а идет еще дальше: сансара и нирвана — это «две стороны» одного листа. Сансара и нирвана — не тождественны, они отличаются, но образуют одно целое, которое не могло бы существовать, если бы одной из них не было. Нирвана не выталкивает и не замещает сансару, сансара не выталкивает и не замещает нирвану. Наоборот, нирвана существует благодаря сансаре, а сансара существует благодаря нирване. Поэтому Догэн предупреждает: «думать, что сансара — это вещь, от которой следует избавиться, вообще означает совершать преступление против Дхармы Будды»², ведь реальность может существовать только как «недвойственность двойственности», как целое в его различении.

О. С. Хижняк

КУЛЬТОВЫЕ ДЕЙСТВИЯ И ИХ ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ В ИНДИЙСКОМ БУДДИЗМЕ

В буддологической литературе распространена точка зрения о том, что первоначальный буддизм был основан на психотехнической практике, носил чисто философский характер, отвергал чудеса и какие-либо культовые действия, считая, что они не приводят к освобождению. Однако в жизнеописании Будды есть немало фактов, противоречащих этому устоявшемуся мнению.

² Там же. С. 19.

Среди необыкновенных деяний Будды, зафиксированных в индийских источниках, известна группа «восемь чудес», нашедшая разнообразнейшее выражение в культовых памятниках разных стран. Кроме них агиография Будды включает в себя целый ряд сверхъестественных деяний.

Так, в Бодх-Гае Будда покорил змея и заставил его покорно свернуться в патре. В Капилавасту, при встрече с отцом, он поднялся в воздух, чтобы разрешить дилемму: кто именно, сын или отец, должен первым выразить почтение. Литература других стран изобилует описаниями еще большего количества чудес (например, шестнадцать чудес Будды, связываемые в монгольской традиции с празднованием Цагаалгана — Нового года). Все это свидетельствует, по крайней мере, о том, что народное сознание воспринимает основателя религии не как философа, учителя великих истин, но как человека необыкновенного, наделенного особыми (сверхъестественными) качествами.

Другим важнейшим контраргументом является история паринирваны Будды. Первоначально на вопрос Ананды, как поступить с останками Просветленного, Будда отвечает молчанием, очевидно, не придавая этому вопросу значения с точки зрения проповедуемых им истин. Но на вопрос, заданный во второй раз, он завещает совершить над его телом обряд кремации, как над чакравartiном, и подробно описывает его этапы: тело следует завернуть в пятьсот слоев хлопка, поместить в железный маслянистый сосуд, сверху накрыть таким же сосудом, после чего сжечь. Обряд был совершен под руководством брахмана Дроны, после чего семь дней маллы Кушинагары отмечали поминки, включавшие в себя пение и танцы, что, по всей видимости, изображено на одном из рельефов ступы Санчи.

Особую роль в проникновении буддизма в сознание и жизнь мирян сыграло разрешение Буддой посещать четыре места, связанные с ключевыми событиями его жизни (где он родился, достиг просветления, прочитал первую проповедь, покинул этот мир), и построить над его телесными реликвиями ступу. Будда объяснял это тем, что когда верующие придут к священным местам и поклонятся им, то сердца их утихнут, в них поселится радость, и после смерти они возродятся на небесах. Монахам же он завещал стремиться не к возрождению на небесах, но к главной цели, т. е. полному освобождению от новых рождений. Таким образом, главной

мотивацией разрешения паломничества к священным местам и строительства ступ было стремление помочь простым верующим успокоить свое сердце, очистить сознание, улучшить карму через поклонение святыням, т. е. через культовые действия.

В более поздней философской традиции подобная трактовка различного рода обрядов и ритуалов сохраняется. «Материальные подношения и культовые действия не являются бесцельными, напротив, они становятся еще более возвышенными благодаря чувству безраздельной преданности, вызывающему эти действия», — писал в трактате «Абхидхармакоша» Васубандху¹. Величайший философ не отвергал культовые действия, ибо считал, что они порождают в человеке лучшие чувства и формируют поток сознания, направленный на достижение просветления; особенно сильные изменения происходят в сознании верующего, когда он совершает ритуал почитания Просветленного или заменяющей его святыни.

Попытаемся понять это утверждение с позиций психологии. Нам представляется, что чувства благоговения, любви, восхищения, желание следовать высшему идеалу и подражать тому, кто этот идеал воплотил в своей жизни — все это может оказать на человека не менее благотворное воздействие, чем изучение сложных философских трактатов. Соединение двух компонентов — эмоционального и рационального восприятия учения — дает наилучший результат. Не удивительно, что культовые действия, несмотря на заветание Будды, достаточно быстро становятся неотъемлемой частью жизни монашеской сангхи. Разница между элитарным и низким восприятием культа состоит в его осмыслении. Если для образованного буддиста (глазным образом, для монашества) сам культ служит преобразованию потока сознания, то для рядового мирянина он имеет в основном магическое значение.

Кульť, будь он простым или тщательно разработанным, является важнейшей составляющей религии. Изучение культа, понимание не только его архаичных истоков, но его смысла в контексте религиозной доктрины, является сложнейшей задачей. Исследование культу́рогенеза ступы приводит к заключению, что формирование буддийского культа началось со строительства и почитания ступ. В

¹ Васубандху. *Абхидхармакоша*. Пер. с санскрита, исследование и комментарий Е. П. Островской и В. И. Рудого. Раздел IV. Учение о карме. СПб, 2000. С. 203 (карика 121).

научной литературе доминирует символическая трактовка ступы, но это явление значительно более позднее. Первоначально ступы строили не как символы, а как культовые сооружения. Их значение и смысл раскрыты в *Махапаринирвана-сутре* в приведенных выше словах Будды о смягчении сердец верующих и их возрождении на небесах.

И. П. Минаев² рассматривал буддийские ступы Древней Индии не как иллюстрацию к письменным памятникам, а как самостоятельный, вещественный источник, отражавший устную буддийскую традицию еще до ее письменной фиксации. Изучая скульптурное убранство ступ, И. П. Минаев отметил, что на них запечатлены формы поклонения буддийским святыням. Ученый пришел к выводу, что миряне перенесли на священные объекты те же формы почитания, которые они адресовали при жизни учителю — поклоны со сложенными руками, включая коленопреклонение (что касается полных простираний, то они на рельефах не отражены), обход по-солонь, поднесение цветов и гирлянд. На рельефах также изображены прикосновения ладонями к трону Будды. Предполагается, что ступы почитали возжиганием светильников: изучение структуры ступы Бхархута привело исследователей к выводу, что в ее основании были треугольные ниши для светильников (треугольник — символ огня). Подчеркнем, что свет является универсальным, существующим во всех религиях, выражением божественных энергий.

В сутрах «Виная-уттара-грантха» и «Виная-кшудрака-васту» говорится о том, как купец Анатхапиндака, известный покровитель сангхи, построил первые ступы еще при жизни Будды над останками Шарипутры. Следует отнестись критически к этому тексту, ибо сутра, содержащаяся в тибетском каноне, может оказаться всего лишь поздней попыткой возвести правила строительства ступ к самому Будде. Тем не менее, из нее мы узнаем о том, что на вершине ступы устанавливался специальный, отдельный от осевого столба «колышек» (в дальнейшем — *шест ясти*), на который вешали венок, и его приходилось регулярно менять. Делать это должны были только миряне, но не монахи; при этом брахманы указали, что, взбираясь на вершину ступы, ноги следует оборачивать чистой тканью. Согласно сутре, по просьбе Анатхапиндаки, Будда разрешил изображать гирлянды цветов на вершине купола и золотить их

² Минаев И. П. Буддизм: исследования и материалы. СПб., 1868.

(элемент, действительно присутствующий в декоре древних индийских ступ), строить вокруг них ограду (сказано: «для защиты от скота и собак, чтобы не слизывали масло светильников») и возводить над ними навес (они делались из недолговечных материалов) для защиты от птиц. Обратим внимание на утилитарный, а вовсе не символический, подход в обосновании строительства ограды и навеса.

Почитание ступы первоначально было делом только мирян. Таково было завещание Будды, и вина сарвастивадинов фиксировала это в правиле, предписывавшем строить ступы только за пределами монастыря. Однако этот пункт монашеского устава был нарушен уже махасангхиками, начавшими строительство ступ на территории монастырей. Нововведение способствовало более тесному сближению сангхи с мирянами и, к тому же, поступлению дополнительных доходов в монастырь в виде подношений, совершаемых верующими ступе, т. е. самому Будде. Письменные памятники сохранили отголоски споров различных школ о том, вправе ли монахи использовать эти приношения для своих нужд. Начало почитания ступ монахами имело, безусловно, и другие основы. Среди них — общеиндийская традиция почитания святынь, религиозные чувства монахов, объединение их вокруг святыни и укрепление единства с прихожанами. Сведения о формах почитания ступы сангхой мы имеем на материалах Восточного Туркестана, где традиции индийского буддизма еще не были подвергнуты кардинальным изменениям. Там монахи на заходе солнца (что, как мы думаем, соответствовало идее ухода Будды из жизни) совершали прадакшину, распевая гимны, прославлявшие Просветленного³.

Изучение первоначальной истории ступы показывает, что она явилась первым культовым сооружением буддизма, почитавшимся так, как при жизни чтили самого Будду. Ступа стала духовным центром буддийских общин, объединившим монашескую сангху и мирян. Первые буддийские храмы возводились над ступами (чем обусловлена апсидальная форма храма). Первые изображения Будды появились на пьедесталах ступ и во «дворах ступы» — окружавших ее чайтьях в виде архитектурно оформленных навесов над скульптурами или, скорее, горельефами Будды. *Строительство и почи-*

³ Литвинский Б. А. Монастырская жизнь Восточнотуркестанской сангхи. Буддийские церемонии // Буддизм. История и культура. М., 1989. С. 172.

тание ступ знаменовало становление буддийского культа, носившего первоначально самые простые формы. Это главный вывод, к которому привело нас подробное изучение культуругенеза ступы.

В индийских источниках не обнаружены какие-либо памятники, говорящие о семантике ступы, что позволяет рассматривать символическую трактовку ступы как явление вторичное, более позднее, формировавшееся постепенно, на протяжении веков и нашедшее свое письменное выражение лишь в традициях других стран. Первоначально главное значение ступы заключалось в ее культовом характере, каковым оно является для основной массы верующих и ныне, оставляя философские, символические трактовки немногочисленной образованной элите.

Joanna Grela

IMPACT OF BUDDHISM UPON THE ORIGIN AND THE DEVELOPMENT OF LITERATURE, LITERARY GENRES AND THEMES IN TIBET

The most popular theory says that the Tibetan writing system was created in the 7th century A.D., and that it was modelled upon the Indian pattern, in order to make it possible to implant Buddhism in the Land of Snows. This is the Buddhist traditional account. The followers of *bon*, pre-Buddhist religion in Tibet, are advocates of another explanation. They identify the original Tibetan system of writing with their ancient *smar* alphabet.

This discussion does not seem particularly conclusive. Both sides present some evidences to prove their contradictory positions¹. Points that seem to be unquestioned are the following: (1) there was the spoken variety of Tibetan long before the 7th century, existing in pre-Buddhist *bön* civilisation; (2) if there had already existed the *smar* script, it would not have been adapted to the translation of the Buddha's teachings; (3)

¹ Like Dunhuang scriptures (9th century) stating that there was no Tibetan script before Srong-btsan sgam-po, but in 655 r. a text of legal prescriptions was written down (Bacot J., Thomas F. W., Toussaint G. Ch. Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet. Paris, 1940. P. 161); an Indian inscription from Gopalpur, in a script identical with the Tibetan, dated from around 500.

after the 7th century writing gradually flourished, despite its being used for administrative purposes at that time; (4) Indian Buddhism stimulated Tibetan culture.

At the beginning Buddhism was almost only practiced at the king's court. As late as in the second half of the 8th century the new religion began to spread. The converted Tibetans wanted to have access to the canonical scriptures, which were mostly available in Sanskrit. bSam-yas monastery became an intellectual centre, where hundreds of Indian and Tibetan translators were translating sutras and tantras under the king's patronage. In the 11th century the second stage of the Buddhist spread took place. However, only at the time of the Muslim conquest of North India, in the early 13th century, Indian scholars fled to Tibet, which led to the start of larger scale translations, not only of the Buddhist texts, but also of Indian drama, poetry and poetical theory.

Many attempts were made to edit the canonical texts, similarly to the Indian *Tripitaka*, by subdividing all the texts into the two large categories: the teachings that come directly from the Buddha (*bka'-gyur*) and the commentaries (*bstan-'gyur*). Bu-ston Rin-chen grub (1290–1364) was the one to complete the project. His work to a considerable extent consisted in the comparison of different versions of a given text and choosing the right one out of them. The compilation of the canon was made by the scholars coming from the so-called new traditions, developing in the 11th century. It was them who stated the criteria of authenticity (e. g. the existence of the Sanskrit original was required) of the sutras and tantras. However, an exegetic book written by any Indian author was almost automatically considered to be authoritative, while Tibetan authorship was regarded as of little value². For instance, many texts used by bon adherents and earlier Buddhist tradition were rejected. This fact stimulated them to establish their own canons, to which they added a special type of literature, called treasures (*gter-ma*), the hidden texts to be discovered.

Coming back to the Buddhist texts translations, it is known about the three successive revisions of the target language, the last of which comes from the 11th century. The Tibetans were very attentive of constant equivalences that were consistent to such an extent that

² *Chögyal Namkhai Norbu*. The Necklace of Zi. On the History and Culture of Tibet. Tr. by B. Simmons. Shang Shung Edizioni, Arcidosso, 2004. P. 19.

contemporary Buddhologists consult the Tibetan language version to correct or reconstruct the missing Sanskrit texts³.

In their translatorial works, the Tibetans used their own linguistic material, and they even translated the proper names. Borrowings from Sanskrit appeared occasionally. The Sanskrit "Buddha", "the awakened one", stands in Tibetan for *sangs-rgyas* — purified-developed; "karman" stands for *las*, "a deed", "an action". Foreign concepts were translated by means of small definitions, which facilitated the acquisition of unknown ideas. The Tibetans created entirely new (and therefore artificial) religious and philosophical vocabulary items, mainly by ingenious compounding of simple terms available in their own language. For instance, the original Tibetan *byin*, meaning "splendour of body for the overpowering of political and military opponents" and '*phrul* originally "magic power of mind to sustain the order of the world",⁴ both terms associated with the notions of powers of the king, were now used for the description of the qualities of the Buddha and guru. Then, slowly, those terms lost their original connotations used in the native beliefs. The semantic evolution also concerns technical Buddhist terms, which, spreading to the spoken language change their previous meaning. For instance, the Tibetan equivalent for "awakening", sanskr. *bodhi*, tib. *byang-chub*, colloquially means "an expert", the verb *bsgrubs*, "to realize", in the spoken language stands for "to sell".

The literature which was written in the Tibetan language is very extensive. Apart from a large number of translations, there was also the development of originally Tibetan literature, representing indigenous contribution to Buddhist thought, as distinguished from the numerous texts originating in India and collected in the canon. It is dominated with exegetic texts, meditation and rituals instructions, prayer books, guides for pilgrims, accounts of real or mystical journeys, philosophical and logical treatises, Sanskrit-Tibetan dictionaries of technical and archaic terms. Another essential Tibetan literary genre is *zin-bris*, which is students' notes.

However, the literature developing in Tibet did not exclusively include strictly religious writings. There were quite a lot of works

³ On the possibility of the reconstruction of the Sanskrit text, cf.: Kawamura L. S. Is Reconstruction from Tibetan into Sanskrit possible? // Language in Indian philosophy and religion. Ed. by H. G. Coward. Waterloo, 1978. P. 83–93.

⁴ *Samten Gyaltzen Karmay*. The Great Perfection. A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism. Leyden, 1988. P. 2.

devoted to history, which were described by the Russian scholar A. Vostrikov (1904–1937)⁵, as well as about secular aspects of life, like medicine, prosody, grammar, bibliographies, treatises on calculation and chronology, divination, martial arts, love, agriculture, etc.

Tibetan forms of expression, like singing, dances, riddles, verbal challenges, or poetry were to a large extent subjected to the Buddhist influence. What enjoyed extreme popularity with the folks were didactic stories from Buddhist repertoire that taught that every single deed causes a result, as well as hagiographies (Tib. *nam-thar*), the oldest of which date from the 11th century and are modelled upon the Indian *jataka*, stories about the previous incarnations of the Buddha that were often recited by itinerant storytellers. This genre comprises of three sections called the outer, the inner, and the secret *namthar*. The first one describes considerably important achievements in the spheres of religious activity and everyday life, sometimes also the previous incarnations. The remaining two sections include also dreams and mystic experiences. They are often interwoven with doctrinal lecturing or moral teachings. The most famous is the hagiography of Milarepa (1040–1123 or 1052–1135) (by Tsangnyon Heruka (1452–1507)), which constitutes a very particular kind of Tibetan religious, and didactic literature in terms of content. However, it concurrently is very precise historically and includes the detailed descriptions of situations and local personages. Another distinctive feature of this hagiography and the collection of songs (*Mi-la mgur-'bum*), by means of which teachings were made, is the interference of Indian Tantrism prosody models together with the topics of mystical songs (Sanskrit *doha*) with the indigenous songs, with preserving vernacular terms, and almost ordinary language. The great popularity of those songs is the result of the fact that they were related to everyday matters, propagating Buddhism at the same time. The songs describing mystical experiences and giving spiritual advice are willingly composed even in our times.

From around the 11th century on, the Tibetans began also to write down old folk stories, tingeing them with some elements of the new religion. According to the chronicles, reciting them protects the reign and constitutes a religious act that preserves social order⁶, as well as it serves as the best method to propagate Buddhism among the folks. One

⁵ Vostrikov A. I. *Tibetskaya istoricheskaya literature* (in Russian). Moscow, 1962.

⁶ Stein R. A. *La civilisation tibétaine*. Paris, 1996. P. 132.

of the great world epics, the famous epic of Gesar⁷, known in the whole of Central Asia, can serve as an example. Written in Tibetan, it is also available in Mongolian, Buryat, Turkish, Kalmyk, etc. Every generation still adds a new thread of plot.⁸ Thus «Gesar of Ling» is probably the last living epic in the world. Sometimes it is read in two ways: literally, in the order of the plot, as the account of always victorious conquerors of new territories, and in didactic order, as a metaphor of inner struggle against the obstacles on the way of spiritual development. What is related to the second interpretation is the so-called path of the warrior, which is a system of mediation practices.

The old anecdotic and moral maxims literature also became Buddhist. The author of the most famous, translated also into Mongolian and some European languages, collection of aphorisms (*legs-bshad*), was Sa-skya Pandita (1182–1251). Moralising stanzas were willingly read and cited, and they were composed even in the 20th century.

All kinds of poetical works have always been unusually popular and valued among the Tibetans and the Tibetan language is especially good for poetry because one can add particles that have no lexical sense, reduplicate or omit syllables, introduce numerous onomatopoeias to manipulate the rhythm. Since the 13th century, however, poetry began to get standardised under the influence of translated form Sanskrit manual of poetry «Kavyadarsha» (*Mirror of Poetry*) written in the 7th century. In effect the creation became stylized, and the formalization of poetry as a literary discipline took place. The predominately oral poetry was transformed into fully literary and scholar. It was difficult in reception, the synonyms used required acquaintance with Indian culture.

From the Buddhist point of view, as presented by the Buddha in the Sutras, various forms of culture are included in 5 collections of knowledge. The adept should be versed in all of them to achieve omniscience and be able to help others in an exhaustive manner. One of these collections is language subdivided into: poetry, prosody or the rules of the meter, the knowledge of synonyms and antonyms, linguistics and drama.

In Tibetan society, written word is considered to be sacred. Books or even single sheets of paper with a single syllable on them are not put

⁷ *rGyal-po ge-sar dgra-'dul gyi rtogs-pa brjod-pa* ("The Great Deeds of King Gesar, Destroyer of Enemies").

⁸ Cf.: Stein R. A. L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling. Paris, 1956; Helffer M. Les chants dans l'épopée tibétaine de Gesar. Genève-Paris, 1977.

on ground and stepped over, and when offered a book, a religious Tibetan receives it with both hands and touches their head with it to emphasize respect for the written word. Writing a book in Tibet meant realising virtue because, for an adept, writing symbolises the speech and teachings of the Buddha.

However, Buddhism, which has been considerably stimulating for the development of literature, limited expression by subordinating the style and the content. As late as in 1983, Samdong Rinpoche, a translator of Rabindranath Tagore, complained about the fact that for over ten centuries the writers had been subjected to Sanskrit ornamentation. However, in the same year, the first free verse was written, which then is followed by the explosion of new literature (short story, novel)⁹, liberated from Sanskrit forms and imagery, not using the psychological filter of the religious doctrine. One can observe the emergence of "I", which is sentenced to nonexistence in Buddhism, intensification or transformation of emotions within one piece of literature, etc. Referring to authority or canon is no longer needed.

M. Läänemets

KALYANAMITRAS AS SPIRITUAL GUIDES IN EARLY INDIAN MAHAYANA (ON THE MATERIALS OF THE GANDAVYUHA-SUTRA)

0. The «Gandavyūha-sūtra»¹, like many other Mahāyāna sūtras, is a text with unambiguous purpose: to give a description of the spiritual progress of a human being, which in the technical vocabulary of Indian Buddhism is designated as *bodhisattvacaryā* — the 'bodhisattva career' or the 'path of an awakening being'. Despite the fact that this particular sūtra explicates it using an extremely sophisticated and multidimensional literary form, it is still not too complicated a task to find its leitmotif, which undoubtedly is *education*. What the «Gandavyūha» is telling us is

⁹ Robin F. Entre tradition et modernité // Action Poétique. Op. cit. P. 10; Tournadre N. La métrique. Ibid. P. 18.

¹ The Sanskrit text of the Gandavyūha-sūtra is published by Vaidya P. L. Gandavyūhasūtra // Buddhist Sanskrit Texts, № 5. — Darbhanga, The Mithila Institute, 1960 (hereinafter in the footnotes "Gv"). The Sūtra is translated into English from the Chinese version by Thomas Cleary. Entry into the Realm of Reality. Boston & Shaftesbury, Shambala, 1989 (hereinafter "Cleary").

that bodhisattva career totally depends on education and social relations in our human world and in a given cultural environment. The key element in this network is permanent contact, in the course of study, with *kalyānamitras* or 'benevolent friends' understood as educators and spiritual benefactors, agents of one's spiritual growth. In the «Gandavyūha» this very process is described as a fictional pilgrimage.

0. 1. From this point of view, emphasizing the dimension of human culture and education and avoiding all supernatural and magical implications (although the «Gandavyūha» offers very rich material for such kind of interpretation), in this paper I would like to give an analysis of the role and meaning of *kalyānamitras* in the literary context of the sūtra, bearing in mind that as such it reflects the specific historical and social context of early Indian Mahāyāna.

0. 2. Taking the fictional pilgrimage of the protagonist of the «Gandavyūha» — a young man called Sudhana — as the formal literary framework, I will observe three aspects of the topic as presented in the sūtra: 1. *kalyānamitras* as objects of pilgrimage, 2. *kalyānamitras* as instructors, and 3. bodhisattva as a cultural being.

1. *Kalyānamitras* as objects of pilgrimage

1. 1. Identification of the hero. Sudhana as a prototype of the seekers for bodhisattvahood is described as an offspring of a wealthy family of the great city of Dhanyākara in South India. It is clear evidence that the wealthy and educated lay urban citizens were considered as the main target group to whom the sūtra was addressed.

1. 2. Description of the initial situation: Sudhana's meeting with his first benevolent friend — bodhisattva Mañjuśrī. In the «Gandavyūha» Mañjuśrī is described as one of two principal bodhisattvas, the other being Samantabhadra. In the narrative of the sūtra he left Buddha's assembly in Jeta grove near Śrāvastī and traveled South to preach Dharma there. During his stopover at Dhanyākara Mañjuśrī met Sudhana and recognized him in the crowd as a well-prepared and talented person who was ready for deeper bodhisattva training. The term *kuśalamūla*, 'wholesome root', is given here to characterize Sudhana's capacity for the task.

1. 3. *Outlining the task.* In Sudhana's questions as well as Mañjuśrī's answer, *bodhisattvacaryā*, the 'bodhisattva career', i.e. the perfect human conduct in human environment as understood in Buddhism, is explicitly raised as the subject of education. Sudhana asks how a bodhisattva has to learn, carry out, accomplish, purify, fulfill, etc.

it; Mañjuśrī values it as the highest task, saying, “It is indeed hard to find one who has set his mind on *supreme perfect awakening*. It is still harder to find one who, having set his mind on supreme perfect awakening, is seeking for *bodhisattva career*.”²

1. 4. *The unique role of benevolent friends*. Mañjuśrī now instructs Sudhana to go out to find benevolent friends who are the sole source of further instructions on “how a bodhisattva is to carry out the bodhisattva career, how he is to follow the bodhisattva path.” This is the standard question Sudhana repeats again and again with few variations while meeting with each of the following 53 benevolent friends. Mañjuśrī gives additional instructions on how to develop the right attitude towards benevolent friends: “If you want to accomplish the *omniscience*, the first concern, the essential course of things is respect, reverence, and attendance to benevolent friends. Therefore, noble son, you should tirelessly seek for the attendance to benevolent friends.”³

1. 5. *Supreme perfect awakening and omniscience*. Those two terms (*anuttarā saṃyaksambodhi* and *sarvajñatā* in Sanskrit respectively) in the given situation designate the goal and motivation of a bodhisattva-to-be. The student has to set his mind (*cittotpāda*) on them and thereafter focus on learning bodhisattva career, following instructions given by benevolent friends. Thus not the abstract aim but the concrete social and cultural conditions are emphasized in the «Gandavyūha», which always stresses the practical task and not the metaphysical speculations.

1. 6. *The pilgrimage*. With the abovementioned five points the terms and conditions are set out for Sudhana’s pilgrimage. Benevolent friends as sources of instructions for bodhisattva career are seen as the objects of it. The first of the 53 is then identified by Mañjuśrī himself. Thereupon each of the 53 benevolent friends, after revealing his or her teachings to Sudhana, names the next one whom Sudhana has to visit. This way a systematic picture of bodhisattva education is created in the form of literary narrative full of doctrinal passages and figurative explanations.

2. Kalyānamitras as instructors

2. 1. *Heterogeneity of benevolent friends*. Among 54 benevolent friends (Mañjuśrī included) there are: five bhikṣus, one bhikṣuṇī, four

² Gv, 47; Cleary, 55.

³ Ibid.

householders, four merchants, four pious women, two brāhmanas, two kings, two perfume vendors, four boys, four girls, a hermit, a heretical teacher, a seaman, a mistress, a goldsmith, five bodhisattvas, a god, an earth goddess, eight night goddesses, the goddess of the Lumbinī grove, mother of Buddha Māyadevī. 17 of them are supramundane beings, 21 are women; only six of them are Buddhists in the narrower sense of the word; 33 are urban residents.

2. 2. *Universality of bodhisattva education.* From the heterogeneity of benevolent friends follows the conclusion: for the authors of the «Gandavyūha» bodhisattva education was a kind of universal education that included both religious doctrines and mundane arts as well as practical skills in different areas of human activity. Thus the reason for such a multitude and variety of instructors was the necessity to teach a large number of different subjects to the bodhisattva-to-be.

2. 2. 1. An interesting list of arts and sciences that the bodhisattva-to-be has to learn is given in the Indriyeśvara chapter: "writing, mathematics and symbols, physiology, rhetoric, physical and mental health, city planning, architecture and construction, mechanics and engineering, divination, agriculture and commerce, conduct and manners, good and bad actions, good and bad principles, what makes for felicity and what for misery, what is necessary for the vehicles of buddhas, disciples, and individual illuminates, what is necessary for buddhahood, and behavior linking reason and action."⁴

2. 2. 2. The universality of bodhisattva education is in turn necessitated by the general worldview of Mahāyāna, according to which a bodhisattva is one who, by mastering skillful means (*upāyakaushalya*), is able to act under any circumstances wherever and whenever it is needed for the benefit of sentient beings, as it is said in the visionary part of Mañjuśrī chapter: "...some appeared in the form of mendicants, some in the form of priests, some in bodies adorned head to foot with particular emblematic signs, some in the forms of scholars, scientists, doctors, some in the form of merchants, some in the form of entertainers, some in the form of pietists, some in the form of bearers of all kinds of arts and crafts — they were seen to have come, in their various forms, to all villages, cities, towns, communities, districts, and nations...for the purpose of leading sentient beings to perfection."⁵

⁴ Gv, 102; Cleary, 105.

⁵ Gv, 35; Cleary, 45.

2. 3. *The source of knowledge of benevolent friends and the meaning of the term samādhi.* Most of the benevolent friends introduce their method as a particular 'entrance into bodhisattva liberation' (*bodhisattvavimokṣamukha*) that gives them authority in a particular area of knowledge. The basis of such an 'entrance' is said to be the mastery of a particular *samādhi* or 'concentration', which in its turn is a result of many eons of study and practice with certain lineages of buddhas.

2. 3. 1. 'Liberation' (*vimokṣa*) in the educational paradigm applied in this study is certainly not to be interpreted simply as a kind of mystical experience. It is understood as transcending from ignorance to knowledge through the means of education, i.e. liberation from the bonds of ignorance. Each 'entrance' mastered by a particular *kalyānamitra* is thus liberation from ignorance in a particular area of knowledge.

2. 3. 2. If 'liberation' is a dynamic and functional term, *samādhi* or 'concentration' seems to be understood in the «Gandavyūha» as a complex state of consciousness serving as a basis for a certain type of realization of the reality. It may be compared with the term 'theory' in the modern sense as a ruling paradigm in a particular area of sciences that also has a creative influence on the general worldview and perception of reality and the way of life of multitude of beings. It is mentioned in the text that the number of *bodhisattva-samādhis* is virtually unlimited and that each of these has its specific content, and that great bodhisattvas are able to enter each of them by their will, i.e. they can grasp whatever theory or worldview and use it for the benefit of sentient beings.

2.4. *Benevolent friends as experts.* Each benevolent friend (with the exception of the great bodhisattvas Maitreya and Samantabhadra who are represented as integrative symbols of all bodhisattva virtues) claims to be an expert only in one distinctive area of knowledge within the limits of a particular bodhisattva liberation and lacking the universality of the bodhisattvahood. That means that benevolent friends are not bodhisattvas in terms of the highest realization that includes all methods and concentrations and which is inherent only to buddhas and bodhisattvas. At the same time they are objects of the highest veneration from the part of the latter, as without their instructions it is impossible to attain buddhahood or bodhisattvahood. (As an analogy, nobody can attain Ph.D. without being previously instructed by a multitude of teachers in a multitude of fields.)

3. Bodhisattva as cultural being

3. 1. Benevolent friends in the «Gandavyūha» have certainly a much wider meaning than that of particular teachers. Using them as literary figures is for the authors of the sūtra a way to describe the cultural environment and its functioning, in order to present a kind of roadmap for a potential reader who is expected to be at least a 'bodhisattvas-to-be'. In the Mahāyāna context it is known as entering the 'realm of dharma' (*dharmadhātu*).

3. 2. *The meaning of dharmadhātu.* In the «Gandavyūha» *dharmadhātu* may be interpreted in a functional way as the sphere where bodhisattvas are acting⁶, or rather, the mode in which they perceive reality: "They [i.e. bodhisattvas — *M. L.*] had spacelike knowledge, pervading all the realm of dharmas with net of the beams of light;"⁷ "they coursed in the knowledge of the unobstructed space of the realm of dharmas."⁸

3. 3. *The meaning of bodhisattva.* If we take *dharma* in the meaning of 'culture',⁹ we should have no difficulty interpreting bodhisattva as 'cultural man' or 'man of culture', i.e. a well educated person with deep knowledge of all aspects of culture (law, arts, sciences, customs, etc.), i.e. its specific dharmas (or sub-cultures), and with an ability to operate with them for the benefit of sentient beings. *Awakening* thus means being conscious of all those aspects, one's own capabilities and the needs of other beings. *Buddha* in such a model is the ultimate principle of culture including all of its potentialities.

3. 3. *The meaning of kalyāṇāmītra.* Benevolent friends are archetypal representatives of different sub-cultures, who teach the bodhisattva-to-be patterns of behaviour and principles of understanding. On the integrative level the ultimate state of consciousness encompassing all potentialities of *dharmadhātu* is presented in a highly figurative language in the great visions of supramundane bodhisattvas Maitreya and Samantabhadra¹⁰.

⁶ The Chinese version of the «Gandavyūha» is titled as *Ru fajie pin* — 'The Chapter of Entering into the Dharmadhātu' ('Entry into the Realm of Reality' in Cleary's translation).

⁷ Gv, 3; Cleary, 12.

⁸ Gv, 12; Cleary, 21.

⁹ See: *Māli L. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā and Other Essays*. Delhi, 2005. P. 9–10, 186.

¹⁰ The last chapters of the sūtra: Gv, 368–418, 420–436; Cleary, 328–378, 379–394.

А. Д. Зельницкий

«ТРИ УЧЕНИЯ» И ОБРАЗОВАННАЯ ЭЛИТА В ИМПЕРСКОМ КИТАЕ

В вопросе об отношении образованной элиты к «трем учениям» в отечественной науке достаточно долгое время было распространено мнение, сформулированное еще В. М. Алексеевым. В своей работе, посвященной творчеству танского поэта Сыкун Ту (837–908), он обращает внимание на довольно странный для европейца феномен, когда автор предстает то как конфуцианский начетчик, то как пламенный буддист, то как последователь даосизма. «Присоединим сюда, — пишет Алексеев, — сведения, известные из его биографии, его вечные колебания между желанием служить, как это требовала профессия начетчика, и желанием бежать в свое горное имение, прекращая всякие счета с прошлым...»¹.

Действительно, в воззрениях многих представителей образованной элиты можно было встретить приверженность одновременно к различным системам, однако прежде чем говорить о представителях этого слоя, необходимо прояснить, что же понималось в традиционном Китае под образованностью, что, возможно, поможет прояснить ситуацию, обозначенную В. М. Алексеевым.

Под образованной элитой китайского общества принято понимать представителей двух высших привилегированных сословий: аристократии² и так называемой служилой интеллигенции (чиновничество, *ши*). Начиная, по меньшей мере, с ханьского времени, именно они являлись главными носителями традиционной образованности и, следовательно, хранителями и создателями национальных духовных ценностей. С точки зрения государственной власти,

¹ Алексеев В. М. Стансы Сыкун Ту. Китайская поэма о поэте. СПб, 1916. С. 95.

² Подробнее см. в: Волков С. В. Служилые слои на традиционном Ближнем Востоке. М, 1999. С. 149–150.

образованным считался человек, воспитанный в первую очередь на конфуцианской канонической литературе и подтвердивший свои знания на специальном экзаменационном испытании, постепенно переросшем в систему государственных экзаменов, суть которых сводилась к демонстрации грамотности в области толкования канонических текстов. Были разработаны ученые степени (*сюцай*, *цзюйжэнь* и *цзиньши*), в зависимости от обладания которыми можно было рассчитывать на ту или иную должность. При этом сама по себе процедура экзамена носила некоторые черты ритуальной церемонии. Весьма ярко этот ритуализм проявился в процедуре обучения и специального экзамена наследного принца, разработанной в конце эпохи Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) и активно функционировавшего в эпоху Шести династий. Согласно установленному в это время порядку, наследник должен был после поселения в официальной резиденции приступить к чтению «Сяо цзина» (Канон сыновней почтительности) и совершить ритуал жертвоприношения Конфуцию и его любимому ученику Янь Юаню, носивший название «преподнесение кубков» (*ши дянь*)³. На период династии Цин (1644–1911) обязательным элементом экзаменационной процедуры были моления перед изображениями Гуаньди, бога войны, а также покровителя ученых занятий, его телохранителя Чжоу Цана, а также перед изображениями Вэньчана, бога литературы, и Куйсина, покровительствующего усердным и наказывающего нерадивых.

И, наконец, важной стороной деятельности представителей образованного слоя было их участие в государственных ритуалах. Известно, что идеологическое единство государства во многом поддерживалось государственным культом. К нему непосредственно примыкал придворный церемониал, воспринимавшийся как необходимое условие стабильного правления. Именно с ним связана традиция придворного песенно-поэтического творчества, первым зафиксированным образцом которой можно считать разделы «Больших» и «Малых од» «Канона поэзии» («Ши цзин»). В известном смысле вся поэтическая традиция может считаться развитым подражанием образцам, заложенным в «Ши цзине», поскольку эта антология включает, кроме придворной поэзии, также и народную (имеется в виду первый раздел текста «Нравы царств» («Го фэн»)),

³ См.: Кравцова М. Е. Поэзия вечного просветления. Китайская лирика второй половины V — начала VI в. СПб, 2001. С. 92–93.

легитимизируя таким образом «лирические» формы, а также поиски поэтических приемов в простонародном поэтическом творчестве, что выразилось, в частности, в ханьской традиции *юэфу*⁴.

Официальное положение обязывало находящегося на службе человека поддерживать культурные образцы, канонизированные конфуцианством, что включало в себя и определенные поведенческие стереотипы, и отношение ко всему, что не попадало в круг конфуцианского канона. Никакие образцы письменности, не входившие в круг канонических текстов, не могли рассматриваться как источник социально-политических программ. Отдельные усилия, связанные, например, со школой *сюаньсюэ*⁵, представителями которой была предпринята попытка разработать учение, опирающееся на толкование таких текстов, как «Дао дэ цзин» и «Чжуан цзы», можно рассматривать только в контексте общего идеологического кризиса, связанного с падением династии Хань. При этом следует указать на тот факт, что представители данного направления пытались заново обосновать именно конфуцианские положения об обществе и государстве, отбросив подходы, характерные для ханьского конфуцианства.

Соответственно, все, что касалось вопроса личных качеств, необходимых для ведения дел, также подчинялось стандартам, заложенным в конфуцианском каноне. Предполагалось, что государственный муж будет культивировать те поведенческие стереотипы, которые необходимы для поддержания стабильности в обществе и государстве. Список необходимых добродетелей был известен примерно с III в. до н. э. и включал в себя «человеколюбие» (*жэнь*), «долг» (*и*), «ритуальное благоговение» (*ли*), «разум» (*чжи*) и «верность» (*синь*)⁶.

Другой стороной жизни образованного служилого слоя было то, что вся совокупность личных переживаний и отношение к исполняемым ритуалам, а также в целом к миру богов и духов в принципе никак не оговаривались. Достаточно была максимально возможная искренность при проведении церемоний. Также со стороны государства не была регламентирована сфера досуга, предпо-

⁴ Кравцова М. Е. Поэзия древнего Китая. СПб, 1994. С. 294–302.

⁵ О *сюаньсюэ* см.: Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб, 1998. С. 136–157.

⁶ Данный перечень сложился после Мэн Кэ (Мэн-цзы) и Сюнь Куана (Сюнь-цзы), и был окончательно закреплён благодаря деятельности Дун Чжуншу.

лагалось только, что чиновник ведет достойную с нравственной точки зрения жизнь, суть которой заключалась в почтительном отношении к старшим и почитании предков.

Таким образом, удобнее всего попытаться рассматривать жизнь представителя образованного слоя по оси служба/досуг.

Официальные документы, историографические сочинения, написанные по заказу правящего дома, стихотворные сочинения по случаю официального мероприятия — все должно было быть выполнено в соответствии с установленными стандартами. Досуг был временем встреч с друзьями, чтения книг, занятий живописью и литературой. В это время могли обсуждаться любые темы, не относящиеся к разряду официально определенных, можно было почитать любых богов и решать вопросы, связанные со сферой индивидуального совершенствования. Все это создавало ситуацию, при которой человек, будучи на официальном посту, действовал в рамках регламента, во многом определяемого правилами, сформулированными в конфуцианстве, а в свободное от службы время мог предаваться размышлениям на буддийские и даосские темы, прибегать к поучениям соответствующих наставников, а также посещать даосские обители и буддийские монастыри, зачастую не становясь действительным приверженцем ни буддизма, ни даосизма⁷. При этом нужно сказать, что хотя сфера досуга и не подвергалась регламентации со стороны государства, примерно к периоду Шести династий сложился своеобразный стереотип «праздного времяпрепровождения», подразумевающий обязательные прогулки на лоне природы и набор тех занятий, что были перечислены выше⁸. Для наглядной иллюстрации можно привести несколько примеров.

Поэт и государственный деятель периода правления династии Цзинь (265–420) Сунь Чо (314–371), будучи высокопоставленным лицом в государстве, знаменит как автор стихов на даосские темы (стихи о сокровенном, *сюаньяньши*), а также как выдающийся буддийский мыслитель⁹. Известный деятель эпохи Шести династий (III–VI вв.) Шэнь Юэ (441–513) выступал стойким защитником качеств «благородного мужа» (*цзюнь цзы*) и писал историографические труды вполне в духе конфуцианского дидактизма. Одновре-

⁷ См.: Кравцова М. Е. Поэзия вечного просветления... С. 83, 96.

⁸ Там же.

⁹ Ему принадлежит работа «Аллегорические рассуждения о Дао» («Дао юй лунь»), где он отождествляет Дао и Будду.

менно с этим он участвовал в полемике с Фань Чжэнем (450?–515?) по вопросу о «неуничтожимости духа» (*шэнь бу ме*) как убежденный буддист. Здесь, правда, его приверженность буддизму пересеклась с попыткой Лянского У-ди (502–550) утвердить буддизм как государственную доктрину. Также о нем известно, что он был потомственным членом даосской школы Небесных Наставников¹⁰. Поэт и политический деятель эпохи Северная Сун (960–1127) Су Ши (Су Дунпо) (1037–1101) был сторонником идеи единства «трех учений», прибегал к рецептам даосской алхимии и близко общался с буддийскими наставниками, а под конец жизни взял прозвище «Буддист-мирянин с “Восточного склона”» (*Дунпо цзюй ши*). При этом он же высказывал точку зрения о безусловном вреде буддизма для государства, то есть не видел возможности выстроить на его основании государственную идеологию¹¹.

Параллельно вырабатывалась более ригористическая позиция, согласно которой все то, что не получает своего подтверждения в словах и деяниях совершенномудрых древности, то есть политических деятелей и мыслителей, мысли и дела которых признавались эталонными в рамках конфуцианской традиции, должно быть отброшено.

Таких взглядов придерживался уже упомянутый полемист Фань Чжэнь, а также политический деятель и поэт эпохи Тан (618–907) Хань Юй (768–824), написавший текст, порицающий поклонение зубу Будды, как деяние недостойное императора¹². Также не были склонны к признанию правоты буддизма и даосизма создатели сунского неоконфуцианства, что не мешало им, тем не менее, заимствовать некоторые методики из арсенала этих учений.

Здесь проявляет себя такая важная черта китайского отношения к распространенным учениям, как ситуативность и взаимодополнительность их восприятия на личностно-индивидуальном уровне, связанная, в частности, с тем, что некоторые темы внутри них оказывались недостаточно разработанными. Например, все, что касается сугубо личного бытия, а также вопросов, связанных с потусто-

¹⁰ Кравцова М. Е. Поэзия вечного просветления... С. 84.

¹¹ Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дунпо (1036–1101) и Чжу Си (1130–1200) // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века. М., 1982. С. 224.

¹² Доклад трону о кости Будды. См. в пер. Л. Н. Меньшикова: Чистый поток. Поэзия эпохи Тан. — СПб, 2001. С. 187–193.

ронним, совершенно не разрабатывалось в конфуцианстве. Это все то, о чем «Учитель не говорил» (*цзы бу юй*)¹³. Даосизм, в свою очередь мало занимался темами, связанными с сознанием и с посмертной участью человека, детально разработанными в буддизме. Позже, во взаимной полемике, данные темы были развиты даосами. Можно в связи с этим вспомнить конфуцианство эпох Сун и Мин (1368–1644)¹⁴ или позднейшие разработки в области созерцательной практики в даосизме.

Таким образом, позиция образованного слоя в отношении вероучения и практики буддизма и даосизма определялась через соотношение служебных обязанностей, необходимых к выполнению, и личных взглядов, связанных с вопросом взаимоотношений с богами, а также с проблемами жизни, смерти и нравственного совершенствования. При этом общий регламент официальной стороны жизни задавался конфуцианской традицией, располагающей, кроме того, своей системой воззрений, касающейся всех сторон жизни. Подобная ситуация способствовала как выработке крайне ригористической позиции, не допускавшей серьезного расхождения в идеологических основаниях в частной и общественной жизни, так и позиции, в которой четко разделялись выполнение действий, форма которых определяется службой и тех, что затрагивают вопросы, связанные с индивидуальным совершенствованием.

Ю. В. Осадча

ГРЕХ И ПРЕСТУПЛЕНИЕ В ЖИЗНИ-КАК-ТВОРЧЕСТВЕ ДАДЗАЯ ОСАМУ

Литературное творчество Дадзая Осаму (1909–1948) стало манифестом его этики, мировоззрения и жизненных убеждений; в них отобразились этапы постепенного формирования личности писателя, а в конце жизни — душевный кризис и единственное желание — оставить этот мир, избавить родных, друзей и коллег от стыда и страданий из-за «непутевого сына». «Воспоминания» (1933), «Цветы шутовства» (1935), «Human Lost» (1937), «Восемь

¹³ *Лунь юй*, 7; 22: «Учитель не говорил о чудесах, силе, беспорядках и духах».

¹⁴ См.: Кобзев А. И. Ван Янмин и классическая китайская философия. М., 1983.

пейзажей Токио» (1941), «На закате лет» (1946), «Вечернее солнце» (1946), «Пропавший человек» (1948) — в этих и других произведениях Дадзай воссоздает историю своей жизни, высказывает взгляды на разные темы, важные для него, делится с читателем своими размышлениями, чувствами и болью. Его произведения имели огромное влияние на массового читателя, их с нетерпением ждали, они вызывали неоднозначные отзывы литераторов того времени. За свою короткую и исполненную трагизмом жизнь Дадзай написал десятки произведений, которые и сейчас не теряют своей актуальности и художественной ценности. Даже в наше время Дадзай считается одним из пяти наиболее выдающихся писателей Японии.

Интерес, прежде всего, представляет псевдоним писателя (настоящее имя — Цусима Сюдзи). Впервые под этим именем Дадзай выступил в 1933 г., когда опубликовал в февральском номере токийской газеты «Токуниппо» рассказ «Поезд», получивший первую премию. Этому событию предшествовали несколько неудачных попыток самоубийства (одна из них — после полного разрыва с семьей — попытка совершить *сундзю*¹: Дадзай бросился в море с официанткой из бара на Гиндзэ; его спасли, а девушка утонула). *Дадзай*, следуя иероглифическому написанию, дословно можно перевести как «высокопоставленный чиновник», где *да* — «весьма», «чрезвычайно», «слишком» или особа императорского происхождения; *дзай* — чиновник, сановник, или же «бить», «резать», «колоть». Однако омофон фамилии — это архаизм, состоящий из иероглифа *да* — «моральное падение» и японизированного чтения слова *цуми* (*дзай*), имеющего несколько вариантов перевода, а именно: «грех», «преступление», «вина» или «проступок». Иероглиф, которым записывается имя псевдонима писателя — *Осаму* — также имеет несколько значений, а именно: 1) «упорядочивать, править»; 2) «лечить» или 3) «наказывать», «карать». Таким образом, писатель, с одной стороны, устанавливает своеобразные эстетические и этические рамки своего творчества, а с другой — косвенно дает оценку своей предыдущей и насыщенной событиями жизни: в фамилии — «моральное падение из-за греха, преступления», в имени возможно «наказание» за это, а возможны и «реабилитация», «лечение». Сложно однозначно утверждать, что именно Дадзай подразумевал при выборе псевдонима, но

¹ *Сундзю* — двойное самоубийство влюбленных.

в последней автобиографической повести «Пропавший человек», начало публикации которой совпало с последним — пятым, и на этот раз уже удачным — самоубийством писателя, главный герой, прототипом которого, безусловно, является сам автор, говорит о себе: «Человек пропавший. Скорее, я совсем перестал быть человеком». С другой стороны, как свидетельствуют тексты писателя, литературное творчество стало для Дадзая способом избавления от душевных травм, talk-cure, другими словами — проговариванием вслух своего травматического опыта.

Начиная с самых ранних произведений Дадзая, грех и преступление, как доминанты его творчества, переплетены и тесно связаны с понятиями преступления и самоубийства. Самоубийство — один из тягчайших грехов в христианской традиции — для Дадзая ни грех, ни преступление. Наодзи, один из героев рассказа «Вечернее солнце», в своей предсмертной записке пишет: «Надо, чтобы жили только те, кто хочет жить. У человека должно быть право жить и право умереть. <...> Я считаю, что смерть тоже вовсе не преступление». Учитывая тот факт, что речь идет именно о самоубийстве, становится понятным, что Дадзай, несмотря на обилие цитат из Нового Завета (в особенности из Евангелия от Матфея и Откровения Иоанна Богослова) и постоянное обращение к образу Христа, к библейской и околособиблейской тематике, если не отвергает окончательно, то, по крайней мере, не признает этот тип греховности.

Особый интерес представляет диалог-спор в повести «Пропавший человек» (здесь Дадзай невольно возвращается к самым первым пробам пера — к рассказу «Цветы шутовства») между главным героем Ёдзо и его дружкой Хорики, где автор-протагонист с позиций индивида ведет полемику с приятелем как «представителем» общества и его мнения. Шуточная игра в синонимы-антонимы, характерная для многих его произведений и ставшая своеобразным авторским приемом, становится противостоянием двух сознаний: индивидуалистического Ёдзо и «общественного» Хорики. Неразрешимые вопросы — проблемы жизни и смерти, преступления, греха и покаяния, добра и зла, любви и ненависти — писатель рассматривает с двух разных, диаметрально противоположных точек зрения. Так, для Хорики жизнь и смерть — это сплошная комедия, а для Ёдзо, если смерть и комедия, то жизнь — наверняка трагедия; а вот что действительно комедия, так это быть человеком с покаленной психикой и вывернутой наизнанку душой.

Центральным в этой игре выступает понятие *цуми*, переводимое с японского как «грех», «преступление» или «вина». В западной культуре эти понятия имеют разные смысловые оттенки и употребляются преимущественно в разных сферах общественной жизни (грех — религиозной, преступление — юридически-правовой, вина — этической). В тексте оригинала семантические различия этих понятий синтезируются в одном слове «цуми», имеющем разные значения для Ёдзо и Хорики: для Хорики антонимом «цуми» оказывается «закон» (т. е. вину он рассматривает с позиций правил и норм, установленных социумом). Ёдзо же размещает цуми в одном ряду со словами Бог, Спасение, Страдание, Свет, Тьма, а позже — молитва, покаяние, раскаяние. Иначе говоря, для него цуми относится к внутренней, духовной, а значит — и глубоко интимной — сфере жизни. А добро, зло и нравственность, по словам самого Ёдзо, — это всего лишь словесная изощренность людей. Реплики героев чередуются размышлениями Ёдзо, в которых и проясняются принципиальное несогласие и непризнание героем общепринятых представлений о греховности и праведности человека и его поступков: в ответ на обвинения приятеля (Ёдзо провел некоторое время в полицейском участке после неудачной попытки совершить синдзю) он отвечает: «А все-таки быть просто забранным в участок еще не означает совершить преступление». Другими словами, грех и преступление не являются тождественными понятиями, более того — оказии «внешней», социальной жизни героя (автора) не задевают чистоты его души, свидетельствуя о детской невинности и наивности.

В работе «Хризантема и меч» (1946) Р. Бенедикт замечает, что «уязвимость японцев к неудачам, к опорочиванию их репутации, к отвержению очень легко приводит их не к разрушению других, а к саморазрушению. <...> Они интровертируют свою боязнь отвержения и замыкаются. <...> Самая крайняя форма направляемой на себя агрессии — самоубийство»². Практически большая часть сознательной жизни Дадзая — если судить и по воспоминаниям его друзей и близких, и по произведениям самого автора — превратилась в одно непреодолимое желание умереть, а безотчетная тяга к смерти — несмотря ни на что — стала, пожалуй, основным лейтмо-

² Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. Пер. с японск. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 118.

тивом его творчества. Оставляя в стороне вопрос об объективности изложения и исходя лишь из авторского субъективного восприятия событий в детстве и юношестве, в «Воспоминаниях» можно увидеть все те «претензии» и обвинения, которые писатель выдвигал своим близким: ничем не скрываемая нелюбовь к нему в семье стала той основой, на которой строилось недоверие к «миру людей», и, соответственно, формировалось мироощущение «лишнего человека».

Долг «*гири* своему имени» как «правила обязательной отплаты, а не набора моральных норм, подобно 10 заповедям»³, негласные устоявшиеся законы сосуществования в традиционном японском обществе Дадзай отрицает, как и христианские заповеди. Отказ от исполнения долга «*гири* своему имени» — очищение своего имени от позора или навета — автоматически «выносит» Дадзая за пределы круга распространения *он* — милости и благодеяния, покровительства со стороны родителей и учителей. Более того, для писателя родные и друзья, совершенно не понимающие «истинных причин» его поступков, «трактующие превратно» все, что бы он ни делал, и время от времени запирающие его в лечебнице, представляются ему источником «неисчислимого зла». В «Осенней истории» герои, уезжающие в горы для совершения синдзю, но так и не решающиеся сделать последний шаг, в полуриторической форме размышляют над вопросом «А бывает ли доброе злодеяние?». В общем контексте творчества Дадзая «доброе злодеяние» можно трактовать лишь как попытку понять мотивацию действий родных, а именно: «Что же доброго — а доброе, возможно и есть, и, скорее всего, его не может не быть — во всем том зле, которое они мне причиняют?».

Таким образом, в своем творчестве-как-жизни Дадзай Осаму устанавливает собственные этические и «правовые» нормы, следует глубоко индивидуальным и часто резко расходящимся с мнением света жизненным принципам, отвергая при этом и христианские заповеди, и сложившиеся за многие века правила сосуществования в традиционном японском обществе. Стоящие рядом грех и преступление в системе ценностей Дадзая принадлежат разным мирам, разным сферам жизни (грех — «внутренней», преступление — «внешней», «общественной»), а потому они находятся вне причинно-следственных связей и никогда будут тождественны друг другу.

³ Бенедикт Р. Ук. соч. С. 101.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НИЖНЕМ МИРЕ У МАНЬЧЖУРОВ

По представлениям маньчжуров, как и всех других шаманских народов, Вселенная делится на три мира: верхний, средний и нижний. В верхнем мире находится верховное божество Абкай эндури (дух Неба), духи Солнца и Луны, звезд и различные божества и покровители шаманов или родов. В среднем мире обитают человек и все живые существа, а также духи гор, рек, полей, лесов и т. п. В нижний мир попадают духи умерших людей. Только шаман во время камлания может «путешествовать» из мира людей в верхний и нижний миры и быть связующим звеном между миром духов и людьми. Духи, к которым обращается маньчжурский шаман при лечении различных болезней, могут находиться как в верхнем, так и в нижнем мирах¹, однако души умерших людей попадают только в нижний мир. Описания нижнего мира/ада в дальневосточной культуре обычно относятся к буддийской литературе. Эти описания были широко распространены в китайской и монгольской традициях. Достаточно упомянуть варианты индийской легенды о Маудгальяяне, в китайской версии известной как «История о Муляне», а в монгольской и ойратской как «Повесть о Молон-тойне». Перевод пяти монгольских и бурятских рассказов о «хождении в ад» был издан А. Г. Сазыкиным в сборнике «Видения буддийского ада»². На основании тесной связи китайской, монгольской и маньчжурской культур следует предположить, что представления о буддийском аде в определенной мере могут быть отражены и в маньчжурской литературе.

В настоящий момент известно лишь одно маньчжурское произведение, — «Предание о нишанской шаманке», — которое повествует о путешествии шаманки в нижний мир с целью возвращения

¹ Pang T. A. New Evidence About Shaman Practices Among the Sibe-Manchu People in Xinjiang // Proceedings of the 35th Permanent International Altaistic Conference. Taipei, China. September 12–17, 1992. Ed. by Ch'en Chieh-hsian. Taipei, 1993. P. 387–398.

² Бяньвэнь по Лотосовой сутре. Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с кит., введ., коммент., прил. и словарь Л. Н. Меньшикова. М., 1984 (Памятники письменности Востока. Т. LXIX); Ойратская версия «Истории о Молон-тойне». Факсимиле рукописи, изд. текста, введ., пер. с ойратского, транслит., комм. и прил. Н. С. Яхонтовой. СПб, 1999 (Памятники истории и культуры Востока, VI); Видения буддийского ада. Предисл., пер., транслит., прим. и глосс. А. Г. Сазыкина. СПб, 2004.

души умершего мальчика в мир людей. Это произведение существует и в даурской, и солонской версиях, и было широко распространено среди жителей северо-восточного Китая³. Впервые маньчжурская версия этого текста была записана А. В. Гребенщиковым в 1907 г. во время его экспедиции по маньчжурским деревням. Позднее, в 1941 г., рукопись вместе с архивом А. В. Гребенщикова попала в Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН и в 1961 г. была переведена и издана М. П. Волковой⁴. В Архиве востоковедов имеются еще три краткие версии этого предания из коллекции А. В. Гребенщикова⁵. В 1992 г. К. С. Яхонтов опубликовал список этого маньчжурского текста из коллекции В. С. Старикова⁶. Списки и варианты «Предания о нишанской шаманке» являются пока единственным маньчжурским источником, дающим детальную картину нижнего мира в представлении маньчжуров.

Во время камлания нишанская шаманка отправляется за душой мальчика Сергудая Фянгу в нижний мир, в котором находилась страна мертвых. Путь туда был трудным и опасным, и во время камлания шаманке помогает опытный помощник.

Владыкой царства мертвых считался могущественный дух Илмунь-хан, который, по представлению маньчжуров, жил в городе, обнесенном высокой и прочной стеной, и руководил многочисленной армией помощников — привратников, писцов, управляющих. По дороге в царство Илмунь-хана высилась огромная гора — «вышка взирания на родину», с вершины которой души умерших людей могли видеть своих живых родных и близких и забывали различия между миром мертвых и живых. За горой путь в нижний мир расходился на три дороги. По восточной, пролегавшей через «утесы и ущелья разного оружия и капканов», уходили души людей, погибших насильственной смертью. Средняя дорога предназначалась для душ честных и безгрешных, а по западной шли «ду-

³ О различных вариантах и списках этого текста см.: *Stary G. A new altaistic science «Nishanology» // Altaica Osloensia // Proceedings of the 32nd Meeting of the PIAC. Oslo. June 12-16, 1989. Oslo, 1991. P. 317–323.*

⁴ Нишань самани битхе (Предание о нишанской шаманке). Изд. текста, пер. и предисл. М. П. Волковой. М., 1961 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия, VII).

⁵ *Stary G. Three Unedited Manuscripts of the Manchu Epic Tale «Nišan saman-i bithē». Wiesbaden, 1985.*

⁶ *Яхонтов К. С. Книга о шаманке Нисань. СПб., 1992.*

ши людей, не доживших до назначенного срока»⁷. Дороги пересекались двумя реками — Желтой и Красной. На Желтой реке находился паромщик Дохулонь Лаги (Дохооло агэ)⁸. Одноглазый, одноухий, с кривым носом, лысый и хромой, он, подгребая половиной весла половину лодки, переправлял души умерших людей через реку в царство мертвых⁹. В некоторых маньчжурских родах этот персонаж почитался в качестве одного из родовых духов-вэчэку. Через Красную реку шаманка переправилась на своем бубне, оставив речному повелителю плату (три пучка бумаги и три чашки соуса). Далее дорогу преграждали три заставы, охраняемые духами-привратниками, а за ними располагался дом помощника (в некоторых версиях текста — родственника) Илмунь-хана — Монголдая Накчу. По приказу Илмунь-хана он мог украсть для него душу любого живущего или прибавить человеку несколько десятков лет жизни.

Резиденцией Илмунь-хана являлся город Фэнду, в который доступ живым людям был закрыт (по тексту предания — нишанской шаманке). В этом городе находилась душа мальчика, которую искала шаманка, и по просьбе шаманки большие орлы перенесли душу мальчика через городскую стену к шаманке, стоявшей у ворот города. Шаманка продолжила свое путешествие по нижнему миру и встретила душу своего умершего мужа, который варил в большом котле жир. После ссоры с ним шаманка попросила большую птицу перенести и бросить душу мужа в город Фэнду. Двигаясь в нижнем мире, шаманка обнаружила, что в нем, кроме резиденции Илмунь-хана, располагалась и резиденция маньчжурской Омоси-мамы — покровительницы детей и потомства. Омоси-мама виделась маньчжурам старухой «с белыми как снег волосами. На длинном лице выпученные глаза, огромный рот, подбородок торчком, зубы багровые — страшно взглянуть»¹⁰. Несмотря на столь ужасный вид, Омоси-мама являлась наиболее почитаемой маньчжурами богиней,

⁷ Яхонтов К. С. «Книга о шаманке Нисань» как этнографический источник. Дисс. на соиск. степ. канд. ист. наук. СПб. 1999. С. 43, 45.

⁸ Яхонтов К. С. Книга о шаманке Нисань. СПб., 1992. С. 110; Мифы народов мира. В 2-х т. М., 1982. Т. 2. С. 109. В издании М. П. Волковой первая река является безымянной, а паромщик назван Дохолом лайхун — Хромоногий Забияка (см.: Нишань самани битхэ. С. 125 и 159).

⁹ Нишань самани битхэ. С. 159; Мифы народов мира. Т. 2. С. 109.

¹⁰ Нишань самани битхэ. С. 169, а также: Яхонтов К. С. «Книга о шаманке Нисань» как этнографический источник. С. 108.

так как дарила жизнь всем существам, а также вершила судьбы людей, ниспосылая им богатство, бедность, власть, деньги, добродетели и пороки¹¹. Ее дворец представлял собой башню, окруженную пятицветными облаками, в ее владении сияло яркое солнце. Женщины, прислуживавшие Омоси-маме, «изготавливали маленьких детей, составляя, передавая их друг другу, передвигая и складывая рядами. Некоторые взваливали их на плечи и уносили прочь»¹². Вокруг дворца рос ивовый лес. Согласно некоторым маньчжурским источникам и современным верованиям маньчжуров, на ветвях этих ивовых деревьях зарождаются души людей. Более того, рядом с лесом был большой дом с огромным колесом, при повороте которого появлялись различные живые существа — рыбы, птицы, звери. Сопровождавшая шаманку женщина подтвердила, что в царстве Омоси-мамы дается жизнь всем живым существам.

Из владений Омоси-мамы нишанская шаманка смогла увидеть, что происходило за заставой Злых духов в городе Фэнду, в который она не могла попасть. Над ним клубился черный туман, а вокруг «от плача мертвых содрогалась земля». Сразу за заставой находилась «собачья деревня», где собаки кусали проходившие через нее души умерших. Миновав «собачью деревню», души попадали в так называемое «мрачное пристанище», в приемной которого находились «гора из чистого зеркала и сопка из темного зеркала», отделявшие легкие наказания от жестоких. В другом помещении чиновник (*хафань*) производил допрос предстающих перед ним душ, а в боковых флигелях осуществлялись наказания и пытки за земные проступки. Например, людей, «ругавших и бивших своих родителей, варили в котле с кипящим жиром. Учеников, ругавших своих учителей, привязывали к столбу и стреляли по ним. Стариков, косящихся по сторонам [на женщин], пытали вырывая глаза. Лекарям, которые по ошибке давали больным яд и заставляли умирать, вспарывали животы»¹³. В городе Фэнду было озеро, через которое были перекинута два моста: по одному из них, сделанному из серебра и золота, передвигались хорошие люди, по другому, железному, шли грешники, и злые духи пронзали их копьями. Перейдя на другой берег озера, они перерождались. Это перерождение предопределя-

¹¹ Яхонтов К. С. Книга о шаманке Нисань. С.119; Нишань самани битхэ. С. 169–170.

¹² Нишань самани битхэ. С. 169.

¹³ Там же. С. 171.

лось Пусой-эндури, сидящим у железного моста с книгой в руках и читавшего канон, в котором были установлены формы их будущего земного воплощения. Согласно канону, все люди, в зависимости от совершенных ими при жизни дел, делились на десять разрядов, каждому из которых соответствовала определенная форма перерождения. Считалось, что люди первого разряда станут после смерти бодхисаттвами, второго — родятся князьями, третьего — государственными вельможами, четвертого — генералами, и так далее, вплоть до людей десятого разряда, которые возродятся навозными червями, насекомыми и муравьями¹⁴.

Увидев из владений Омоси-мамы все наказания, которые получают в нижнем мире те люди, которые при жизни творили беззакония и несправедливость, нишанская шаманка вместе с душой Сергудая Фянгу возвратилась обратным путем в мир людей и оживила мальчика.

Из описания нижнего мира в «Предании о нишанской шаманке» мы можем судить о его размерах: в нем есть горы, реки, заставы, города и леса. С одной стороны, он состоит из буддийского представления о подземном царстве Илмунь-хана (кит. — Яньлюван) с городом Фэнду и десятью залами-чистилищами, где грешники получают соответствующие наказания за земные прегрешения. Наказания назначаются судьей этого подземного царства¹⁵. В нем также есть дух/бодхисаттва Пуса эндури, читающий сутры и предопределяющий земное перевоплощение. Однако, с другой стороны, параллельно с этим в нижнем мире находится и дворец маньчжурской Омоси-мамы и лес ивовых деревьев, на которых «вырастают» души будущих младенцев. Она же и определяет длительность человеческой жизни в мире людей. Этот синтез буддийских и шаманских представлений является уникальным, и мог появиться только благодаря тесному сосуществованию и взаимовлиянию различных религиозных культур. Е. А. Торчинов писал, что «именно тунгусо-маньчжурский шаманизм... оказался под сильнейшим воздействием тибето-монгольского буддизма и религий Китая, что иногда затрудняет вычленение исходных чисто шаманских элементов»¹⁶. Как показывает материал маньчжурского «Предания о нишанской ша-

¹⁴ Нишань самани битхе. С. 172.

¹⁵ Мифы народов мира. Т. 1. С. 385; Т. 2. С. 684.

¹⁶ Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и транс-персональные состояния. СПб, 2005. С. 138.

манке», в маньчжурском представлении о нижнем мире гармонично слились воедино царство мертвых Илмунь-хана с маньчжурским миром мертвых, в котором кроме душ умерших есть и владения Омоси-мамы, в которых зарождается новая жизнь всех существ. Это слияние стало возможным только потому, что буддизм имел разработанное представление об аде, а шаманизм — о нижнем мире¹⁷. Подобной картины адского суда и наказаний мы не встретим ни в одном из вариантов сибирского шаманизма. Поэтому можно уточнить высказывание Е. А. Торчинова и утверждать, что только в маньчжурском шаманизме имеется синкретичное шаманско-буддийское представление о нижнем мире, и этим он отличается от всех других вариантов тунгусо-маньчжурского шаманизма. Следует отметить, что картины нижнего мира характерны для «простонародного» маньчжурского шаманизма — они отсутствуют в официальном тексте «Утвержденного императором устава шаманской службы маньчжуров», изданного в 1747 г. по указу императора Цяньлуна. В этом памятнике даются описания шаманских церемоний и тексты молитв, обращенных только к божествам-покровителям. Путешествия шаманов в нижний мир зафиксированы лишь в материалах, собранных исследователями в деревнях, где проживали и до сих пор проживают маньчжуры.

А. А. Романчук

«СЖИМАЮЩИЕ ЗМЕЙ» В ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И ИНДОЕВРОПЕЙЦЫ

Ранее мною уже рассматривался вопрос о индоевропейском влиянии на формирование мифологий Чу и *мань-и*¹. Была аргументирована полезность привлечения к вопросу о происхождении даосизма мифологии мань-и. Также обнаружено участие некоторых групп мань-и в этногенезе корейцев. Кроме того, была высказана

¹⁷ О взаимодействии маньчжурских и китайских верований см. подробнее: Болотин Д. П., Забияко А. П., Пан Т. А., Аниховский С. Э. Маньчжурский клин. Благовещенск, 2005. С. 186–202.

¹ Романчук А. А. Происхождение даосизма и внешние культурные импульсы // Вторые Торчиновские Чтения. Религиоведение и востоковедение: материалы научной конференции. СПб. 2005. С. 186–191; см. также: www.moldo.org/

гипотеза о проникновении в Китай индоевропейцев, повлиявших на формирование мань-и, с территории Восточного Ирана, через Индию и Тибет.

Об участии мань-и в этногенезе корейцев добавим еще два наблюдения. Ю. М. Бутин, переводя сюжет о Вэй Мане, пишет, что «он в варварской прическе (мань-и — Ю. Б.) и одежде отправился на восток...»². И уточняет: «...высокой прическе (корейский шиньон — Ю. Б.)»³. «По утверждению Ли Бендо, в Восточной Азии такую прическу носят только корейцы и племена мяо в Южном Вьетнаме»⁴.

Кроме того, и у корейцев, и у мяо-яо отмечен обряд «весеннего качания на качелях». И «конструкция качелей у корейцев такая же, как у народов мяо и яо...»⁵.

В аргументации гипотезы о путях проникновения индоевропейцев в Юго-Западный Китай заметное место занимал анализ персонажа мифологии мань-и, условно названного «танцор Ба». Это «существо с роговыми серьгами в ушах, попирающее правой ногой солнце и левой ногой — луну. В каждой руке он сжимает по змеевидному гаду»⁶. Оно было реконструировано как «предок Ту, исполняющий боевой танец»⁷. Именно этот боевой танец Ба, по Р.Ф.Итсу, стал источником танца Да-у, входящего в чжоусский церемониал. Танец Да-у исполнялся в память о помощи, которую Ба оказали Чжоу при войне с Инь. У народа туцзя, родственного по своему происхождению мань-и, существует аналог — танец Баюйу, или «танец перевоплощения Ба».

В этой работе я хотел бы подробнее остановиться на сжимании змей «танцором Ба». По словам М. Е. Кравцовой этот сюжет часто встречается в «Каталоге гор и морей» («Шаньхай цзин») (далее — ШХЦ). Однако изучение данного текста позволяет прийти к нескольким неожиданным наблюдениям.

Прежде всего, ШХЦ «по содержанию и по стилю распадается на две резко различные части»⁸. Первая содержит описание реаль-

² Бутин Ю. М. Древний Чосон. Новосибирск, 1982. С. 26.

³ Там же. С. 117.

⁴ Там же. С. 315.

⁵ Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978. С. 66.

⁶ Итс Р. Ф. Этническая история юга Восточной Азии. М., 1972. С. 171.

⁷ Итс Р. Ф. Золотые мечи и колодки невольников М., 1976. С. 50.

⁸ Яншина Э. М. Предисловие // Каталог гор и морей. М., 1977. С. 4.

ной географии Китая, вторая — сведения по большей части мифологического характера.

Как бы этот факт ни объяснять, его реальность сомнений ни у кого не вызывает. И здесь важно, что в первой части ШХЦ сведения о «держании змей» приводятся только в одном месте⁹. Это XII книга «Каталога центральных гор», которая посвящена территориям, примерно соответствующим Хунани, и входившим частично в царства Чу и У¹⁰. В целом же «Каталог центральных гор» описывает территорию Сычуани — района озера Дунтинху¹¹.

В комментарии Э. М. Яншина пишет: «Комментаторы... склонны отождествлять с божеством, упоминаемым в «Ле-цзы», ... к нему прилагается эпитет «держатель змей»... а в «Каталоге» и в других источниках ... целый ряд богов, о которых сообщается, что они или держат змей, или увешаны ими. Изображения подобных богов... и на ханьских погребальных рельефах (см. *Вэнь Ю.* Избранные рельефы эпохи Хань, провинция Сычуань)»¹².

Важно здесь то, что «Ле-цзы» — даосский текст. Точно также и ШХЦ считается восходящим к даосской традиции¹³. В конфуцианских текстах мне не удалось обнаружить подобных сюжетов. Прибавим, что, судя по ссылке Э. М. Яншиной, и изображения подобных божеств представлены на погребальных рельефах именно Сычуани.

Итак, у нас есть основания полагать, что мотив «сжимания змей» был связан именно с даосской традицией, и именно с территориями юго-запада Китая.

В поисках ближайших аналогий этому мотиву следует указать на Тибет. Там мы встречаем изображения такого персонажа, как Кришна-Гаруда. Это — синтез Кришны и ваханы Вишну — птицы Гаруды. Кришна-Гаруда изображается держащим в руках и клюве извивающуюся змею, на шее у него ожерелье из змей, на голове — лотосовая корона, в ней — солнце и луна¹⁴. При этом змея в жел-

⁹ Каталог гор и морей. С. 92.

¹⁰ Там же. С. 181.

¹¹ Там же. С. 70.

¹² Там же. С. 181.

¹³ Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М. 1984. С. 194.

¹⁴ Жуковская Н. Л. Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма. // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 111.

тошапочном ламаизме трактуется отрицательно,¹⁵ как, кстати, и в зороастризме¹⁶. Упомянем и изображение Падмасамбхавы, сжимающего в левой руке скорпиона.¹⁷ Именно Падмасамбхава является одним из заметных представителей раннего тибетского буддизма, основателем школы ньингмапа¹⁸.

Для осознания значимости этого приведем некоторые данные.

Слово «кришна» значит «черный», что рассматривается иногда как свидетельство дравидского происхождения этого бога. Возможно, поэтому в ведической традиции имя «Кришна» носит ряд демонов. В буддийской же мифологии Кришна — резко отрицательный персонаж¹⁹. Напротив, змеи в индийском буддизме, в отличие от тибетского, трактуются положительно²⁰. Поэтому то, что в ламаизме (который представляет собой синтез индийского буддизма и местных тибетских культов) возник такой положительный персонаж, как Кришна-Гаруда, весьма показательно. Фактически, мы имеем дело с радикальной инверсией смыслов. И точкой бифуркации является вопрос о том, чью сторону принять — змеи или змееборца.

В Восточном Иране, как и в Тибете, выбор был сделан в пользу змееборца. И в указе шаха Ездигерда II мы встречаем слова «да погибнут змеи»²¹.

Но существует и третий элемент, необходимый для понимания «танцора Ба» — феномен «окуневских изваяний» Южной Сибири.

Яркий элемент «окуневских изваяний» — так называемые «личины», маски, изображающие существа с коровьими ушами и рогами²². Их происхождение пока неясно, но все ученые согласны с тем, что в формировании «окуневского феномена» принимало участие население, пришедшее с запада²³.

¹⁵ Там же. С. 112.

¹⁶ Тревер К. В., Луконин В. Г. Сасанидское серебро. Л., 1987. С. 24.

¹⁷ Кузнецов Б. И. Бон и маздаизм. СПб., 2001. С. 137.

¹⁸ Ср.: Мифы народов мира. В 2-х тт. М., 1992. Т. 2. С. 36.

¹⁹ Там же. С. 15–17.

²⁰ Там же. С. 195.

²¹ Тревер К. В., Луконин В. Г. Ук. соч. С. 24.

²² Вадецкая Э. Б., Леонтьев Н. В., Максименков Г. А. Памятники Окуневской культуры. Л., 1980. С. 44–48.

²³ Савинов Д. Г. К вопросу о формировании Окуневской изобразительной традиции // Окуневский сборник. СПб., 1997. С. 209.

А. Формозов сопоставил иконографию этих изображений с протоиндийскими. Его поддержали М. Д. Хлобыстина, М. А. Дэвлет и Д. Г. Савинов²⁴. Д. А. Мачинский объясняет трехглазость «личин» в соответствии с индийскими представлениями о чакрах²⁵. А М. А. Дэвлет видит аналогии в культовых масках ламаистской мистерии цам и представлениях религии бон²⁶.

Мостик к интересующей нас проблеме образует одна из окуневских стел²⁷. Она послужила основанием говорить о женщинах со змеями в руках на окуневских стелах²⁸. Но существует только одно изображение — с реки Аскиз²⁹.

В этой связи обратимся к петроглифам Внутренней Монголии. Они представляют ближайшую параллель окуневским³⁰. Но добавляется еще один образ — танцующие фигурки мужчин в птичьих масках, с птичьими трехпалыми руками³¹. Э. А. Новгородова сравнивает их с «китайскими пиктограммами, обозначающими магический танец «у», где фигура человека ...изображалась с одной или двумя извивающимися змеями в руках»³².

Таким образом, эта мифологема становится все более скудной по мере удаления к северу. Ни в Южной Сибири, ни в Туве, ни в Казахстане, ни в Киргизии пока неизвестны изображения танцующих трехпалых персонажей³³. Исключение составляет Алтай.

И уже монгольские изображения танцующих трехпалых персонажей не представлены сжимающими змей. Предметы, которые они иногда держат в руках — возможно, хвосты быка³⁴. Поэтому мы

²⁴ Савинов Д. Г. Проблемы изучения Окуневской культуры (в историографическом аспекте) // Окуневский сборник. СПб. 1997. С. 11.

²⁵ Мачинский Д. А. Сакральные центры Скифии близ Кавказа и Алтая и их взаимосвязи в конце IV — I тыс. до н. э. // Стратум: структуры и катастрофы. СПб., 1997. С. 81.

²⁶ Дэвлет М. А. Окуневские антропоморфные личины в ряду наскальных изображений Северной и Центральной Азии // Окуневский сборник. СПб., 1997. С. 240–241.

²⁷ Вадецкая Э. Б., Леонтьев Н. В., Максименков Г. А. Ук. соч. С. 65.

²⁸ Чеснов Я. В. Историческая этнография Индокитая. М., 1976. С. 186.

²⁹ Хлобыстина М. Д. Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971. С. 178.

³⁰ Новгородова Э. А. Древняя Монголия. М., 1989. С. 92.

³¹ Там же. С. 118.

³² Там же. С. 116.

³³ Там же. С. 103.

³⁴ Там же. С. 116.

можем рассматривать эти факты как аргумент в пользу направления импульса с юга на север.

Но является ли «танцор Ба» змееборцем?

В пользу этого как будто говорит предание о Сунь Шу-ао, убившем змея и ставшем министром Чу³⁵. Но в ШХЦ мы имеем сюжет об иньском Ван Хае, сжимавшем в каждой руке по птице³⁶ — а птица была тотемом иньцев. И сам иероглиф, обозначающий народ Ба, как указал Л. А. Мосионжник, имеет первое значение «большой змей»³⁷. Поэтому в случае с «танцором Ба» мы, видимо, имеем повторение феномена «ахура и дэва», получивших радикально противоположную трактовку в авестийской и ведической мифологиях³⁸.

В чем причина этого?

Возможно, в том, что древние мифологии — результат синтеза представлений отдельных кланов. Поэтому вражда людей оборачивалась враждой богов.

«Танцор Ба», демонстрируя чрезвычайное сходство с Кришной-Гарудой, видимо, тоже радикально отличается от него по смыслу. Ведь и в «Ле-цзы», и в ШХЦ говорится о духах, «носящих на голове змей». Поэтому символику образа «танцора Ба» следует сопоставлять не с тибетским, а с индийским инвариантом. Шива, увешанный змеями, очевидно, и есть ближайший родственник «танцора Ба».

В. А. Рубель

К ВОПРОСУ О МЕТОДИКЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ УРОВНЯ ЖИЗНИ ЯПОНСКОГО САМУРАЙСТВА ЭПОХИ ТОКУГАВА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Проблема определения истинного уровня жизни отдельных слоев традиционного восточного общества редко интересовала исследователей, что вполне объяснимо.

Во-первых, этот вопрос почти не находил отражения в обычно используемых источниках, поскольку официальные летописцы тра-

³⁵ Мифы народов мира. Т. 1. С. 239.

³⁶ Там же. С. 214.

³⁷ Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. М., 1984. Т. 4. С. 351.

³⁸ Мифы народов мира. Т. 1. С. 146.

1

диционно фиксировали в своих хрониках преимущественно события политической (войны, смены династий, придворные интриги и т. п.) либо религиозной истории. Повседневная же жизнь подданных интересовала хронистов существенно меньше и отражалась в источниках крайне фрагментарно.

Вторая проблема касалась концептуально-теоретических основ исторических исследований, которые стали господствовать в гуманитарных науках начиная с эпохи Просвещения. Речь идет об идеях всеобщего материального и интеллектуального прогресса, по которому якобы всегда развивалось человечество. Приняв данное утверждение за аксиому, историки как бы априори признавали, что в прошлом большинство населения должно было материально жить хуже, чем сейчас, причем чем глубже это прошлое было отдалено от современности, тем ниже оценивался уровень благосостояния живших тогда людей. Правда, подтвердить такие утверждения конкретными цифрами редко кто брался, но считалось, что в русле прогрессистской теории тут и так все ясно, а касательно отсутствия конкретных доказательств — то всему виной скудность источниковой базы вопроса, в которой повинны уже упомянутые средневековые хронисты.

Третья проблема — методического характера. Как определять уровень жизни у разных народов в разные эпохи? Какую методику объективных расчетов можно для этого применить? В 1980-х гг. с легкой руки Р. Саммерса и А. Хестона — авторитетных исследователей из Пенсильванского университета — в качестве универсального измерителя уровня жизни населения был принят весьма приблизительный для средневековья подушевой уровень ВВП, рассчитанный в международных долларах по паритетам покупательной способности валют 1980 г. Взяв на вооружение означенную методику, за определение жизненного уровня населения разных стран мира в разные эпохи взялись ученые из Франции (Ф.Бродель, П.Шоню), Великобритании (Р. В. Голдсмит, К. М. Чиппола, Ш.Мусви, С. Кузнец, Г. Кларк), США (Д. Х. Перкинс, К. Чжао, Е.Л. Джонс, А. Мэддисон, С. Б. Ханбли), Германии (Ф.-В. Хеннинг), Японии (К. Ямамура), Бразилии (М. Буеску), России (В.А. Мельянцев). Их труды испещрены подробными таблицами, уймой статистических цифр и выглядят вполне убедительно, однако в основе всех предложенных ими исчислений лежит крайне зыбкий теоретический постулат, взятый, мягко говоря, «с потолка». Вот он: «В могольской Индии, цинском Китае, токугавской Япо-

нии, в доиндустриальных обществах Франции, Германии и Англии на зерновые приходилось не менее 35–45% всего учтенного национального продукта»¹. А далее все просто: берется средняя (весьма приблизительная!) урожайность зерновых, умножается на приблизительную площадь посевных, полученный продукт оценивают в «международных долларах 1980 г.», затем преобразуют его в 100%, после чего делят полученную сумму на примерное количество жителей интересующего нас государства — вот вам и уровень жизни. В результате приблизительный размер годового валового внутреннего продукта в международных долларах 1980 г. на душу населения оценивался: для цинского Китая — в \$600–700, могольской Индии — \$570–650, а для основных западноевропейских стран средневековой Европы (Британских островов, Франции, Германии и Италии) — \$350–400. Уровень же жизни населения токутавской Японии, исчисленный в рамках описанной выше методики, определялся в параметрах \$310–480.

Конечно, описанная методика дает определенное представление об уровне развития той или страны в ту или иную эпоху, однако к ней имеются и существенные претензии, которые позволяют усомниться в адекватности предлагаемых расчетов. Во-первых, откуда взяты представленные проценты (35–45%) зерновых в общем объеме ВВП? Не секрет, что в той же Италии выращивание зерновых еще в древности было значительно потеснено садоводством и оливководством, а также рыбным промыслом и международной торговлей, а, следовательно, доля зерновых в итальянском ВВП времен средневековья никак не может соответствовать аналогичным параметрам средневековых Китая или Германии. Во-вторых, как быть с продукцией, которая не попала в рамки «учтенного национального продукта»: сколько ее, как она влияла на жизненный уровень? Если в современных России и Украине размеры «теневых рынков товаров и услуг» считаются вполне сопоставимыми с объемами легального производства, то почему мы не допускаем того же касательно времен средневековья, когда учет велся без компьютеров, тотально фиксируемых банковских «платежек» и прочих фискальных возможностей? И третье: как распределялся «учтенный национальный продукт»? Что такое «ВВП на душу населения»?

¹ Мельянцева В. А. Восток и Запад во втором тысячелетии: уровни, темпы и факторы экономического развития // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1991, № 6. С. 67.

Сколько конкретно получал за свою работу чиновник, солдат, полководец, жрец, крестьянин, рыбак, ремесленник, торговец, разнорабочий и т. д., — и сколько на эту свою зарплату представитель каждого социального слоя мог купить? Макроэкономика — вещь, конечно, важная, но представить по ней показатели реального уровня жизни простых смертных той или иной страны далеко не всегда удастся. Поэтому, даже если вычисленный описанными выше крайне сомнительными методиками ВВП действительно соответствовал реальному, это вовсе не дает исчерпывающих цифр для определения подлинного жизненного уровня токугавских самураев. Ибо среднедушевой ВВП в таком случае сильно напоминает старый анекдот про среднюю температуру пациентов, лежащих в больнице: если судить по ней, все они практически здоровы, хотя одни сгорают от жара, а другие уже остывают. Как же оценить реальный уровень жизни японских самураев эпохи Токугава? Какую методику предлагается для этого применить?

Если принять за основу упомянутые выше расчеты, японец-простолудин токугавских времен жил крайне бедно, поскольку располагал ресурсами около \$1 в день. На первый взгляд, очень мало. Но давайте разберемся: что мог купить на свои доходы обычный японец? Как жил самурай, как даймё, как крестьянин, а как — купец или ремесленник? Ответить на все эти вопросы, используя старую методику, невозможно. Потому предлагается подойти к решению проблемы немного по-другому: взять реальную зарплату представителя каждой конкретной социальной прослойки и посмотреть на ее покупательную способность на фоне цен на товары и услуги того времени. Правда, возникает вопрос: откуда взять столько микроэкономической информации? Ведь всеобъемлющая статистика в средние века если и велась, то далеко не везде, да и сохранность ее весьма проблематична...

Однако выход, думается, все же есть. Его исходный постулат сформулировал еще в 1888 г. знаменитый русский востоковед барон В. Р. Розен, по мнению которого, именно литературные произведения «дают прекрасный материал для изучения физиономии общества данной эпохи и взаимных отношений друг к другу различных его элементов».² Иными словами, где, как не в творениях

² Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Под ред. барона В. Р. Розена. СПб., 1888. Т. III. С. 128.

классической японской литературы, содержатся бесценные для историка первичные бытовые данные о реальных доходах самураев (а равно и представителей иных социальных групп) на фоне упомянутых в тех же произведениях цен на пользующиеся спросом товары и услуги?

Опробуем предлагаемую методику на проблеме определения уровня жизни самурайства эпохи Токугава. Тем более что в произведениях классической японской литературы подобных сведений довольно много. Достаточно взять хотя бы новеллы Ихара Сайкаку (Хираяма Того, 1642–1693) и пьесы Тикамацу Мондзаэмона (Сугимори Нобумори, 1653–1724). В качестве иллюстрации перспективности и достоверности предлагаемой методики ниже представлена приблизительная оценка уровня жизни самурая времен Токугава XVII в., хотя, в принципе, она позволяет аналогично оценивать уровень жизни и других прослоек традиционного японского общества.

В среднем годовое жалование служивого самурая токугавской эпохи составляло около 500 *коку* риса³. Много это или мало? Сначала попробуем перевести эту сумму в деньги, поскольку цены на товары и услуги в токугавской Японии, как правило, фигурируют уже не в рисе, а в звонкой монете. Один *коку* риса (около 150 кг) стоил на рынке 40–45 *моммэ*⁴, а, следовательно, годовая зарплата токугавского самурая составляла в сумме 6000–6750 *моммэ* — то есть около 500–562,5 *моммэ* в месяц. К этому стоит приплюсовать возможные «добавки» в виде военных трофеев, поскольку даже у рядового самурая «на черный день» всегда имелась «зачатка» в размере не менее 10 золотых монет⁵.

Основу денежной системы токугавской Японии составляли:

- золотой *рё*, который равнялся 4 золотым *бу*, или 60 серебряным *моммэ* (*мон*),
- серебряный *каммэ* (*кан*) = 1000 серебряных *моммэ* = 10 000 медных *бу*,
- серебряный *мон* (*моммэ*), который соответствовал 10 медным *бу*.

³ Сайкаку Ихара. Новеллы. Пер. с яп. Т. Редько-Добровольской. М., 1981. С. 31.

⁴ Там же. С. 190, 208. *Моммэ*, или *мон* — серебряная монета весом 3,75 г.

⁵ Там же. С. 95.

Таким образом, минимальная «зачатка» простого самурая колебалась в рамках 150–600 серебряных моммэ, и это при том, что только официальные доходы самурая «по окладу» составляли 100–112,5 золотых рё в год (или от 8 1/3 до 9,375 рё в месяц).

Теперь о ценах. Трудно было сразу купить жилье: дом в городе стоил не менее 25 каммэ⁶ (4 годовых зарплаты самурая). Зато аренда дома оказывалась самураю вполне по карману: 70 моммэ в месяц⁷. На питание для семьи из четырех человек, уходило не менее 180 моммэ в месяц⁸. Оставшиеся 250–300 моммэ в месяц могли тратиться на покупку оружия, одежду себе и членам семьи, развлечения и т. п.

Дорого стоил конь: не менее 9 рё и 1 бу золотом⁹ (т. е. более 550 моммэ, месячный оклад самурая), потому не удивительно, что большинство самураев воевали в пехоте. Недешево обходились празднества и связанные с ними утонченные удовольствия для гурманов: большие апельсины продавались по 4–5 бу за штуку¹⁰, свежий гусь — за 200 монов¹¹, за большого лангуста просили на рынке 3 мона, но во время новогодних празднеств его цена взлетала до 1000 канов¹².

Зато ночь с даже очень элитной *гейшей* обходилась всего в один моммэ¹³. Полный комплект одежды на лето стоил не более 300 медных монет¹⁴, а за 10 листов бумаги необходимо было выложить всего 3 моммэ¹⁵. В принципе, недорогой была и еда: 16 сардин продавали за 1 медный бу¹⁶, 1 го (0,18 л) *сакэ* стоил 24 медных бу¹⁷, а

⁶ Там же. С. 159.

⁷ Там же. С. 235.

⁸ Там же. С. 166.

⁹ *Тикамацу Мондзаэмон*. Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба. Пер. В. Марковой // Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба: Японская классическая драма XIV — XV и XVIII вв. Пер. со старояп. М., 1989. С. 191.

¹⁰ *Сайкаку Ихара*. Ук. соч. С. 146.

¹¹ Гусь и даймё. Пер. В. Логуновой // Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба. С. 117.

¹² *Сайкаку Ихара*. Ук. соч. С. 147–148.

¹³ *Тикамацу Мондзаэмон*. Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба. Пер. В. Марковой // Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба. С. 203.

¹⁴ *Тикамацу Мондзаэмон*. Масляный сад. Пер. В. Марковой // Там же. С. 400, 401.

¹⁵ *Сайкаку Ихара*. Ук. соч. С. 199.

¹⁶ Там же. С. 233.

¹⁷ Там же. С. 197–198.

еда в дорогом столичном ресторане обходилась в 10 моммэ за порцию¹⁸. Знаменитые японские всеера (гордость традиционного японского экспорта) стоили в самой Японии по 1 моммэ за полсотни¹⁹! Даже визит к врачу стоил недорого (1 бу²⁰).

Вывод: уровень жизни токугавских самураев совсем не был таким уж низким, каким он предстает в расчетах в «международных долларах 1980 г.». На свою зарплату самурай мог снимать (а в перспективе и купить) жилье — благо проценты по кредитам в токугавской Японии были вполне приемлемыми: 15% годовых²¹. Он мог пристойно содержать себя и семью. У него оставались деньги на то, чтобы думать не только о материальной стороне жизни, но и о своем культурном совершенствовании, насыщенном отдыхе, а в случае необходимости — и о квалифицированном лечении.

Ю. Ю. Шевченко

НЕКОТОРЫЕ ПЕЩЕРНЫЕ ХРАМЫ ИНДИИ И КИТАЯ В ОБЩЕМ КОНТЕКСТЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ПЕЩЕРНЫХ СВЯТЫНЬ

Условия сенсорной депривации в полной тишине и темноте, когда звуки окружающего мира и его яркие ландшафты не отвлекают от «поисков себя» в глубинах индивидуального психического пространства, наиболее оптимальны в условиях подземных монастырей. В этом плане показательны подобные комплексы Индийского субконтинента и Китая. Наиболее ранние из 24-х пещерных монастырей (*вихара*) и 5-ти подземных храмов (*чайтья*) Аджанты в Индии датируются 200–650 гг. н. э. Остальные подземные святилища Индии — еще более поздние. К ним относятся не только буддийские, но и шиваитские подземные храмы, например, на острове Элефанта (Гхарапури) у Бомбея (450–750 гг. н. э.). А в знаменитом архитектурном ансамбле континентальной Индии в Эллоре особое место занимают 34 подземных храма, строительство которых было окончено к VII в. н. э. Примерно в то же время были сооружены

¹⁸ Тикамацу Мондзаэмон. Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба. С. 203.

¹⁹ Сайкаку Ихара. Ук. соч. С. 193.

²⁰ Там же. С. 250.

²¹ Там же. С. 154.

буддийские пещерные храмы на Цейлоне. Почти к тому же периоду, что и создание основных подземных комплексов Индии, относится буддийский пещерный монастырь, вырубленный в скалах на юге Афганистана, где в IV–V вв. н. э. была высечена величайшая в мире 53-метровая статуя стоящего Будды в Бамиане. Эта волна буддийского пещерного строительства, распространявшаяся на запад от Индии, отмечается уже в III в. н. э.

Время появления наиболее ранних подземных святилищ Индии — предмет дискуссий, и исследователи не решаются отнести их существование ранее первых двух веков н. э. Посетивший Индию еще во II в. н. э. александрийский пресвитер Пантен застал там Евангелие от Матфея на еврейском языке. Эти сведения позволяют констатировать не начало, а интенсификацию строительства подземных святынь в Восточной Азии (буддийских, джайнских, индуистских и даосских) со времен проникновения туда аналогичной христианской практики. А контакты Южной и Восточной Азии с зоной распространения христианства существовали.

Китайская хроника «Хоу Хань шу» (гл. 118) сообщает о посольстве из Сирии от Аньтуня (римского императора Антонина Пия), т. е. в начале II в. н. э. В это время послы и купцы Рима прибывали в Китай, в том числе, и от ранних христианских общин, привозя *коптские* ткани. Примечательно резкое увеличение подземных монашеских поселений в Китае (как и в Индии), которое фиксируется только после проникновения сюда христианства.

Версия о ранних этапах строительства подземных буддийских монастырей в последнее десятилетие приобрела определенную актуальность на фоне пересмотра общей хронологии и «удревнения» конкретных памятников. Так, подземные буддийские монастыри типа Бамиана, но намного более скромные по размерам, появились, как ныне считается, в Центральной Азии не позднее II в. н. э.¹ Здесь имеются подземные комплексы «коридорного» и «классического» типа. Отдельные не связанные друг с другом галереи являются подземными комплексами монастырской «ассоциации» пещер. В иных пещерных монастырях («коридорного» типа) сомкнутая в подземном пространстве галерея-«каре» замыкает некий условный квадрат, а от нее отходят помещения-галереи монастырских комплек-

¹ Мкртчев Т. К. Буддийское искусство Средней Азии (I–X вв.). М., 2002. С. 72.

сов. Элементы подобных планиметрических структур представлены пещерной частью комплекса «В» в Кара-тепе.

Из Индии буддийское подземножителство в IV–VI вв. н. э. проникло в Китай. Наиболее известны Юньганские пещеры в г. Датуне (пров. Шаньси), Лунмэньские пещеры в Лояне (пров. Хэнань), Дацзуские наскальные рельефы в пещерах Сычуани.

Хорошо известен, благодаря богатейшей библиотеке буддийских и христианских (несторианских) манускриптов и находкам художественных памятников², пещерный монастырь и храмы Могао — Дуньхуан, провинции Ганьсу на северо-западе Китая. Пещерно-храмовый ансамбль Могао в Дуньхуане сооружен внутри отвесной скалы у подножья горы Миншашань, его протяженность — 1600 м. До наших дней сохранились 492 пещеры, более 45 тыс. кв. м настенной живописи и около 2000 скульптур, созданных на протяжении 10 династий средневекового Китая. В этом подземном монастыре, получившем наименование «подземного города», высота крупнейшего грота — 40 м, а площадь — 900 кв. м.

Сооружение наиболее ранних буддийских пещер в Китае началось еще в 366 г. н. э. Всего в 80 км от храма Шаолинь расположен подземный монастырь «Врата дракона», насчитывающий 1700 пещер и гротов, а в пещере Фэнсянь расположена 17-метровая статуя Будды, сработанная к началу VII в. Здесь, неподалеку от Лояна (с подземным городом-погребением китайского императора Цинь Шихуанди с его терракотовой армией³), по легенде, девять лет посвятил медитации в пещере Бодхидхарма, основатель чань-буддизма⁴. После пещерного затвора Бодхидхарма оставил отпечаток своей тени на стене пещеры. Это перекликается с образом святыни христиан-иоаннитов, почитающих пещеру Иоанна Предтечи (Крестителя), где находится камень, на котором пророк спал и ос-

² Ван Шучунь. К истории китайской народной картины // Редкие китайские народные картины из советских собраний. Ленинград, Пекин, 1991. С. 22. Интересно отметить, что в Китае создан специальный научно-исследовательский центр по изучению одного подземного монастыря — Институт дуньхуанской культуры. О пещерных комплексах Могао, Юньган и Лунмэнь см. в: Каттанео М, Трифони Ж. Ук. соч. С. 240–245, 254–257, 258–261.

³ Считается, что здесь располагается «подземный Китай» — модель Поднебесной империи, выстроенная под землей по приказу императора, жаждавшего стать потусторонним — *Яшмовым владыкой* — хозяином иного, подземного мира.

⁴ The Buddha in the Dragon Gate. Buddhist sculpture of the 5th — 9th centuries from Longren, China / Edited by Jan Van Alphen. Antwerpen, 2001. P. 199.

тавил отпечаток своего тела. Географически более близкий пример — памятник, где также существует отпечаток стопы и кисти руки апостола-подвижника, это пещера св. ап. Фомы в Индии.

Проповедь Бодхидхармы звучала во время широкого распространения в Китае христианского вероучения. Уже в ранний период династии Тан (618 г.) Китай теоретически был готов к принятию христианства в качестве государственной религии, чему всячески способствовал император Тай-цзун (626–649 гг.). В годы его правления Поднебесную посетил христианский миссионер Олонен (636 г.).

Распространение буддизма и интенсификация подземности в Китае начиная с первых веков н. э. также происходит в теснейшем соприкосновении с христианским вероучением, как происходило распространение подземного способа монашеской жизни и молитвы в соседней Индии.

Впрочем, практика подземной жизни существовала и в более ранних традициях Китая. Не только буддийские, но и даосские святы Поднебесной накануне и в начале н. э. также обитали в пещерах, как, например, один из восьми «бессмертных» («ба сянь») — Чжунли Цюань, занимавшийся самосовершенствованием в пещерах провинции Чжэньян.

Сакральность подземных памятников различных регионов Юго-Восточной Азии отражена в мифах и эпосе, поскольку все развитые системы воззрений (даосизм, индуизм, буддизм) накладывались на древнейшие воззрения о пещерах и о подземном мире. Пещеры являлись сферой потустороннего мира, населенного разными мифическими персонажами. Один из древнейших мифов Китая повествует о драконе, жившем в пещере около Пекина.

По китайским традиционным представлениям, Ланхуань (Блаженная страна Яшмовых Звонов) располагалась в Гроте бессмертных, в священных горах Куньлунь, где обитает Царица Запада — бессмертная фея Сиванму⁵. Как повествует «Персиковый источник», — сочинение, созданное между 365 и 427 гг. н. э., — рыбак из Улина, идя вверх по реке, однажды случайно наткнулся на гору, где располагался вход в эту священную пещеру; войдя в нее, он увидел под землей волшебный персиковый сад, где плоды даруют вечную

⁵ Пу Сун Лин (Ляо Чжай). Лисьи чары. Странные истории / Пер. с кит. В. М. Алексеева. М., 1955. С. 50, 51, 53 (прим. 2), 137, 164.

молодость, но по возвращении домой он начисто забыл дорогу к чудесной подземной стране.

Чжан Хуа (III в. н. э.) составил «Наброски из Ланхуаня». Место, называемое Ланхуань, всего за 100 лет до составления «Персикового источника» еще знали как нечто абсолютно реальное. Чжан Хуа творил, используя источники Ланхуанской библиотеки, куда он забрел случайно и где ознакомился с книгами, о которых прежде даже и не слышал, несмотря на свою огромную начитанность⁶.

В «Шэнь и цзине» — «Книге о чудесном и необычном» (V–VI вв.) — повествует о царе-путешественнике, полубогатыре Чжоу-ване, который отправился к Сиванму и стал ее мужем — Дунван-гуном (владыкой Востока), который обитает в пещере — внутри скалы⁷. Сановник императора У-ди (II–I вв. до н. э.) — Дунфан Шо, судя по даосским житиям, также побывал в «стране мрака» у Сиванму, и похитил из ее подземного сада волшебный персик, дарующий бессмертие (*цисинсань* — «порошок семи звезд» или «золотая пилюля» последователей Дао⁸), за что был изгнан в реальный мир — на землю.

Существовали великолепные подземные гробницы, моделирующие жилые дома, вроде упомянутого подземного города императора Цинь Шихуанди конца III в. до н. э. Эта императорская гробница, по преданиям, моделировала всю Поднебесную. Такие подземные «заупокойные» постройки были стремлением к «подземной стране яшмовых звонов» — «стране блаженных» древнейшей китайской традиции. Такой же, но менее масштабный подземный дом-гробница был обнаружен в 1972 г. при постройке подземной больницы в горах Чанша в Южном Китае («солевые шахты» для лечения легочных заболеваний). В подземном доме-склепе была обнаружена целая армия деревянных слуг — скульптур, призванных обслуживать погребенную «госпожу Тай», старую знатную китаянку, мумия которой, кстати, не потеряла подвижности конечностей и эластичности мягких тканей.

В аналогичной подземной гробнице покоилось и тело князя Лю Шэна, одетое в костюм из нефритовых пластинок. В настоящее время исследуется одна из императорских гробниц Китая, где покойный император имел такое же облачение.

⁶ Пу Сун Лин. Ук. соч. С. 288.

⁷ Мифы народов мира. В 2-х тт. Т. 1. М., 1991. С. 410.

⁸ Кравцова М. Е. История культуры Китая. Изд. 3-е. СПб., 2002. С. 241–246.

Наряду с представлениями о входе в «страну блаженных» через пещеры, в даосской традиции Китая существовали и представления об островах в океане, далеко на востоке, где произрастали травы, на базе которых мог быть приготовлен напиток бессмертия, аналогичный золотой пилюле. Это также было отголоском очень древних идей, сродни тем, что представляли пещеры в качестве входа в «блаженную страну яшмовых звонов». Все эти образы имели продолжение в рамках даосской и буддийской традиций⁹.

Возможно, древнейшие слои мифологем в традициях Китая, связанные с восприятием подземного, оставили свой след в размещении традиционного жилья провинций Шэнси, Хэнань, Ганьсу и прилегающих регионов Северного Китая, покрытых мощными пластами лессовых отложений. В местности со складчатым, холмистым рельефом, в лессовых склонах копали обычные пещеры; на равнинах выкапывали обширную — в отличие от колодца — четырехугольную яму, от которой копали галерею пещеры, имевшую отводные коридоры к пещерным помещениям хозяйственного и жилого назначения. Иногда такой коридор бывал замкнут в «каре», иногда представлял систему разветвленных отводок-помещений от одной галереи. Все было очень похоже на два типа сооружений буддийских монастырей Центральной Азии, с той разницей, что подобные жилые дома строились еще в конце XIX — начале XX вв., составляя неотъемлемую часть традиционного китайского жилья¹⁰.

⁹ Сы Чжоу Цзин (Сутра о четырех континентах) // Религии Китая. СПб., 2001. С. 183–193.

¹⁰ Выражаю глубокую благодарность коллеге по Музею Елене Дмитриевне Петровой за ознакомление с материалами в процессе подготовки публикаций и дальнейшей разработки ее темы в качестве диссертационной. См.: Петрова Е. Д. Пещерные жилища в лессовом плато Северного Китая // Этнографическое обозрение, 2004. № 3. С. 50–56.

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ ДАОСИЗМА НА ТВОРЧЕСТВО ПОЭТА ЭПОХИ ТАН ЛИ БО (НА ПРИМЕРЕ СЮЖЕТА «ПУТЕШЕСТВИЕ К БЕССМЕРТНЫМ»)

Поэзия путешествия к бессмертным (*ю-сянь-ши*) в китайской литературе имеет длительную историю. Согласно М. Е. Кравцовой¹, в древнейшей поэзии («Лисао» Цюй Юаня и ханьские оды) конечным пунктом странствий лирического героя были астральные объекты; позднее (например, в творчестве поэта конца II — начала III вв. Цао Чжи) эти странствия уже гораздо приземленнее: так, лирический герой стихотворения «Странствую в даль», «странствую в дальних краях, приблизился к четырем морям (или пучинам)» (*сыхай*), т. е. к границам Поднебесной. В творчестве более поздних поэтов (Цзы Кан, Хэ Шао, Го Пу и др.) можно видеть, как древний сюжет странствия-полета к астральным объектам и в космос постепенно превращается в обычные блуждания по горам, что не менее символично: горы — ближайšie к небу природные объекты, которые «олицетворяют беспредельность пространства и времени»². Отход от непосредственного восприятия мифа и легенды как другой реальности наблюдается в поэзии уже начиная с III в. н. э., т. е. в начале позднего древнекитайского периода (согласно периодизации китайской литературы С. Е. Яхонтова³). Изначально мистический сюжет *ю* с конца эпохи Хань начал развиваться в двух направлениях: продолжение космических странствий, с одной стороны, и обычное путешествие в горах, с другой. Если поэты и писали о чем-то необыкновенном и сверхъестественном, то непременно использовали символы: например, в стихотворении Хэ Шао «Странствие к бессмертным» сосна, которая зеленеет на холме (*цинцин линь шан сун*), олицетворяет долголетие, а кипарис на высокой горе (*тинтин гао шань бо*) — стойкость, т. е. явления из мира людей, а конкретно

¹ Кравцова М. Е. Поэзия вечного просветления: китайская лирика второй половины V — начала VI вв. СПб., 2001. С. 150–153.

² Смертин Ю. Г. Китайская классическая поэзия в контексте языка, истории и культуры. Краснодар, 1999. С. 62.

³ Костенко С. О., Пяста І. А. До проблеми періодизації давньої китайської літератури // Вісн. Київ. нац. ун-ту. Східні мови та літератури. Вип. 1. К., 1998. С. 69.

здесь — желательные, хотя и мистические, характеристики лирического героя.

С наступлением эпохи Тан (618–907) возрождается интерес к древнему сакральному значению странствий-ю: некоторые поэты не просто отправляются в горы, описывая их красоту в пейзажной лирике (*шаньшуйши* — стихи гор и вод), они хотят увидеть и бессмертных, и астральные объекты. Но в сравнении со стихами ю, оказавшими существенное влияние на возникновение и формирование пейзажной лирики, в поэзии эпохи Тан места назначения лирических героев становятся более близкими и доступными, здесь мы видим возвышенные описания природы и каких-то сооружений в горах (в поэзии ю это были небесные чертоги). Таким образом, в развитии танской пейзажной лирики, тесно связанной и переплетенной со стихами ю, прослеживаются некоторые противоречивые тенденции: с одной стороны, возрождается мистика странствий к бессмертным, которая бытовала в поэзии предыдущих периодов, а с другой, заметно упрощение (стремление к естественности) в изображении жизни человека на лоне природы.

Одним из выдающихся представителей танской поэзии является Ли Бо (701–762). Его творчество исследовалось многими востоковедами⁴. В данной работе мы остановимся на одном аспекте творческого наследия Ли Бо: рассмотрим стихи о странствовании в горах и к бессмертным, а также даосские идеи в них. Заметим, что Ли Бо, то ли вследствие индивидуального развития и постижения мира, то ли под влиянием общей традиции даосской школы «Высшей чистоты» Шанцин (появилась в Китае во второй половине IV в. н. э.), приверженцем которой он был, обращается именно к мистическим традициям в поэзии ю.

Чжуан-цзы (ок. 369–286 до н. э.), развивая идеи Лао-цзы о естественности (*цзыжань*) и недеянии (*вэйувэй*), писал о принципе «свободного и раскованного странствия по миру» (*сяояою*), основной постулат которого — исследовать глубинную сущность вещей путем отказа от соблазна быть чиновником в брэнном мире и преодоления в себе внутреннего противоречия между поступью и отступлением и, находясь в просторном духовном мире, достичь аб-

⁴ См., напр.: Ваджрапетян В. Путник со свечой (о Ли Бо). М., 1987; Фишман О. Л. Ли Бо. Жизнь и творчество. М., 1958, а также работы А. Валея, А. Купера и др.

солютной свободы «без каких-либо связей с людьми» (*у со дай*). Будучи ревностным последователем даосизма, Ли Бо также стремился отойти от социума, отречься от мира, полностью погрузившись в природу. А когда природа и поэт остаются наедине, последний испытывает благоговение — как, например, в стихотворении «Одиноко сажу на горе Цзинтин». Автор персонифицирует гору, так как живет рядом с ней. Он близок к постижению истины, она — во взаимной любви живого и неодушевленного миров (третья строка стиха — «смотрим и не ненавидим (т. е. любим) друг друга»). Яркая персонификация горы и туч, которые «беззаботно ходят» (*цуй сянь*), свидетельствует о сильном влиянии даосизма: все в мире живое, все подчиняется Дао, равно как и Дао находится во всем.

Природа — это обитель бессмертных, к которым всегда стремился поэт, — в итоге он и стал «бессмертным в поэзии» (*ши сянь*). Поэтому и легче ему путешествовать к небу, чем, например, в страну Шу (существовала на протяжении 221–263 гг.), преодолеть дорогу к которой тяжелее, чем подняться в синее небо (поэма «Дорога к Шу трудная»), ведь расстояние между небом и высокими горными хребтами не больше, чем один *чи* (3,03 см).

Поэзия странствия тесно связана с постижением дали, что в китайской традиции ассоциировалось с периферией (в отличие от центра страны, где находился император, сын Неба). К этому ряду относятся и горы, глубинный смысл подъема на которые — это приближение смерти, которая часто ассоциировалась в поэзии с представлением о возможности бессмертия и вознесения на небо. Яркой иллюстрацией может быть стих Ли Бо «Поднимаюсь на вершину Тайбай», в котором использована заимствованная метафора (*цзеюй*): «Тайбай» одновременно является названием и горной вершины, и планеты Венеры (*Тайбайсин*), поэтому, по мнению китайских исследователей, эти реалии порождают ассоциацию: лирический герой поэзии, поднимаясь на вершину, достигает звезд⁵. Тот факт, что поэт поднимается на гору с запада, свидетельствует о сакральной нагрузке поэзии, ведь запад — это чуский центр мира, страна смерти и вместе с тем источник бессмертия⁶. Кроме того, в мировой символике гора «ассоциируется с идеей Центра. Местона-

⁵ Тан ши цзянь шан сы дань (Словарь танской поэзии). Шанхай, 2004. С. 327.

⁶ Кравцова М. Е. Поэзия Древнего Китая: опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. СПб., 1994. С. 182.

хождение горы — это центр мира»⁷. Солнце на западе свидетельствует о вечере и сумерках жизни: автор не знает, когда еще удастся ему возвратиться к этой горе. Поэт витает среди бессмертных духов; он уверенно и бесстрашно достигает вершины духа, олицетворенного горой, ведь, как он пишет в восьмой строке, «иду вперед — будто нет гор» (*цзянь син жо у шань*). Он мысленно седлает горячий ветерок, желая вырваться из суматошного мира, а ветер — это «воплощенное движение, волнения возмущенной субстанции ци, космический импульс, который несется над миром в пространстве духа и материи»⁸. Он рукой может достать луну, символизирующую «раздумья о высоком и величественном и приобщение к вечности»⁹.

Во многих своих стихах Ли Бо воспевает божества солнца и луны — они стали основными эстетичными объектами, в которые поэт воплощает свои мечты в жизни, к чему стремится его душа. Он создает собственный образ, о котором следом за Лао-цзы может сказать: «небо и земля родились вместе со мной, десять тысяч вещей со мной заодно» (*тяньди юй во биншэн, вань у юй во взй и*); при этом поэт использует небесные, космические образы, из которых черпает бесконечную поэтическую энергию и вдохновение. Для него все небесные знаки, объекты, легендарные существа, события, явления и предметы спрятаны в окружающей среде, и это космическое начало служит основой романтизма в его творчестве. Например, в стихотворении «Песня о восходе и закате солнца» Ли Бо использовал тематику вечного движения солнца, позаимствовав ее у ханьских песен-юэфу с одноименным названием. Здесь противопоставляются друг другу вечный круговорот солнца и ограниченная человеческая жизнь. Поэтому лирический герой юэфу мечтает оседлать шесть драконов и, поднявшись в небо, стать бессмертным. Подобная идея есть и в поэзии Ли Бо: как бы ни хотел человек, он не в силах нарушить законы природы, должен подчиняться им, и, следовательно, слиться с природой. С помощью риторического вопроса («Разве на самом деле существуют шесть драконов?»), а также проведя параллель между человеческим бытием и существованием светил, поэт показал конкретное воплощение веч-

⁷ Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М., 2000. С. 125.

⁸ Лисевич И. С. Литературная мысль Китая: на рубеже древности и средних веков. М., 1979. С. 65.

⁹ Смертин Ю. Г. Ук. соч. С. 63.

ных законов природы: человек подчинен природе, которая видится ему маленькой Вселенной, в то время как люди — модель природы. Это объясняет наличие у человека «изначальной энергии» (*юаньци*), данной ему свыше, иначе как бы мог человек находиться в этом естественном круговороте? Вот так Ли Бо через легенды возвращается к истокам человечества, желая на духовном уровне охватить Вселенную, Небо и Землю, вместе с природой превратиться в изначальный хаос (*минсин*) с естественной энергией-духом (*юаньци*). Такое непривычное завершение стихотворения кажется вполне логичным после всех раздумий поэта о законах природы и месте человека в ней. Тем не менее в стихотворении заметны, как считает исследователь Ван Чжифан, некоторые противоречивые мысли самого поэта¹⁰: они, будучи созвучными учению Лао-цзы (поэт всю жизнь хотел стать бессмертным), «противоречат закону Дао, идут против Неба» (*ни дао вэй тянь*), и поэт колеблется или отвергает их. Эта фраза явно идет вразрез с текстом стиха и еще раз свидетельствует о стремлении поэта к вечной жизни, не подчиняющейся законам природы.

Будучи последователем даосизма, Ли Бо постоянно, хоть и не всегда явно, подчеркивает идею всемогущества человека, но человека, живущего по законам Дао. Эти законы, как было показано выше, присутствуют в его поэзии. Так, например, согласно основному даосскому трактату «Дао дэ цзин», «быстрый ветер не продолжается все утро, сильный дождь не продержится весь день»¹¹ (23-й чжан), т. е. возвеличиваются простота, слабость и покорность природе (ср. распространенное в славянской культуре представление о состоянии вещей: как ни крепок дуб, а его легко может уничтожить буря или поразить молния, а слабую тростинку ветер лишь приклонит к земле — и она выживет). «Крепкое и могущественное не имеют того преимущества, какое имеют нежное и слабое» (76-й чж.). В природе простое лежит в основе сложного, «простые люди служат основой для вельможных, а низкое служит основой для высокого» (39-й чж.). Проповедуя простоту и естественность, Ли Бо имел переживания мистического характера. Например, в цикле стихов «Странствую на гору Тайшань» он описывает свое путешествие на эту священную гору, где видит бессмертных и с легкостью дела-

¹⁰ Тан ши цзянь шан сы дянъ. С. 233.

¹¹ Цит. по: Лао-цзы. Сост. В. В. Юрчук. Минск, 2004. С. 11.

ет множество необыкновенных вещей: «На рассвете поднимаюсь на солнце и смотрю [вокруг]» (*пинмин дэн жи гуань*); «поднимаю руку и отворяю ворота туч» (*цзюйшоу кай юньгуань*); «дух поднимается на четыре стороны, будто выходит [в пространство] между небом и землей» (*цзинишэн сы фэйян, жу чу тяньди цзянь*).

В своем творчестве Ли Бо умело объединяет сюжет странствия к бессмертным и идеи даосизма (недеяние *вэйувэй*, естественность *цзыжань*, «свободное и раскованное странствие по миру» *сяояою*, всепроницаемости Дао, всемогущества человека, живущего по законам Дао и т. п.), приверженцем и последователем которого он был сам. Творчество поэта свидетельствует о возрождении в эпоху Тан древнего сакрального значения горных странствий: поэты не просто отправляются в горы, чтобы описать их красоту в своей пейзажной лирике, они хотят увидеть и бессмертных, и небесные объекты, приобщаясь таким образом к вечному.

Ши Шу

НЕСТОРИАНСКАЯ СТЕЛА ЭПОХИ ТАН В КИТАЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В исторических источниках, относящихся ко времени правления династии Тан, имеются записи о несторианстве, которое называлось в них учением (религией) Персии или, в более поздний период, учением (религией) Дацинь (Византия). Из-за того, что название учения было сильно изменено, факт присутствия несторианства в Китае оставался практически неизвестным на протяжении нескольких столетий.

В период между 1623 г. и 1625 г. в городе Сианьфу (бывшая столица династии Тан под названием Чанъань) была обнаружена стела, «посвященная распространению Дацинь (византийского) цзинцзяо (светлое учение) в Китае». Поскольку текст на стеле содержал много буддийских терминов, поначалу ее приняли за буддийский памятник, и местное правительство даже решило установить ее в буддийском монастыре Диншэн, который находился на западной окраине Сианьфу.

Местный цзюйжэнь¹ Чжан Гэньюй, который был знаком с католическим миссионером итальянцем Маттео Риччи (Matteo Ricci), обратил внимание на текст стелы, заметив, что отраженные в нем идеи совпадают с католическим учением, и послал копию текста Ли Чжицзао, китайскому ученику Маттео Риччи, к тому времени уже умершего². Изучив текст, Ли Чжицзао написал работу «Запись после чтения стелы цзинцзяо». В этой книге он утверждает, что учение и обряд, описанные в тексте, совпадают с религией, проповедуемой Маттео Риччи. После этого стела была признана в мире важнейшим памятником христианства, свидетельствующим о проникновении христианского учения в Китай, и с тех пор ее текст вызывает большой интерес у восточных и западных ученых.

Однако еще долгое время ученые полагали, что цзинцзяо (так называлось несторианство во время правления династии Тан) — это католицизм. Первым китайским ученым, который выяснил настоящее происхождение «светлого учения» был Хун Цзюнь (1839–1893). В 1887–1890 гг. он был послом в Германии, России, Австрии и Голландии. Во время работы посольства он познакомился с западными источниками и в своей работе «Переводы, дополняющие историю Юань» в общих чертах изложил судьбу основателя несторианства. Он разделял уже сложившееся в западной науке мнение о том, что, в соответствии с историей восточно-сирийской церкви, цзинцзяо, учение проникшее в Китай в период династии Тан, было не чем иным как несторианством³.

В январе 1928 г. был опубликован «Очерк о распространении католицизма в Китае», в котором подтверждалось, что танское цзинцзяо — это не римский католицизм, а несторианская ересь.

Таким образом, изначально проникшее в Китай христианство было представлено не победившим в Европе направлением христианства, а несторианской ересью. Между тем до установления этого факта католики использовали стелу как доказательство тысячелетнего существования их учения — *тянь чжун цзяо* — в Поднебесной для завоевания авторитета и законного положения католического учения в традиционном Китае.

¹ Цзюйжэнь — вторая из трех ученых степеней в системе государственных экзаменов при династиях Мин и Цин.

² Го Вэйдун. Китайское христианство (на кит. яз.). Юньнань, 2001. С. 11–12.

³ Чжун Цяньчжи. Китайское несторианство (на кит. яз.). Пекин, 1998. С. 21.

Согласно тексту на стеле, несторианский миссионер Алобэнь в девятом году Чжэнь-гуань⁴ (635 г. н. э.) впервые получил аудиенцию у императора Тай-цзуна. В тексте об этом написано так: «В Дацинь есть *дадэ*⁵ (епископ), его зовут Алобэнь; со славой и святыми текстами, преодолев трудности и опасности, он приехал в Чань-ань в девятом году Чжэнь-гуань. Император послал первого министра Фан Сюаньлина встретить его с почетным караулом в западном пригороде и с уважением препроводить его вовнутрь. Алобэнь переводил канон в дворцовой библиотеке и представил свое учение императору; узнав истину, император разрешил его распространять»⁶.

Этот отрывок нуждается в комментарии. Что касается первого прибытия Алобэня в Китай, то в танских документах нет никаких записей, подтверждающих достоверность этого события. Помимо текста стелы, никакого другого свидетельства не существует. Кроме того, описание встречи первого министра с Алобэнем в западном пригороде требует пояснений: «... с уважением его встретил и препроводил вовнутрь» — в древнем китайском языке иероглиф «внутрь» — *нэй* имеет значение «внутренние покои». Есть и еще одно толкование, которое позволяет предположить, что Алобэнь был приведен не во внутренние покои, а в храм, который был построен до его прибытия в Китай, и что это был несторианский храм под названием Дацинь⁷. Данное толкование оказывается несколько искусственным, большинство ученых с ним не согласны.

По мнению китайского ученого Лин Ушу, изложившего свои взгляды в работе «Повторное исследование несторианства», очень маловероятно, что правительство Тан могло послать первого министра с почетным караулом в западный пригород, чтобы встретить одного никому не известного монаха, носителя чужеземной религии. К тому же такая торжественная встреча должна была бы быть зафиксирована в официальных записях и литературных источни-

⁴ Название периода правления танского императора Тай-цзуна, 627-650 г.

⁵ *Дадэ* — высший сан буддийской иерархии, именно этот термин был использован в тексте стелы для определения несторианского священнослужителя.

⁶ «Стела, посвященная распространению Дацинь цзинцзяо в Китае», цит. по: Лин Ушу. Повторное исследование несторианства (на кит. яз.). Пекин, 2003. С. 59.

⁷ Сяо Чу. Новое исследование о «Стеле, посвященной распространению Дацинь (византийского) цзинцзяо (несторианства) в Китае» (на кит. яз.) // Гуманитарный журнал. №4, 1997. С. 78.

ках⁸. Лин Ушу поясняет это следующим образом: текст стелы сочинил несторианский монах Цзинцзин, опиравшийся на положения своей конфессии, и, естественно, постаравшийся приукрасить историю появления цзинцзяо в Поднебесной⁹. Однако, поскольку в тексте стелы указаны конкретное время, место и встречающие лица, а в китайских исторических источниках описывается факт официального признания несторианства, имевший место тремя годами позже¹⁰, это событие, несмотря на преувеличения автора текста стелы, все-таки нельзя признать вымышленным¹¹. Скорее всего, тогда Алобэнь получил аудиенцию не один, а в составе делегации иностранных послов.

Фэн Чэнцзюнь в своей работе «Исследование несторианской стелы» пишет, что время прибытия Алобэня в Чанъань совпадет с периодом после захвата арабами (даши) Персии, когда большинство беженцев уходило на восток, и обязательно через города-государства современной провинции Синьцзян. Согласно «Описанию Юйдянь» и «Описанию Шулэ» в «Новой истории Тан», которой соответствует девятый год Чжэнь-гуань (635 г. н. э.), из Юйдянь послали сына короля в Китай, чтобы служить императору; и Шулэ тоже в этом году послали посла с подарком — редкими ценнейшими лошадьми для императора. Кроме того, в «Описании Яньцы» сообщается о том, что после окончания правления династии Суй (581–618) дорога через пустыню, по которой иностранцы приезжали в Китай, была закрыта, и большинство путешественников из западных стран, желавших принести дань императору, выбирали другой маршрут, добираясь в Китай через Гаочан. В «Старой истории Тан» отмечается также, что в апреле девятого года Чжэнь-гуань посол из государства Кан приносил дань — львов для императора¹². Таким образом, приехавший с Запада Алобэнь мог вместе с послами западных стран удостоиться аудиенции и получить возможность изложить свое учение императору. Как раз в то время император Тай-цзун относился к разным религиям снисходительно,

⁸ Лин Ушу. Ук. соч. С. 59–61.

⁹ Там же. С. 60.

¹⁰ Свод сведений о важнейших событиях при династии Тан. Т. 49. См.: Лин Ушу. Ук. соч. С. 55.

¹¹ Лин Ушу. Ук. соч. С. 60.

¹² Фэн Чэнцзюнь. Исследование стелы несторианства (на кит. яз.). Тайбэй, 1970. С. 55–56.

поэтому вполне мог создать ему условия для перевода канона. В китайской истории существует много записей о случаях, когда монахи вместе с иностранными послами получали аудиенцию императора.

Спустя три года, в двенадцатый год Чжэнь-гуань (638 г. н. э.), Тай-цзун приказал построить несторианский монастырь в квартале Илин в столице Чаньань и постричь в монашество двадцать одного человека. Этого факт описывается и в танских источниках, и в тексте стелы.

Согласно тексту стелы, несторианские миссионеры в Китае называли свое учение *цзинцзяо* — «Учением света» (или великим учением). Чтобы сделать свое учение более доступным китайцам, они использовали в своем переводе канона на китайский язык много буддийских терминов.

Чтобы облегчить распространение *цзинцзяо*, во время правления династии Тан несториане старались заручиться поддержкой императоров. В тексте стелы упомянуты четыре императора, которые благосклонно относились к несторианству. Первый из них, Тай-цзун (627–650), разрешил проповедовать *цзинцзяо* и приказал построить первый несторианский храм. При втором, Гао-цзуне (650–684), распространение «светлого учения» всячески поощрялось, по всей стране было построено много монастырей. Третий, Сюань-цзун (712–756), пригласил священников во дворец для совершения молитв и подарил портреты пяти предыдущих императоров (кроме императрицы У Цзэтянь) несторианскому монастырю, а также, вероятно, по просьбе несториан, приказал переименовать их монастыри из персидских — *босы сы* в монастыри Дацинь — *да цинь сы*. Последним из благоволивших несторианству императоров был Су-цзун (756–762), который после подавления мятежа Ан Лушань и Ши Сымин приказал снова построить несколько монастырей.

В правление императрицы У Цзэтянь (684–701), активно поощрявшей распространение буддизма, несторианство часто подвергалось нападкам буддистов, хотя с ее стороны и не предпринималось никаких действий для ограничения распространения *цзинцзяо* в Поднебесной — просто она относилась к несторианству без интереса.

Согласно записям в существующих источниках, *цзинцзяо* до 845 г. не вызвало антипатии у императоров династии Тан.

Когда в 845 г. император У-цзун приказал уничтожить все буддийские храмы и принудил монахов и монахинь отказаться от монашества, гонениям подверглись одновременно и другие иноземные религии, — несторианство, манихейство и зороастризм, — священнослужители которых тоже были вынуждены отказаться от монашества.

Каковы же итоги распространения несторианства во время правления династии Тан? Какое влияние цзинцзяо оказало на китайцев за пределами императорского дворца и монастырей, о постройке которых упоминается в тексте стелы? Когда У-цзун запретил все три иноземные религии, среди их последователей было более трех тысяч монахов. Можно предположить, что монахов-несториан до запрещения было не больше тысячи человек. Таким образом, успех распространения несторианства в период правления династии Тан, если сравнивать с буддизмом, тоже иноземной религией, был достаточно скромным. После же удара, нанесенного императором У-цзуном, цзинцзяо в Китае практически прекратило свое существование.

Теоретические аспекты религиоведения

Е. И. Аринин

Е. А. ТОРЧИНОВ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ЦЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БЫТИЯ

Прошедшие «пост-советские» годы стали началом подлинно радикального переосмысления феномена религии в нашей культуре. Издано множество текстов ранее запрещавшихся отечественных и «непереводных» зарубежных авторов, открывших поразительно многообразный мир попыток постижения феномена религиозности. Вместе с тем, к сожалению, слишком часто звучит ностальгия по прежней «однозначности» и желание навести, точнее, «твердой рукой» государства установить «истинный новый порядок», связанный с господством одной конфессии. Страна, где исторически в течение столетий сосуществуют три мировые религии, никак не может оценить свою привилегию быть центром межконфессионального диалога и «религиоведческой Меккой», являющей миру как богатство форм религиозных интерпретаций бытия, так и плодотворность поиска «мета-конфессиональных» оснований этого диалога.

Очевидность значимости научного подхода к явлениям любой природы, к примеру, в математике или физике, где никто не будет оспаривать теорему Пифагора или теорию относительности в связи с тем, что их создатели не принадлежали к определенной «истинной конфессии», еще не стала, к сожалению, нормой в отношении государства (особенно некоторых государственных служащих) к религиозным объединениям, где приходится сталкиваться с печально знаменитыми списками «деструктивных сект». Крайне необходимо усвоение обществом универсального религиоведческого категориального и понятийного аппарата, где принципиальным является отказ от описания бытия в терминах той или иной теологи-

ческой доктрины, специфичной для каждой конфессии (религиозного объединения). Доктринальный язык конфессий требует перевода на язык религиоведения как «мета-теологии», ибо нормой для светского государства может быть только наука.

Прекрасным примером разработки такой новой парадигмы религиоведческих исследований, удаляющихся от «христоцентризма» или «европровинциализма» (М. Элиаде), является творческое наследие Е. А. Торчинова, особенно его работа «Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния»¹.

Е. А. Торчинов одним из первых обратил внимание на необходимость «подвергнуть критическому анализу самые основы методологии религиоведческого исследования и его фундаментальные принципы»², поскольку с востоковедческих позиций особенно заметна ограниченность сложившегося в религиоведении социоцентричного подхода, частным случаем которого является и марксистский подход, господствовавший в нашей стране. На это обращали внимание структурализм (К. Леви-Стросс), феноменология религии (М. Элиаде) и психоанализ (К. Юнг). Социоцентричный подход описывает религию «только внешним образом, описывая и объясняя ее функционирование, но не ее суть»³. Собственно сутью, живым началом религии, тем, что обеспечивает ее самовоспроизведение и самосохранение, Е. А. Торчинов видит религиозный опыт, требующий для своего понимания привлечение психологических исследований, особенно в области глубинной и трансперсональной психологии.

Религиоведение, разрабатывая общую теорию религии и оказываясь в роли некоторой «мета-теологии» и «мета-религии»⁴, создает свои особые формы нормативности и интерпретативного аппарата, что нередко встречает противодействие со стороны конфессий. Конфликт этих интерпретаций может быть разрешен внешне, через «административный ресурс», или по существу, как утверждение общественной атмосферы открытости и уважения к особенностям всех локальных форм, требующих для своего понимания, од-

¹ Далее цит. по: *Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*. 4-е изд. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005.

² Там же. С. 7.

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же. С. 10.

нако, именно «мета-» подхода. Государственным интересам и национальной безопасности (на которые часто ссылаются в этой связи) отвечает традиция академического решения тонких, болезненных и взрывоопасных вопросов обретения подлинной картины бытия, обогащенная локальными интерпретациями самобытных конфессий.

Работы Е. А. Торчинова характеризуются поиском нормативного религиоведческого интерпретативного аппарата, который будет формироваться путем взаимной коррекции социологических и психологических исследований, позволив приблизиться к разработке «целостной научной картины религиозного феномена»⁵. Выделяется два уровня понимания религии: обыденный и теоретико-концептуальный. Первый интуитивно и бессистемно формируется у каждого человека, тогда как второй требует специальной профессиональной подготовки в теологии, философии и собственно религиоведении. Обыденный («профанный», «любительский», «наивный», «дилетантский») уровень характеризуется в основном экзистентными (а потому — непоследовательными, эмоциональными и субъективными) предпочтениями, когда, к примеру, один и тот же человек может полагать себя «православным», но не верить в Бога (до 20 % современных российских респондентов), ничего не знать о декалоге, никогда не посещать церковь и т. п.. Именно на этом уровне, при разных методиках социологических опросов, можно получить цифры от 80 до 8 (и менее) процентов «собственно верующих»⁶.

Методологической проблемой социологических исследований является то, что они не могут изучать индивидуальную религиозность в неконфессиональном контексте. Здесь всегда выявляется религиозность как «воцерковленность», как принадлежность к определенной конфессии, как причастность в большей или меньшей мере к специфично-конфессиональным критериям интерпретации бытия человека в мире. Отождествление религиозности с воцерковленностью характерно для ортодоксальной части всех конфессий. В то же время факт существования неконфессиональной религиозности, эмоционального или рационального обращения в безвыходной

⁵ Там же. С. 12.

⁶ Мчедлов М. П. От редакционной коллегии // Религии народов современной России: Словарь / Отв. ред. М. П. Мчедлов. М., 1999. С. 5.

и безнадежной ситуации к Богу, Неведомому, Абсолютному или Справедливому признавался и обсуждался целым рядом философов и теологов (Спиноза, Кант, Шлейермахер, Кьеркегор, Гегель, Юнг и многие другие). Они именно в ней видели всеобщее субстанциональное и неконфессиональное (обще-конфессиональное, мета-конфессиональное, суб-конфессиональное) основание личной религиозности, приобретающей ту или иную конфессиональную форму.

В этой связи среди религиозных философов и теологов часто отмечается значимость не столько конфессионально-догматического, сколько поведенческого аспекта. И. Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» писал, что «современное человечество изобилует "православными", "католиками" и "протестантами", которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде "христиан", которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности"⁷. Близок к нему и протестантский теолог К. Боа, отмечающий, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками»⁸. Уместно будет вспомнить здесь, что митрополит Антоний (Сурожский) писал, что именно в боях Второй мировой войны проявлялось, кто истинный христианин, а кто только так назывался, причем называемый и называющий себя «воинствующим безбожником» или «сознательным атеистом», советский солдат, спасающий немецкого ребенка, оказывался большим христианином в этой реальной экстремальной ситуации, чем тот, кто полагал себя до того собственно «христианином», но отсиживался в окопе⁹. Известно и то, что практически не знающие многих тонкостей догматики «бабушки» (слово в русском звучании вошло в международный лексикон) сохранили православие в периоды советских гонений. Таким образом, уже в рамках самой теолого-религиозной мысли имеется серьезное понимание необходимости отхода от отождествления конфессионально-догматического и «подлинно религиозного» (как жертвенно-подвижнического акта доброй воли в христианском контексте).

⁷ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х тт. М., 1993. С. 34.

⁸ Боа К. Лабиринты веры. М., 1992. С. 4.

⁹ Антоний Сурожский. О встрече. Клион, 1999. С. 69.

Интересна в этой связи попытка Е. А. Торчинова выйти на новый уровень диалога теологии и религиоведения (психологии религии) в поисках «подлинно религиозного» как того внутреннего основания, которое позволяет все то сложное целое, которым является любая развитая религия, обосновать и переформулировать в терминах новой парадигмы. На этом пути нас поджидают Сцилла нового сциентистского редукционизма, сводящего дух к манифестации бездушного, или Харибда фундаментализма, отбрасывающего все научные подходы как заведомое искажение ортодоксальной Истины. Светское религиоведение, сформировавшееся именно в европейском культурном пространстве, сегодня выходит на новые горизонты обобщения, где возникает проблема общего понимания самого европейского контекста. Если следование ортодоксальным христианским церковно-догматическим и общебиблейским нормативным образцам религиозности без практической жертвенности критикуются за формализм уже самими верующими (Антоний Сурожский), то и в трансперсональной интерпретации теология увидит очередную редукцию. Но как не существует православной кардиологии (или молекулярной биологии), так и трансперсональная интерпретация, выявляющая универсальное содержание в любом религиозном опыте, будет искать нечто общее, в свете которого православие, или вообще христианство, неизбежно окажется скорее региональным исключением, чем подлинно универсальным правилом.

С позиций исследования трансперсональных состояний, основой религии как системы признается не догматика, но именно личный живой религиозный опыт, который полагается или «неповторимым и невозпроизводимым, или его воспроизведение всеми верующими переносится в загробный мир... или же он считается воспроизводимым в определенной степени, но только особыми личностями — ...монахами и аскетами...»¹⁰.

Надежду на возможное преодоление противостояния религий (теологий) и религиоведческих направлений (пусть в самом отдаленном будущем) дает то, что «религиоведение» сегодня начинает изучаться в системах профессионального образования священнослужителей, а «теология» — религиоведов, при этом всеми признается идея многоуровневой знаковости (семиотичности) деятельно-

¹⁰ Торчинов Е. А. Ук. соч. С. 399–400.

сти человека, когда «один и тот же ритуал (или культ) может означать нечто совершенно различное в зависимости от того семиотического уровня, на котором этот ритуал воспринимается и истолковывается. ...Тантрическое божество... будет восприниматься на профаническом уровне как грозный и ужасный бог, уничтожающий врагов Учения и сокрушающий силы зла, на йогическом уровне — как созерцательный психотехнический символ»¹¹. Как в самих религиях, так и в религиоведении понимание значения того или иного поведенческого акта будет различным на уровне «простого человека» и «профессионала». Каждая религиоведческая концепция и конфессиональная теология претендуют на абсолютную универсальность «мета-уровня» постижения бытия человека в мире, часто представляясь «профанной» другой стороне. Вместе с тем, высокий уровень профессионализма всегда связан с осознанием вечности и апофатичности постижения Истинно Подлинного, смиренности перед его глубиной и, как следствие, осознания условности, символичности и редукционистского характера любых (в том числе и догматических) средств интерпретации этого величия. Как использование математики православными священниками и мирянами не означает их «впадение в пифагорейское язычество», так и приобщение верующих к языку научного религиоведения не означает их «дехристианизации». Именно научное религиоведение может объединить профессионалов, но чтобы им стали доверять «простые» люди, необходимо самим «простым» людям взять на себя труд вникнуть в сложности профессиональной концептуализации, а профессионалам — искать более доступные формы изложения их видения проблемы.

Д. К. Ахтырский

ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА И МНОГООБРАЗИЯ РЕЛИГИОЗНОГО (ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОГО) ОПЫТА

Трудно переоценить перспективу соединения религиоведения (и не только его) с экспериментальными наработками и связанной с ними методологией так называемой «трансперсональной школы», в

¹¹ Там же. С. 95.

особенности С. Грофа. Эту перспективу обрисовал Е. А. Торчинов в своих общерелигиоведческих работах. Совершенно очевидно, что феномен «религии» не может быть исследован «извне», так как знать что-либо о той или иной психотехнике может прежде всего сам практикующий эту психотехнику.

И тем не менее настоящая работа носит полемический характер. Предметом полемики станет высказывание Е. А. Торчинова относительно единства трансперсонального опыта (в дальнейшем — ТПО).

Е. А. Торчинов пишет: «Мы бы ... взяли на себя смелость выдвинуть тезис о единообразии религиозного опыта. ... Все эти типы переживаний, по нашему мнению, будут практически тождественными в различных религиозных традициях и культурах, а все многообразие будет относиться лишь к уровню выражения этого опыта и его описания»¹. Далее Е. А. Торчинов говорит о тождественности уровня переживания во всех традициях одного типа (классифицируя типы согласно Грофу) и приводит прекрасный пример переживания онтологического единства адептами «той или иной “высокой” психотехнической традиции»².

Интуиция единой основы ТПО является в предложенной религиоведческой парадигме базовой. Не принимая ее как таковую, невозможно перебросить мосты от одной «религиозной» традиции к другой; а стало быть, религиоведение будет обречено оставаться «внешним» — либо узкоконфессиональным, либо социологическим.

Однако интуиция единства не есть еще само единство. Сам Е. А. Торчинов в одном абзаце употребляет не совпадающие определения³. «Единообразное» — не то же самое, что «практически тождественное», а «практически тождественное» — не «тождественное» во всех смыслах этого слова, так как допускает некий зазор между сравниваемыми вещами.

Говорить о единстве можно только в метафизической перспективе. Единство (идея Блага платоников) апофатично, несхватываемо в своей изначальности — иначе следовало бы признать, что схвативший его пришел к концу познавательного пути (или даже

¹ Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб, 2005. С. 103.

² Там же. С. 103.

³ Там же. С. 103.

Пути как такового). Это «гамбургский счет». Альфа и Омега, абсолютное единство должно учитываться как фундаментальная единая основа ТПО. Как, впрочем, и всех остальных вещей, реалий, функций.

Однако следует учитывать склонность познающего сознания к редукционизму. Склонность утвердить на достигнутом уровне концептуализации исключительность единства в ущерб многообразию и наоборот. Отсутствуют достаточные основания для того, чтобы сделать некий окончательный односторонний вывод относительно ТПО. Может ли быть уверенность в том, что хотя бы для одного конкретного индивидуального человеческого сознания возможно на этом, человеческом уровне переживание предельного по своей высоте опыта, причем предельного абсолютно? Не есть ли даже и почти непредставимый для погруженного в будничную суету человека опыт лишь начало пути?

Корректнее было бы говорить о некоем относительном стадийном единстве ТПО человеческих культур — оно, видимо, обусловлено единством человеческого сознания. Возможно, все эти термины пока оставляют желать лучшего, но коллективное сознание человечества есть манифестация абсолютного единства, и существование этого коллективного сознания (оставим термин «бессознательное» ассенизаторам-психоаналитикам) подкреплено экспериментальными данными. Подкреплено, но не доказано. Идея доказательства принадлежит минувшей эпохе, и это не повод впадать в пессимистический релятивизм.

Да, принципы работы нервной системы и другие общеизвестные физические, психические или культурные факторы свидетельствуют о фундаментальном единстве ТПО. О нем свидетельствует также возможность продолжения рода с особями своего вида. Единство кода ДНК рядоположно единству ТПО. Но это единство не стоит безоглядно универсализировать, забывая, к примеру, об океане Соляриса. Такие универсализации имеют ксенофобскую составляющую, которая заставляет отрицать разумность других, к примеру — других биологических видов, утверждая универсальность, а потому единственность человеческого типа разума и культуры.

Не следует подменять реальное единство единством классификации. Единство классификации подразумевает только само себя. На одну классификационную полочку могут попасть в высшей степени разнородные явления, оказавшиеся сходными лишь по како-

му-либо в той или иной степени внешнему признаку. Характерный пример классификации (не теряющий в экзистенциальности от своей примитивности) — «хороший/плохой». Другим — несколько более дифференцированным — примером являются знаменитые алхимическо-юнгянские «психотипы», по которым в знаменателе человеческой психики оказываются кровь, слизь и два вида желчи. Интерпретационная модель не может служить критерием единства/многообразия, ибо призвана привести множественность к единообразию, причем лишь в контексте пространства, заданного условиями классификации. Но единообразное по какому-либо параметру не обязательно есть единое.

Речь в классификационной модели, предложенной Торчиновым, идет только о глубине проникновения в собственное сознание. Уровни глубины проникновения коррелируют с экстремальным биографическим опытом, актуализировавшим и выведшим на поверхность сознания глубинные пласты психики. Общность для существ одного вида экстремального опыта обеспечивает внешнюю единообразность ТПО, но не его единство, на которое она единообразность дает лишь намек, отсылку, прочерчивает в его направлении вектор. Отсюда не следует, что ставится под сомнение неоплатоническая теория единого; лишь подчеркивается запредельность единого каким бы то ни было классификационным схемам, его апофатичность.

Утверждение, согласно которому разнообразие ТПО — целиком и полностью следствие культурно-исторической детерминации, является, в конечном счете, редукционистским предположением, сводящим внутреннее к внешнему. В то же самое время против редукционистских подходов в познании выступает сам Торчинов. Подход, противоположный редукционистскому, таков: сама разница культурно-исторических реалий связана с различным ТПО, инициировавшим их к существованию, и на который уже внешним образом ложатся те или иные «материальные» детерминации — особенности ландшафта, климат и т.п. (хотя и это «внешнее» может быть определенным образом связано с культурообразующим ТПО).

Небо выше, чем это было принято думать в Европе последних пяти веков. Единство присутствует в ТПО фоном, но не стоит сводить все различие феноменов ТПО к различиям в так называемой «реальности консенсуса». Не отрицая частичную правомерность

подобного подхода, более продуктивным представляется искать причину этих различий также «внутри» самого ТПО.

Человеческое сознание погружено во множество самых разнообразных иерархически организованных единств. «Он (космос. — Д. А. стремится производить целые все более высокого уровня, все более всеобъемлющие и высоко организованные. ... Поскольку человеческий разум и психика является аспектом космоса, то в ней самой можно найти то же иерархическое расположение целых внутри других целых. ... Психика ... имеет много уровней ... и состоит из последовательности целостностей, единств и совокупностей все более высокого порядка»⁴. То, что человеку, испытывающему ТПО, представляется конечным, абсолютным единством, может быть лишь абберацией, ослепленностью открывшимся светом, выходом в единство нового уровня, но не последним, абсолютным единством, не «точкой Омега».

Трансперсональность подразумевает интерсубъективность, столкновение с «инаковостью», с иным сознанием. Характеристики контактирующих сознаний и характер коммуникации между ними определяют в итоге характеристику ТПО. Недаром в древних и современных психотехнических руководствах всячески подчеркивается важность «настройки» — волевые, этические и т. п. интенции экспериментатора так или иначе обуславливают характер ТПО. Между единым сознанием и обыденным сознанием конкретного человека может находиться множество «промежуточных» (но обладающих внутренней целостностью) уровней, причем уровней «населенных». Пространство ТПО — это прежде всего пространство коммуникации, непосредственного контакта сознаний разных типов и уровней. Третья перинатальная матрица может вызвать как отождествление со страдающим Христом, так и с ведьмой, участвующей в шабаше — с соответствующими кармическими последствиями. Для аскета необходимо владеть искусством «различения духов», которые могут являться в различных образах, скрывающих их внутреннюю суть. «Будьте чисты как голуби» — следует помнить о единстве. Но «будьте мудры, как змии» — не следует забывать и об опыте различения, о «духовной феноменологии».

⁴ Уилбер К. Проект Атман: трансперсональный взгляд на человеческое развитие. М., 2004. С. 17–18.

Итак, смысл данной работы сводится к следующему. При всей перспективности метода, соединяющего религиоведение и другие гуманитарные дисциплины с моделями и экспериментальными данными трансперсональной психологии, хотелось бы избежать подводных камней, которые существуют в любом потоке. Подводными камнями в данном случае являются соблазны редукционизма, сведения внутреннего к внешнему, высшего к низшему, тонкого к грубому. Культурно-историческая детерминация и опыт рождения/смерти имеют прямое отношение к ТПО, но какое? Следует быть крайне внимательными, чтобы не свести содержание и этой поэмы к лихорадке или абсенту, внешним образом подвигнувшими поэта к сочинению таковой.

А. В. Константинов

СЕМАНТИКА СВЯЩЕННОГО И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Сложно постичь смысл священных текстов, и дело здесь не просто во временной и культурной отдаленности. Например, в средневековом Китае нам нетрудно вместе с авторами сборников *Би цзи* (записок ученых мужей обо всем, достойном внимания) удивляться чудесным способностям какого-нибудь монаха-оборотня. Речь в таких рассказах идет о невозможном, с нашей точки зрения, но о вполне мыслимом, понятном. Если взять правдивое жизнеописание отличившегося монаха того же времени, например, шестого патриарха чань, в рассказе появятся непонятные места, прежде всего, дословно записанные высказывания и стихи патриарха. Наконец, если мы возьмем труд, написанный самим шестым патриархом — даже популярную, прочитанную для собравшихся десяти тысяч монахов, монахинь и мирян, тридцати правительственных чиновников и тридцати ученых-конфуцианцев «Сутру помоста», — мы не поймем ничего. Если мы прочитаем современные комментарии «о дзэн», посвященные книгам «с дзэн», нам покажется, что мы что-то поняли — мы восприняли кое-какие необычные идеи и сможем обсудить их с людьми, которые тоже эти комментарии прочитали и усвоили идеи, которые, как написано в комментариях, содержатся в «Сутре помоста».

Проблема понимания священных текстов, изначальная и центральная проблема герменевтики, стоит перед людьми уже не пер-

вое тысячелетие. Им поклонялись, но не понимали, их комментировали уже в древние времена, пытаясь облегчить понимание. Понять «Сутру помоста» означало обрести пробуждение, а обрести пробуждение означало, помимо прочего, что теперь стал понятен весь буддийский канон — тысячи непонятных священных текстов. Бывает, достаточно понять и всего одну небрежно брошенную фразу — вот как в 33 коане «Заставы без ворот»: «Что такое Будда?» Ма-цзу ответил: «Не ум, не Будда». Умэнь добавляет к этой фразе еще одну — «Тот, кто поймет эти слова, может считать, что постиг нашу науку». Это напоминает язык — если мы им владеем, мы читаем любые тексты на нем. Если относительно «конкурирующей» с буддизмом даосской алхимии еще можно было предположить, что этот язык не понятен, потому что истинные значения слов-символов скрываются, то последователи Будды, кажется, старались все максимально растолковать, и все равно понимали единицы, и это понимание было подобно удару молнии.

Что же это за таинственный язык, слова которого вроде бы понятны, а смысл текста ускользает или замещается нашими плоскими интерпретациями, дающими нам вместо пробуждения — систему религиозных представлений или научных понятий? Похоже, что смысл этих текстов извлекается совсем по иным правилам, иной логике. И непонимание гарантировано, если мы читаем эти тексты, оставаясь самими собой, с привычными философскими и религиозно-ведческими категориями, нормами мышления и означивания. Многие психологи-трансперсоналисты, например, понимают буддийское пробуждение как измененное состояние сознания. А свое состояние — соответственно, как нормальное. Такое псевдопонимание позволяет увидеть лишь проекции собственного мышления.

«Говорить о Дао — все равно, что говорить о сновидениях» (из «Гуань Инь-цзы»). Оно ускользает из силков наших понятий, не попадает в сеть научных категорий, так же как ускользает от пересказа самое важное в сновидениях. Но вот мы попытались коснуться его метафорой (Дао — сон) и сразу как будто почувствовали его шепот. А если мы скажем вроде бы совсем не о том, но особым образом, например, как Басё:

Старый пруд.
Прыгнула в воду лягушка.
Всплеск в тишине

— то вот оно, неуловимое Дао, — открылось на миг перед нами прямо здесь, сейчас (тут бы нам и погрузиться в молчание...).

Ответы в таком духе на вопросы о сути благородного учения мастера чань называли «прямым указанием» — то есть проще и яснее указать на эту суть уже никак нельзя, объяснения только запутают. Здесь даже не важно, на что указывать — мимо таковости не промахнешься, если знать, как указывать.

Почему удачные метафорическая и поэтическая формы оказываются прямым указанием на сущность священного, а привычный нам научный язык ее не схватывает?

Когда мы говорим, что язык «указывает» на смысл или «схватывает» его, мы говорим о семантике, отношении обозначающего к обозначаемому, символической формы к реальности. В западных книгах по семантике для характеристики этого отношения почти всегда употребляется не слово «указание», а слово «замена».

Что за отношение выражается словом «замена»? Понятия заменяют реальность, выступая ее полноправными представителями, логической моделью, операции с которой логически изоморфны операциям с реальностью и потому дают ее точное описание. Опирируя суждениями по логическим правилам, мы выводим истины о мире. Законы логики — это законы нашего мира. Поэтому язык науки непротиворечив, высказывания вроде «Будда — это не Будда» для него — бессмыслица. Иначе ничего нельзя будет однозначно определить и логически доказать. «Моделирующее» отношение между текстом и описываемой им реальностью стало одной из основ новоевропейской рациональности, науки и субъективности. Только такое отношение позволяет сказать, что описанные нами (например, в научной статье) факты — это объективная реальность. Назовем этот тип семантики *понятийной семантикой*, а отношение соответствия, как бы идеальной пригнанности мира идей и мира вещей — отношением *понятийной замены* (в научной картине мира значения организованы в единую систему понятий, связанных иерархически и логически, взаимно определяющих друг друга). Идеал понятийной системы воплощён в «научной картине мира» — истинном описании объективной реальности и ее законов (конечно, оно может быть неверным в частностях, но оно истинно в принципе, являясь как бы основным текстом нашей культуры, «метанарративом», как говорят постмодернисты, подобно тому как Библия являлась основным, в принципе истинным текстом для средневековой европейской культуры).

Конечно, понятийная семантика — это идеал (также как и классическая рациональность — идеал), наше реальное мышление только стремится к нему, но вокруг этих идеалов строится наша цивилизация с ее техническим отношением к миру. Для естественной науки мир — большая машина, замкнутая система причинных, логических связей («естественный» и значит — объективный, законосообразный, надежно работающий как машина, без всяких чудес и богов). Тип рациональности, основанный на отождествлении мира и его описания, восходит еще к метафизике Парменида, понятой в апориях Зенона таким образом, что невозможность логически помыслить движение тот принял за невозможность движения. В Новое время идеал понятийной семантики достиг наибольшего влияния, а в последнее, «постнеклассическое», время начинает распадаться, особенно в умах гуманитариев, но на нем по-прежнему основаны наши базовые культурные модели и когнитивное бессознательное (неосознаваемые предпосылки нашего мышления). Это как бы встроенная в нас метафизика, очки, через которые мы смотрим на мир и которые сложно снять, потому что мы их не замечаем и не очень представляем, какие есть альтернативны. А иметь выбор из ряда альтернативных семантик хотелось бы — ведь понятийная семантика так устроена, что слово скрывает, подменяет реальность, эта подмена не позволяет нам понять что-то очень важное, например, священные тексты. К счастью, поскольку понятийная семантика — только идеал, такие альтернативы можно найти и в нашем опыте.

Ограничение в объеме статьи не позволяет подробно остановиться на *магической семантике* нашего бессознательного, «ночной» стороны психики, — семантике наших снов, первобытного человека и рекламных роликов. Отношение магической замены открывает двери магической власти имени над вещью и чувству «мистической сопричастности» (Л. Леви-Брюль), придает слову силу мантры и заклинания, позволяет развернуться мифо-логике бриколажа (К. Леви-Стросс), пронизывает современные мифы.

Мы можем лишь упомянуть и о *символической семантике*, связанной с культурами, строящимися вокруг религий Книги и священного языка. В священных языках слова не ре-презентируют реальность (т.е., вторичны по отношению к реальности), скорее наоборот, слово имеет более высокий бытийный статус, чем вещь. Священный язык раскрывает сокрытую сущность реальности. Здесь

символ — проект реальности, реальность — воплощенное слово (буквы санскрита содержат «семена» реальности, по проекту небесного Корана создавался земной мир и т. п.). «Вначале было слово» — этот символ отсылает нас именно к такому творящему, а не репрезентирующему слову. К. Г. Юнг обнаружил, что язык символов не является искусственно созданным, он спонтанно порождается, например, в религиозных переживаниях и творческих фантазиях, являясь как бы собственным языком той священной реальности (реальности живой и говорящей), реальности архетипов, которую на нем описывают. Символическая семантика указывает нам в самое сердце, именно поэтому она теснее всего связана с чувством священного. «Как начертано было в сердце моем, так и были начертаны слова письма», полученного забывшим себя «сыном света» из «Песни о Жемчужине» Иуды Фомы. Читатель песни вдруг понимает, что он читает о том, что происходит с ним сейчас, что «письмо в Египет» нашло адресат — ведь смысл послания горит в его сердце.

Наконец, вернемся к семантике текстов, которые мы обсуждали в начале статьи. Для героев буддийских, даосских, суфийских историй слова не заменяют реальность, а указывают, намекают на нее. Их слова касаются реальности осторожно и, подводя нас к смыслу («переправляя на тот берег», как говорят сутры), незаметно исчезают. Смысл «основывается на забвении слов» (Цзун-ми), значение которых меняется в зависимости от настроения, ситуации, собеседника, отражая лишь одну из граней реальности («Слова лишь гнезда, их значения — крылатые создания в полете» — Руми). Вы не найдете двух одинаковых определений *Дао* у Лао-цзы, двух одинаковых толкований *жэнь* или *ли* у Конфуция: все зависело от того, кто из учеников обращался к нему с вопросом. Ни говорящий, ни слушающий не привязываются к словам, зато указание, намек побуждает ученика искать, создает «семантическое напряжение». Такая *семантика указания*, основанная на *метафорическом отношении* текста к смыслу — это искусство, близкое поэзии и другим искусствам. Интерпретации, основанные на семантике указания, не заменяют интерпретируемый текст или реальность, не объясняют ее, служа лишь проводником к ней, дополняя и углубляя ее понимание. Возможно и этот текст, при написании которого идеалом автору служила семантика указания, послужит для кого-то проводником, помогающим понять, но ничего главного, *священного*, не объясняющим.

ОТКРОВЕНИЕ ОЧЕВИДНОГО В РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ

Согласно широко распространенному в науке о религии мнению, особенностью религиозного сознания является идея священного, которое не поддается рациональному определению и доступно познанию лишь путем откровения. Действительно, религиозное сознание само настаивает на сверхъестественной природе своего объекта, его принципиальной инаковости миру обыденных явлений и представлений, т.е. отрицательно определяет его по отношению к тому, что предполагается очевидным. Однако, поскольку, в то же время, религиозный человек уверенно опознает присутствие священного в многообразии привычной реальности и руководствуется этим знанием в своей практической деятельности, правомерным представляется вопрос о подлинном отношении сверхъестественного начала к повседневной жизни индивида.

Знание о сверхъестественном дано религиозному сознанию непосредственно, в чувстве. Прежде чем попытаться постичь, религиозный человек переживает присутствие высшей силы, и это переживание вполне самостоятельно, не нуждается во внешней удостоверяющей инстанции, будь то теоретический разум или признание со стороны других людей. В созерцании сверхъестественного совершается уход от житейских трудностей и спасительное бегство от невыносимой действительности, возвышение над мирской суетой и добровольный отказ от ответственности за собственное существование. Лишая повседневность самодостаточности и очевидности, религия оказывается областью необыкновенной свободы самоопределения, которой человек лишен в практической деятельности.

Переживание сопричастности священному сопровождается резким эмоциональным переходом, подчеркивающим контраст с обычным состоянием, а этот переход, в свою очередь, обозначает автономизацию психической жизни, которая перестает зависеть от непосредственных стимулов, поступающих из окружающей среды, или внешних ценностным ориентирам личности чувственных импульсов. В самом отказе от признания диктата внешних факторов образуется пространство внутреннего мира, содержанием которого становится свободно избранное, творческое содержание. Без автономии сознания и воли, без отвлечения от магической убедительно-

сти переживаний невозможно формирование ценностного мира, пронизанного сверхъестественным светом священного.

В то же время религия — это великая практическая сила, позволяющая человеку преодолевать различные препятствия на жизненном пути и выстаивать перед лицом опасностей и угроз, которые кажутся гибельными при учете только наличных обстоятельств. Как такая практическая сила, религия представляет собой полную противоположность восторженному состоянию души, прозревающей сверхъестественную изнанку вещественного мира. Обеспечивая биологическое (и только потом уже культурное) выживание человека, религия в своем практическом измерении представляет собой свод правил поведения, охватывающих всю область индивидуального и общественного бытия, несмотря на то, что характер религиозной регламентации может варьироваться в широких пределах от детально разработанного этикета поведения в конкретных ситуациях до общих моральных установлений.

Исполнение религиозных предписаний требует известного воспитания воли, поэтому любая религиозная система, помимо установления поведенческих ориентиров, предполагает практику аскезы. Этот навык волевого самоконтроля не только открывает человеку новые формы социального взаимодействия, но в критической ситуации может также компенсировать недостаток физиологических ресурсов организма за счет привычки к управлению аффектами. Культурная функция религии заключается в том, что религия, повышая вариативность поведения, увеличивает адаптивные способности человека, а это становится возможным только потому, что индивид добровольно признает неабсолютный характер своих естественных потребностей и готов пожертвовать их удовлетворением ради чего-то другого, что он признает более ценным.

Религия определяет поведение, дает простейшие советы и предписания относительно повседневной жизни, в основании же всех этих практических норм лежит представление о должном поведении, а должное, в свою очередь, понимается как благо. Мерилом блага выступает первое ценностное суждение, благодаря которому человек отличает благоприятное для себя от неблагоприятного. Однако жизнь как в природном мире, так и в социуме, приводит к столкновению разных представлений о благе в связи с тем, что удовлетворение индивидуальных потребностей — физиологических и психологических — в полном объеме становится невозмож-

ным. Так само представление о благе утрачивает характер очевидности. Это не значит, что индивидуальное благополучие обязательно уступает место более возвышенным идеям. Однако, в силу необходимости совместного достижения целей, оно, как минимум, пополняется представлениями о корпоративном благе. В результате в религии речь далеко не всегда идет о благе индивида, благо понимается шире как общественная польза или даже устойчивость всего миропорядка.

В религии находит удовлетворение потребность к соотносению и примирению различных представлений о благе. Вместе с тем, для религиозного сознания уровень индивидуальных и групповых интересов не является единственно заслуживающим внимания, так как оно не находит во множестве частных интересов полноты блага, которое единственно может быть основанием любого поступка. Религиозный человек отрицает власть судьбы, которая, олицетворяя динамически уравновешенное состояние всех противоборствующих сил и безразличие к индивиду, в своем конкретном проявлении есть не что иное как актуализация противной данному индивиду бытийной возможности, от века заложенной в полноте мироустройства. Религиозный долг проистекает из ощущения свободы и не может свестись к следованию объективной необходимости, более того, допускает и оправдывает отклонение от нее. Религиозное благо, как нечто абсолютное, не зависит от особенностей конкретной ситуации. И при этом на практике религия легко провозглашает первостепенными чьи-либо частные интересы — отмечая, конечно, их подчиненный характер и стоящее за ними абсолютное содержание.

Религиозное сознание утрачивает очевидность, диктуемую ему естественными потребностями, и стремится найти ее в чем-то другом. Это другое в своей полноте невыразимо, оно в принципе не может быть включено в систему взаимообусловленности различных благ. Но что является конститутивным признаком религиозного сознания — это то, что оно признает бытие такой реальности, которая не сводится ни к одной из актуально действующих сил, ни к их совокупности. Эта инаковость всему сущему в своей простоте неуловима. Но, в отличие от чисто теоретического мышления, религиозное сознание пребывает в потоке практической жизни и не может удовлетвориться этим отрицательным результатом: высшее благо должно быть явлено здесь и сейчас. Осмысление предельной

реальности совершается в образах конечного, которые заведомо лишены самостоятельного значения. Религиозное сознание символично, знает о несоответствии своего содержания и формы выражения. И каких только созданий не породила фантазия религиозного человека, чтобы подчеркнуть это несоответствие! Множественность образов абсолютного, развлекая и привлекая внимание, свидетельствует об утрате самодостовой очевидности.

Напряженность и трагизм религиозного сознания обусловлены не столько полнотой и яркостью переживаний, проникаясь которыми в их предельном выражении индивид оказывается вовлечен во всеобщую взаимосвязь сущего и причащается целому мирозданию, сколько несоответствием идеала и человеческой способности постичь его. В поиске образа, в котором абсолют мог бы быть постигнут, религиозный человек приходит к идее красоты. Равнозначность символических выражений блага изначально подразумевается, но не может быть принята религиозным сознанием — и потому истина открывается верующему в образе прекрасной вещи. Красоту прозревает не первая неосознанная интуиция чуткой ко внешним впечатлениям души. Красота больше, чем просто привлекательность, — это зрелый плод сознания, отрекающегося от непосредственных предпочтений и потому добровольно страдающего.

Устремленность к прекрасному и эстетическая разборчивость образуют в человеке тот внутренний вектор, без которого невозможно складывание автономной системы оценок. Жажда прекрасного воспитывает вкус, способность совершать осознанный выбор. Тянувшаяся к прекрасному душа научается искусству видеть степени совершенства и делать выбор в пользу того, что совершенно само по себе. В прекрасной вещи абсолютное дано в своей единичности, притом здесь и сейчас, хотя и безотносительно к благу. Прекрасное — это форма явленности абсолютного, а художественное творчество есть не что иное, как способ перевода абсолютного в план действительного существования. Но чисто художественная деятельность, способность угадать прекрасное в обыденных вещах и сделать его очевидным, недостаточна для религии, она есть лишь формальное выражение тех процессов, которые должны обрести жизненное содержание.

Эстетическое суждение вкуса, составляя одну из потребностей личности, игнорирует остальные, религия же должна удовлетворить все жизненные потребности в их единстве. Религия должна дать

однозначный ответ на вопрос о смысле жизни вообще и о правильном действии здесь и сейчас, она должна свести многообразие возможных в данной ситуации поступков к одному-единственному, верному. Уже постигнутое в противоположности миру вещей, благо в религии — это, вместе с тем, произведенное благо, результат совершения поступка, а не только налично существующее или, напротив, потустороннее качество. Религиозный поступок представляет собой не перераспределение наличных возможностей, не оптимизацию использования имеющихся ресурсов, а произведение новой сущности.

Поступок, понятый как творческий акт, свободен от обусловленности чувственной данностью и соотносится с предельным благом, которое, обладая статусом абсолютного, принимает форму конечной ценности. Сознание неправомерности отождествления высшего блага с частным мотивом поступка преодолевается не голым чувством, которое вместо того, чтобы примирять и согласовывать содержание рациональной сферы, напрочь его отрицает, а пониманием необходимости действия и реальности только того содержания, которое произведено в связи с идеей абсолютного. Благо осуществляется в малейшем действии, совершенном с благим намерением.

Прозревая красоту поступка, преследующего целью воплощение абсолютного блага, и отдаваясь служению свободно избранному идеалу, религиозное сознание находит свою очевидность, которая, помимо того вещественного, что открывается чувствам, и того идеально-возвышенного, что доставляет услаждение взору духовному, есть обязательно еще и то реально существующее, от чего ему не хочется отвернуться и невозможно оторваться. Религиозное откровение не есть затмение повседневной реальности, это ее преображение, и религиозная очевидность — это не что иное, как простота взгляда, обретенная в результате совершения осознанного и внутренне одобренного практического выбора. Предметом откровения религиозного сознания становится не загадочно-сомнительная «священная» сущность, обладающая непознаваемым бытием и атрибутами, а повседневная реальность в ее вещественных и явственно осязаемых формах..

ОБЪЕКТИВНОЕ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ РЕАЛЬНОСТИ МЕЖДУ СХЕМАМИ НАУЧНОГО МЫШЛЕНИЯ И ПЕРЕЖИВАНИЕМ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Странствия на пути к
тому, что достойно вопро-
са, — не авантюра, а возвра-
щение домой.

М. Хайдеггер

Прежде чем подойти к понятию объективного, следует прояснить значение основных терминов. Уже в силу обусловленности научным дискурсом, первым задается термин «научное мышление», для прояснения которого нужно ответить, что есть наука. Вопрос звучит не один десяток лет, и ответить на него сейчас вряд ли получится. Ограничимся историческим обзором; переворот в развитии научного знания происходит в 60-х г. XX в. В современном «наукоедении» можно зафиксировать два направления — критическое и «оптимистическое». В критическом (критический рационализм или постпозитивизм) наиболее значимы концепции Томаса Куна, Пола Фейерабенда, Филиппа Франка, Имре Лакатоса и др. Станислав Гроф, один из начинателей «оптимистичного направления» (предлагающего основания новой парадигмы) указывает на «заклятье» науки, в виде главенствующей ньютоно-картезианской парадигмы. С ним солидарен Е. А. Торчинов, фиксирующий необходимость смены парадигмы религиоведения с социологической (марксистская парадигма — ее частный случай) на психологическую.

Развитие науки в XX в. коррелировало с программами идеологии. В Советском Союзе наука, ориентирующаяся на безграничное развитие интеллекта человека, была безусловным авторитетом. Хайдеггер анализирует науку западноевропейскую; это «не есть просто культурное занятие человека. Наука — способ, причем решающий, каким для нас предстает все, что есть»¹. Хайдеггер говорит о том, что предвосхищает положения Грофа и Е. А. Торчинова: «Действительность, внутри которой движется... сегодняшний человек, все больше определяется тем, что называют западноевропейской наукой. Существо науки... можно высказать в тезисе — наука

¹ Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие. М., 1993. С. 239.

есть теория действительного... слово «наука» в тезисе «наука есть теория действительного» всегда означает только науку Нового Времени»².

Кун писал, как распространяет себя научное знание — не только в научном сообществе, но и на уровне образовательных программ, текстов учебников-моделей, которые овладевают сознанием будущих поколений. В современных учебниках приоритет научного мышления не вызывает сомнений: «Научное познание дает наиболее объективное и обоснованное знание»³. Таким образом, научное мышление — «мышление, наученное наукой» (принявшее науку как решающий способ «представить все, что есть», именно так, как «действительно есть»), осуществляет идею «мирового господства», опираясь на победоносное шествие технического и информационного прогресса, наследуя основные положения восприятия самого себя и мира (механицизм, детерминизм, редукционизм) соответственно с традицией Нового времени. Вариант «здорового научного смысла», укорененный в общественном мнении. Это не окончательное «готовое определение», но скорее момент фиксации того, что «должно преодолеть».

Что есть реальность? Сегодня многие признают реальность бесценной (как голову дохлой кошки в дзэнской традиции, которую никто никогда не пытался оценить). Реальное, само по себе, никогда никого не интересовало, пишет Бодрийяр. Ваттимо критикует идею одной-единственной реальности в прозрачном обществе образов масс-медиа. Но справедливость утверждений о природе Реальности для мыслителей эпохи постмодерна обусловлена схемой субъект-объектных отношений. В данном тексте это понятие рассматривается вне оппозиции с виртуальным. Реальное — то, что существует в действительности. Хайдеггер берет Действительное как составляющее сферу действенного, оно есть «произведенная в присутствие наличности... завершенное пребывание спонтанно себя производящего»⁴. Гроф противопоставляет «разделяемой реальности» (Н-К парадигмы) Единое космическое сознание. В советской научной парадигме «Реальность... получает толкование либо как понятие, тождественное Объективной Реальности, либо как со-

² Хайдеггер М. Ук. соч. С. 240.

³ Обществознание (для поступающих в ВУЗ). М., 2005. С. 64.

⁴ Хайдеггер М. Ук. соч. С. 241.

вокупность всего существующего (Материя, сущность)»⁵. Начиная говорить о реальности, приходим к понятию объективного: «Материальный мир — Объективная Реальность, которая существует вне и независимо от сознания человека и отображается в этом сознании»⁶.

Следовательно, Реальное — то, что существует в действительности, как в состоянии пребывания (самопроизведения) так и в присутствии наличного, не ограничивающееся материальным (в ньютоновском смысле) вещественным миром, но способное содержать образы и символы, иметь духовное содержание, не зависящее от единичного сознания человеческого субъекта, но воспринимаемое им на определенном уровне развития.

Научное мышление способно ухватывать те участки реальности, которые вписаны в дисциплинарные основания научного знания. Религиозный опыт как трансперсональный опыт (о чем писали Гроф и Торчинов, концепции которых известны) переживается в субъективном сознании и дает возможность выхода на единый, транссубъективный (термин Флоренского) уровень. Вопрос в том, насколько переживание единого в религиозном опыте — реально и объективно. Новая парадигма выстраивает новые отношения между субъектом и объектом. Можно согласиться с Флоренским, который говорит, что в плане переживания опыта «восприятия не субъективны, а субъектны, т. е. принадлежат субъекту, хотя... лежат вне его»⁷. Так же работа философа: «Для философа... объект религии всегда является только сказуемым при условном Я самого философа... Однако, раз только живой мистический опыт выведет его в сферу транссубъективной реальности, то человек и Бог поменяются местами, и Бог... как и все объекты религиозного сознания, станет из сказуемого подлежащим... догматика из субъективной и условной сделается объективной и безусловной. Гносеологическая зависимость богопознания от человека сменится мистической зависимостью человека от Бога»⁸. Но некорректно смешивать реальное и божественное присутствие. Хотя параллели соблазнительны, и Флоренский исследовал опыт, связывая его с культом потребления

⁵ Философский словарь. М., 1986. С. 406.

⁶ Краткий философский словарь. М., 1953. С. 348.

⁷ Флоренский П. А. Эмпирея и эмпирия. Беседа. Соч. в 4 тт. Т. 1 (2). М., 1994. С. 146.

⁸ Флоренский П. А. Соль земли. Соч. в 4 тт. Т. 1 (2). С. 567.

«пьянящих растений» и отчасти предвосхищая открытия Маккенны, все же лучше воздержаться от поспешных аналогий. Когда Флоренский говорит о невозможности последовательной жизни без религиозного опыта, он сам оказывается вписан в определенную парадигму, что препятствует объективности с точки зрения принятых схем научного мышления.

Подводя итоги, можно согласиться с Хайдеггером: «Мы еще далеки от осмысления, пока просто что-то создаем»⁹. Но вопрос об объективном, что внеположено субъекту и через что проявляется реальное, остается даже не намечен. Возможно, проблема именно в возможности нашего осмысления, «уже давно предопределенного тем положением вещей, которое открывается нам в существе науки»¹⁰?

Если «персона наблюдателя сама является... частью эксперимента, от которого зависят его результаты»¹¹, то как говорить об объективном, не впадая в субъективизм, солипсизм и не провозглашая релятивизма реальности? Поможет ли сама история термина «объективное»? *Objectum* — лат. «предмет», и *subjectus* — лежащий внизу, находящийся в основе. Субъект определяет качественные особенности объекта, объект вторичен «по сравнению с проектированными на в него онтологическими, гносеологическими... характеристиками субъекта»¹², в отличие от «объективного», которое имеет более «самодовлеющую природу». Объективное — производное от латинского слова «предмет», которое в своем последнем значении возникает впервые в XVIII в., «ни средневековая, ни греческая мысль, наоборот, не представляют присутствующее в виде предмета»¹³. Предметное, вещественное присутствие переосмысливается Кантом, но остается на том же предметном уровне, пусть даже и закрытым для человеческого познания. Открытие Шопенгауэра, о чем писал Е. А. Торчинов («только Шопенгауэр... сделал радикальный вывод из того обстоятельства, что Кант ни разу в своей первой «Критике» не употребил термин *Ding an sich* — вещь в себе, вещь сама по себе — во множественном числе: не мир ноуме-

⁹ Хайдеггер М. Ук. соч. С. 251.

¹⁰ Хайдеггер М. Ук. соч. С. 251.

¹¹ Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. — СПб., 2005. С. 18.

¹² История философии / Энциклопедия. Минск, 2002. С. 1054.

¹³ Хайдеггер М. Ук. соч. С. 246.

нов, но единая Вещь»¹⁴), не оказалось востребовано для парадигмы современной науки.

Неживая предметная противопоставленность предстает как объективное для схем научного мышления, религиозный, трансперсональный, опыт, субъектный (как понимает его Флоренский) дает представление о реальности, вопрос об объективности которой повисает в воздухе. Возможно ли, что изначальная противопоставленность «объективного» субъекту, начиная с античности, уже не в состоянии быть критерием научного, и было бы не столько разумнее, сколько уместнее попробовать повернуть ход мысли в противоположном направлении. Очевиден некий момент сознания, заброшенный в некий мир — но насколько этот мир предметен именно в силу своей «объективности»?

В современной философии в то же время, когда стали раздаваться голоса о кризисе научного знания, стала актуальной проблема Другого, проблема интерсубъективного — но не сказывается ли в направленности этой проблематики присущий человеку нарциссизм и завороченность (соблазнение, по Бодрийяру) его собственным образом? Можно ли экстраполировать проблему Другого на тот объективный мир, который одинаково объемлет и проецируется самим субъектом? И отношения с реальностью, действительно существующей, присутствующей и пребывающей, могли бы выстраиваться не как отношения «субъекта и объекта», но как отношения «субъекта и субъекта», где возможен диалог и коммуникация принципиально нового уровня. Возможно, такого рода осмысление, подкрепленное движением технических достижений старой научной парадигмы, и было бы тем осмыслением, которое требуется современному человечеству и «требуется ему как отзывчивость, которая среди ясности неотступных вопросов потонет в неисчерпаемости того, что достойно вопрошания, в чьем свете эта отзывчивость в урочный час утратит характер вопроса и станет простым сказом»¹⁵.

¹⁴ Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. — СПб., 2005. С. 18.

¹⁵ Хайдеггер М. Ук. соч. С. 253.

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ КАТЕГОРИИ «ОПЫТ» В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Процесс самоопределения религиоведения как самостоятельной научной дисциплины предполагает не только осмысление сложившихся методологий исследования «феномена» религии и формулировку альтернативных подходов, но также уточнение базовых принципов, в системе которых «феноменальность» религии приобретает свой подлинный характер. Несмотря на то, что причисление к таким принципам эмпирического характера религиоведческих исследований нередко считается самоочевидным, представляется продуктивной попытка интерпретации данной категории, тем более что именно фактор «опытности» религиоведения является зачастую решающим аргументом в демаркации сфер науки о религии и теологии. В связи с этим задачу данного сообщения можно определить как выявление *нормативных* критериев интерпретации категории «опыт» в контексте метатеории религиоведения и сопоставление ряда концепций «опытности», сформулированных в XX в., с проектом сравнительной герменевтики.

Формирование метатеоретического аспекта религиоведения, вероятно, совпадает с началом так называемого «когнитивного поворота», в результате которого начинают все более интенсивно концептуализироваться тематические области, концентрирующиеся вокруг двух основных полюсов научного исследования — объекта и метода, что предопределяется представлением о необходимости выработки строгих методологических оснований не только систематизации дисциплин данной сферы знания (феноменология религии, социология религии и т. д.), но прежде всего самого принципа организации религиоведения как единой науки. Именно последнее требование является фундаментальным аспектом всякой метатеории, обосновывающим ее познавательные перспективы и реализующим принцип структурной организации науки, в соответствии с которым становится возможным обозначение контуров эпистемологической парадигмы и проверка соответствия последней той или иной теории. Однако успешность такого рода процедуры в значительной степени зависит от того, что скрывается за весьма нейтральным термином «опыт»; в этом отношении показательно вы-

сказывание К. Хюбнера: «Строго эмпирическими могут быть только метатеоретические предложения»¹.

Уместность такой формулировки находит подтверждение в последовательном отказе современного религиоведения от универсалистских толкований религии, что позволяет говорить о постепенном преобразовании самого понятия «религия» из элемента языка-объекта в термин мета-языка: осознание того, что «религия» представляет собой систему отношений, заданную исследовательским аппаратом, играет роль своеобразного маркера преобразования конгломерата теорий в единое проблемное поле. Так, в 1999 г. в связи с постановкой вопроса о закономерности включения семиотики в систему сложившихся дисциплин религиоведения К. Рашке писал: «Подобно тому, как квантовая физика революционизировала наши представления о научной “объективности” почти столетие назад, сформулировав теорию “зависимого наблюдателя”, так и семиотика религии может лишить нас выхолощенной историей привычки видеть в религии нечто приватное и конфессиональное, или призрачный дворец Дюркгеймовых “социальных фактов”. Обе модели, в сущности, пустые идеализации. Теория есть зонд означения... распределяющий события практики означения, которая составляет “феноменальный” порядок вещей. Религия не стоит и не может стоять особняком, она семиотична в своей текстуре и узоре. Она “зависима теоретически”»².

Однако процедура проверки содержания понятия «опыт» в религиоведении встречает ряд сложностей методологического характера. Во-первых, обращение к базовым категориям эмпирической науки, как правило, было ограничено рамками логики и методологии науки, традиционно ориентированной на естественнонаучное их измерение. Даже если допустить, что такого рода концепции могут быть названы внутренне согласованными и непротиворечивыми (что признается далеко не всеми философами), предполагаемая граница между двумя типами наук не позволяет искусственным образом перенести выводы, полученные в исследованиях логики наук о природе, в сферу наук о духе. Во-вторых, современное состояние последних в логическом пределе характеризуется описан-

¹ Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 65.

² Цит. по: Рахманин А. Ю. «Семиозис» религии — процесс или система? // Acta Eruditorum. 2005. Научные доклады и сообщения РХГА. СПб., 2005. С. 58.

ным еще в 1923 г. Э. Кассирером методологическим разрывом между панлогизмом дедуктивных систем идеализма и ограниченностью псевдо-индуктивных систем позитивизма³.

Наконец, в-третьих, собственно религиоведение сегодня представляет собой скорее конгломерат по существу независимых методологий, чем единую научную дисциплину (примечательно, что даже феноменология религии — дисциплина, которой принято атрибутировать выполнение имманентных задач религиоведения, — является совокупностью «проектов»⁴), что не позволяет надеяться на реализацию, пусть в первом приближении, описательного уровня дисциплины. Вероятно, в основе такого плюрализма методов («методологического волшебства», по меткому выражению К. Рашке) лежит нередуцируемость друг к другу двух фундаментальных теоретических принципов, а именно социального и гуманитарного подходов к анализу религиозных феноменов. Указанные обстоятельства позволяют обратиться к поиску той сферы, в которой интерреляция объемов выделенных категориальных систем (науки о духе, науке о человеке, науки о социуме) становится максимально интенсивной, с одной стороны, и доступной для метатеоретической интерпретации — с другой. На этом пути кажется оправданной интерпретация концепций, в которых данные вопросы решались институционализировано, а именно «философии символических форм» Э. Кассирера, концепции «спекулятивной философии» А. Уайтхеда, «теории радикального конвенционализма» К. Айдукевича и «глоссематики» Л. Ельмслева и Х. И. Ульдалля. Несмотря на наличие значительных различий в практике данных программ, они обнаруживают в высшей степени симптоматичное сходство в своих исходных предпосылках, в соответствии с которыми единственным объектом гуманитарных наук, способным не только сохранить свою специфику в пределах описательной модели, но и предоставить базис для формирования адекватного метаязыка описания последних, является категория «значение».

³ Кассирер Э. Философия символических форм. В 3-х тт. Т. I. М.; СПб., 2002. С. 20–21.

⁴ Nuyen A. T. Phenomenology of Religion: Levinas and the Fourth Voice // International Journal for Philosophy of Religion. 49. 2001. P. 19–20; Jensen J. S. The Study of Religion in a New Key. Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion. Aarhus, 2003. P. 13, 61.

Действительно, создатели «глоссематики» определили данный проект как «алгебру языка», атомарный объект которой образуется пересечением двух *функциональных* сфер — плана выражения и плана содержания, причем именно *вариативность* первого элемента, доступная непосредственному наблюдению, делает возможным не только адекватное *теоретическое* описание плана содержания, но и вполне экспериментальную проверку (процедура коммутации). Иными словами, именно вариативность опытных данных позволяет по возможности точно исследовать казалось бы недоступный для разного рода конкретных и функциональных (но не финальных, а потому и не универалистских) дефиниций «материал плана содержания». Последнее предположение, в свою очередь, позволяет усомниться в том, что единственно возможным подходом к описанию религиозных феноменов является традиция «трансцендентального реализма», характеризующая классический период религиозных исследований⁵.

Не менее детализированной схема взаимоотношения теории и опыта предстает в логической семантике К. Айдукевича, сформулировавшего концепцию «радикального конвенционализма», продуктивность которой в гуманитарных науках, по мысли ряда исследователей⁶, еще не открыта в полной мере. По Айдукевичу, развитие науки регулируется четырьмя абстрактными задачами, идеалом исполнения которых является радикальный конвенционализм (структура которого коррелирует с правилами «модели значения» языка), а именно: стремлением к непротиворечивости, рационализации, совершенствованию понятийного аппарата, и его «эмпирической чувствительности»⁷. В связи с этим, язык, — и прежде всего, метаязык описания — в данном качестве можно назвать, заимствуя выражение Ю. С. Степанова, «частичной предсказуемостью явления», и следовательно, системой, максимально соответствующей одновременно абстрактной модели значения и духу максимы эмпиризма, принадлежащей Попперу, согласно которому, «чем больше

⁵ О понятии «трансцендентальный реализм» в контексте религиоведения см.: Jensen J. S. Op. cit. P. 92–95.

⁶ См., например: *Воленский Я.* Львовско-Варшавская философская школа. М., 2004. С. 249, 259.

⁷ *Айдукевич К.* Картина мира и понятийный аппарат // *Философия науки.* Вып. 2. Гносеологические и логико-методологические проблемы. М., 1996. С. 251.

законы запрещают, тем больше они говорят»⁸. Знаменательное соответствие данный подход находит в трудах А. Уайтхеда, полагавшего значимость фактичности фундаментальным основанием «опыта» в целом, в связи с чем итог обзора «спекулятивной философии», имеющего самое непосредственное отношение к нашей проблеме, вероятно, корректно резюмировать в следующей краткой формуле: опыт есть динамика теорий⁹.

Наконец, именно в области исследования «значения» Э. Кассирер был склонен видеть единственную альтернативу подходам, образовавшим указанную выше дилемму гуманитарного познания. Символические формы, по мысли Кассирера, суть такие сферы сознания, в которых динамика между уровнями объективности и субъективности (т.е. гипостазированное содержание сознания и его интерпретация) является не просто необходимым условием их существования, но и единственным критерием эмпирического характера их исследования.

В заключение отметим, что обрисованные в самых общих чертах концепции опыта как своеобразной детализации некоей исходной атомарности содержания обнаруживают примечательное сходство с аналогичной эволюцией интерпретации категории «опыт» в феноменологии религии. Речь идет о так называемом проекте сравнительной герменевтики¹⁰, в рамках которой в качестве минимальной единицы опыта рассматривается процедура внутренней экзегезы, что очевидным образом требует от теории, выстроенной на основании таких исследований, более строгой формулировки принципов взаимоотношения уровней опыта и метаязыка его описания. В связи с этим представляется перспективным применение в проблемном поле сравнительной герменевтики процедур интерпретации опыта, существенных для описанных выше подходов к проблеме семантики языка (например, метода парафраз К. Айдукевича, метода коммутации Л. Ельмслева, способа выявления изоморфных черт различных символических форм Э. Кассирера и т. д.).

⁸ Поннер К. Логика научного исследования. М., 2004. С. 38.

⁹ Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 281.

¹⁰ Pye M. Comparative Hermeneutics: A Brief Statement // Japanese Journal of Religious Studies. VII. 1. 1980. P. 25–33.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОСНОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ КАК ФАКТОР ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ВОСТОЧНЫХ И ЗАПАДНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Тема религиозных оснований культуры — одна из наиболее обсуждаемых на сегодняшний день, как в среде профессиональных аналитиков, так и в средствах массовой информации. И это вполне понятно, поскольку она затрагивает ключевую проблему современного глобализирующегося мира — проблему поиска языка взаимопонимания, создающего возможность для разумных компромиссов и максимально снижающего конфликтность поликультурного поля коммуникации.

Религиозное сознание российской интеллигенции, еще недавно отличавшееся довольно высоким уровнем веротерпимости на фоне несомненных симпатий к родному национальному фундаментализму (гонимому официальной властью многие годы), в последнее десятилетие заметно поляризовалось. Эта поляризация выразилась, во-первых, в усилении влияния религиозной идеологии в ряде общественных сфер. Второй полюс — это усиленное противодействие реидеологизации общественной жизни (и вынесение приговора «второй партком!» попыткам возвращения отечественной культуре прочного религиозного фундамента).

Рассматривая первый ряд признаков, следует отметить, что в последнее время делается все больше практических шагов в сторону создания конфессионально ориентированной системы образования, очевидным образом подготавливающего страну к усилению религиозного влияния во всех сферах. Эта работа во многом опирается на волю постперестроечной российской власти к выработке новой национальной идеи, способной сплотить страну по типу «атлантизма» (А. С. Панарин) американской нации, с опорой, разумеется, на исторически сложившуюся систему ценностей. Прямым следствием подобных идеолого-структурных подвижек стало, с одной стороны, возникновение новых образовательных учреждений, ориентированных на православие и внедрение «агентов» этой системы ценностей в классические образовательные структуры (или, по крайней мере, поощрение духовной ориентации подобного типа у сотрудников, имеющих в наличии).

С другой стороны, попытка «опереть» национальную идею на православие тут же натолкнулась на встречные шаги представителей других вероисповеданий. И в самом деле, концепция современного светского государства не позволяет в явной и открытой форме поощрять представительство в государственных институтах (включая образовательные) одной, пусть даже массовой, религии. Данное противоречие выразилось в «парадоксе православного дипломата»: успехи российской дипломатии былых времен напрямую связываются с высокой культурой ее представителей; эта культура ставится в прямую зависимость от православной ориентации; при этом современный православный дипломат должен представлять на международной арене многонациональную, поликультурную и весьма пеструю по своей религиозности страну.

Вторая стратегия по отношению к оценке статуса и возможностей религиозного фундирования культуры в современных условиях, по существу, отталкивается именно от этого парадокса (в той или иной его сюжетной интерпретации). Помимо справедливого указания на то, что антропологически свобода «фундаментальнее» религиозной ориентации, сторонники данной точки зрения указывают на два фактора, от которых невозможно отмахнуться. Во-первых, историческое православие в России претерпело огромную деформацию. Начиная с середины XIX в. шло его стремительное размывание, выразившееся, по мнению многих выдающихся мыслителей, в конце концов, в революционной языческой вакханалии. Во-вторых, преобладание «чиновничьей» идеологической компоненты во всем строе духовно-практической жизни современной церкви вряд ли можно поставить под сомнение, — не прошли даром годы «бюрократизации всех сфер жизни», не говоря уже о родном исконном «византизме»...

И опять же, «куда девать» растущее исламское население и всех тех многочисленных последователей очередного «увлечения Востоком», которое переживает наш народ (Бог весть, какой по своим этническим параметрам, но зато вполне отчетливо отождествляющий себя с русской культурой и русским языком)?

Таким образом, попытка воссоздать национальную идею как идею культуры, основанной на православии, выглядит (по крайней мере) достаточно спорной. Попробуем оценить шансы сторон в этом споре. Не претендуя на финальную реплику в споре таких ко-

рифеев, как те же С. Хантингтон и Ф. Фукуяма, дадим себе труд подумать на тему, в которую все мы втянуты самой жизнью.

Начнем с того, что в рамках самой религиозной парадигмы мышления существуют (как справедливо заметил Гегель еще до рождения научного религиоведения) как минимум два уровня — религиозное сознание и самосознание. Обыденное религиозное сознание — это, как выражается философ, «всегда язычество», связанное с тенденцией хаотизации всех ценностей, включая моральные, эстетические и проч.

«Размывание границ», тождественное языческой «свободе», «центробежные тенденции», обычное клише для обозначения процессов реальной духовной жизни большинства реальных людей (как воцерковленных, так и стоящих вне каких-либо религиозных организаций). Возможно даже, что именно так может быть квалифицирована значительная часть духовной жизни для подавляющего большинства тех из нас, кто вполне искренне стремится к духовной жизни «по правилам», отнюдь не поощряющим нас к подобному.

Религиозное самосознание, напротив, предполагает усиление «центростремительного вектора» в сознании носителей той или иной религиозной идеи; усиление «определенности» и противопоставление хаосу — границ: ограничений и запретов. Те немногие, кому удавалось закрепиться в таком состоянии, во всех культурах получали особое уважение как подвижники и мудрецы, чьими усилиями «держится» тонкий пласт «культурно-религиозного консенсуса».

Отмечено, что существует парадоксальный изоморфизм указанных уровней сознания между носителями различных (и очень разных) религий. Бытовые проявления буддийской религиозной ориентации могут прекрасно соседствовать с шаманизмом, равно как и «фрядовые» православные подчас используют гадательные и магические практики в стенах православных храмов (знаменитый «приворот» свечкой на каноне).

Было бы неверно на основании приведенных данных делать вывод о тотальном «падении нравов» современных верующих. Желая «поставить крест» на носителях современной религиозной ориентации с точки зрения их «культурности» можно напомнить, что еще несколько веков назад истинно верующие люди нередко объединялись в большие социальные группы для того, чтобы физически уничтожать иноверцев. Подобных проявлений сейчас в про-

центном отношении, — скажем осторожно, — не стало больше. С другой стороны, рудиментарные призывы к фанатизму, соединенному с национально-религиозной идентификацией, в современном обществе не только не редкость, но и серьезная проблема. Так называемая «неофициальная культура» во многих странах все чаще выдвигает лидеров «наци», делающих заявку на эксклюзивно верное прочтение «родной» религии как этнического достояния, являющегося фактором национального сплочения и будущего «восхождения». По понятным причинам такого рода группы исповедуют стратегию и тактику социального и духовного экстремизма, переворачивая смысл призыва «Кто не с нами, тот против нас». По всем признакам (главным из которых является преобладание деструктивной агрессивности) такие движения могут быть квалифицированы как языческие в самом широком смысле этого слова.

Противостоит ли этой волне европейского, атлантического, отечественного и прочего язычества что-нибудь, — и если да, то что? Ответ на этот вопрос, предельно интимный и в то же время предельно значимый в социальном плане, должен, очевидно, быть (вполне по Канту) достаточно формален, чтобы избежать содержательно-фанатичного утверждения безусловного примата какой-либо конфессии по отношению ко всем остальным. С другой стороны, он, как и категорический императив, должен быть достаточно четким — для того, чтобы различить реальные отношения религии и культуры, чей тандем, очевидно, продолжает оставаться актуальным для современного общества.

Опираясь на философские наследие, рискнем сделать следующий вывод: религиозная определенность — это первичное условие развития культурного самосознания. На уровне сознания все выглядит довольно благополучно и без названного фактора. Сознание может быть конфессиональным, внеконфессиональным и даже антиконфессиональным, — но при этом оно всегда религиозно ориентировано. Ориентировано в сторону хаоса — либо в сторону «гранниц». Отчет о такой ориентации и есть религиозное самосознание, позволяющее решать социально значимые задачи «культурно», — то есть не-«деструктивно-агрессивно». В этом смысле православный дипломат будет всегда лучше «простого чиновника», и он всегда найдет общий язык с исламским и буддийским дипломатом. Их общий язык — духовная определенность как таковая.

Последнее не означает, разумеется, заявки на новый вариант всемирного религиозного синкретизма под эгидой «общекультурных ценностей». У каждого народа свой путь к Богу. В том-то и дело, что основание конфликта религиозных и культурных ценностей — в неразличении двух принципиально разных способов их взаимодействия, в попытке увидеть координацию там, где имеет место субординация, и наоборот. Логически культура подчинена религиозной определенности. Исторически религия предстает продуктом той или иной культуры.

Конкретные религиозоведческие исследования проливают свет на реальные взаимодействия и подмены в каждом культурно-историческом пространстве, анализируют сложнейшие переплетения культурно-религиозных взаимодействий по региональному признаку.

В теоретическом и методологическом плане, в свою очередь, важно отметить, что идея Бога (наряду с миром и душой) не случайно была обозначена как придающая сознанию целостность. Ее изъятие дает «фрагментарное сознание». Но фрагментированность сознания — это и его взрывоопасность в социальном и психологическом плане. Эта «рисковость» лишь кажется легко «просчитываемой», что создает иллюзию легкости дальнейшего манипулирования. Однако блеск и нищета цивилизаций прошлого наглядно показывают, что управлять свободными, сознающими себя людьми — дороже, но надежнее, чем управлять хаотичной рабской толпой. Это позволяет в очередной раз, несмотря на все изложенные выше сомнения, сделать вывод об устойчивости культурной матрицы европейского христианства как вполне конкурентоспособного с культуруобразующей точки зрения феномена.

М. Ю. Смирнов

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ БЫТИЕ РЕЛИГИИ В РАКУРСЕ ФИЛОСОФИИ МИФА

Одной из тенденций современной религиозности можно считать наблюдаемую индивидуализацию («приватизацию») веры. На это обратил внимание еще Э. Дюркгейм, задавшись вопросом, не станут ли «индивидуальные религии» ведущей формой религиоз-

ной жизни. Оправданно звучит и предположение, что человечество движется не к универсальной, а к личной, глубочайшим образом персонифицированной религиозности, с помощью которой каждый сможет общаться с Богом на своем собственном, интимном языке (В. Франкл). Конечно, в религиозных традициях мира и поныне преобладает тип «массового» верующего. Но все чаще конфессиональные стандарты не вмещают персональных духовных потребностей религиозных людей.

Другая особенность современной религиозности — ее диффузность. Масса людей во что-то немножко вроде бы и верует, но лишь небольшая часть обретает религиозные ориентиры, которые захватывают полностью и на всю жизнь. Большинство «ищущих» так и остается в мировоззренческой неопределенности, переходя от чтения Библии к «трансцендентальной медитации», от «Добротолубия» к теософии или, при меньшей взыскательности, от астрологии к доморощенной магии.

В обществах, подобных российскому, где религия культивировалась в явном этноконфессиональном воплощении, из поколения в поколение вырабатывалось бескомпромиссное убеждение в неистинности любых иных верований. Такой негативизм с необходимостью порождает высокомерный настрой по отношению к приверженцам «неправильных» убеждений. Навязывание конфессиональной истины превращается в самоценное действие, за процедурой которого девальвируется ее собственная ценность. Увлечение борьбой со «лжеучениями» на самом деле удаляет «борцов» от того, что они, казалось бы, защищают — от религиозного благочестия. Для носителей этих настроений, по известному замечанию К. Ясперса, «вера становится верой в веру».

К тому же религиозная личность не может быть социально «стерильна». Мирские параметры жизни верующих неизбежно привносятся в исповедуемую религиозную традицию. Поэтому исторически все религии наполняются, наряду с эсхатологическим «вертикализмом», еще и множеством обстоятельств «горизонтального» плана. В этой «горизонтальности» далеко не все принадлежит сугубо профанному. Здесь присутствуют и сакральные ориентиры, только установленные параллельно сверхъестественному предмету религиозной веры, либо унаследованные из тех состояний культуры, где доминантой является мифологическое сознание. К примеру, в практике религий хорошо известно так

называемое «обрядоверие», когда выполнение принятых в конфессии культовых действий становится самодостаточным актом, не нуждаясь в разъяснении вероучительного смысла. Совершая обряд, верующий идентифицирует себя с конкретным религиозным сообществом, демонстрирует приверженность к его укладу и традициям. Тем самым достигается вполне «посюсторонний» результат — самоутверждение человека в среде себе подобных. Вдобавок предполагаются и по-житейски позитивные следствия: от обряда ожидают психологической разрядки, исцеления, облегчения в делах и тому подобного. Все это создает благоприятную почву для воспроизведения в религиях отголосков магических операций, фетишизации культовой атрибутики и других мифо-ритуальных проявлений.

Неизбывность «мифологического остатка» в религиях давно уже признана как данность. Во все времена, вплоть до наших дней, религиозное сознание с постоянством активизирует такие образы сакрального, которые истоками восходят к глубокой архаике, не знавшей бескомпромиссно строгого единобожия. Вариативность социокультурного контекста, безусловно, влияет на содержание этих образов, но мифологическое мышление и мотивированное мифами поведение возобновляются при любом уровне социального и научно-технического развития. Поэтому каждое религиозное новообразование, в конечном счете, также оказывается не свободно от мифа.

Фетишистское отношение к конфессиональным атрибутам, магическое применение религиозных предметов и символов для воздействия на мирскую жизнь, использование вероисповедных установок в государственной идеологии — это все черты *мифологизации религии*. На доктринальном уровне в религиозных системах преобладают, разумеется, догматические положения. Обыденное же мировосприятие верующих исполнено мифо-магических мотивов. В результате возникает возможность магического отношения к самой религии.

Подобное видение религии свойственно не только какой-то, иногда очень большой, части собственно верующих. Нерелигиозная часть общества способна с не меньшим энтузиазмом взывать к функциональному присутствию религии во всех областях — от политики до быта (прямо в соответствии с легендарной максимой: «Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать»). В этом также

заключен своего рода магизм: если светские «фетиши» не оправдывают возложенных надежд, то они подлежат обязательному замещению, и более пригодным объектом для наделения магической операциональностью может оказаться религия.

Мифо-магические тенденции массового сознания и их влияние в конфессиональных и светских областях встречают очевидное противодействие со стороны собственно религиозных установок. На *демифологизацию* работают и те процессы в социальной практике (демократизация общества, самоуправление и пр.), которые снимают ореол сакральности с государственной власти. Существенным фактором демифологизации становится также расширяющееся воздействие на общественную и личную жизнь секуляризационных отношений.

В условиях современности секуляризация поставила религиозные сообщества перед принципиально новым соотношением священного и мирского. Ее нередко отождествляют с безбожием и утратой духовных начал. Но такое толкование оправданно, только если духовное состоит исключительно из религии, а религия видится только через интересы представляющих ее организаций. В действительности секуляризация ныне влечет за собой реструктуризацию религиозной жизни — уменьшение роли общеобязательного институционального начала, с его мирской вовлеченностью, и усиление личностных духовно-нравственных мотиваций верующего индивидуума. Стимулом к этому становится потребность в новых механизмах адаптации человека к нарастающим сложностям современной жизни при утрате традиционными конфессиями прежних возможностей и авторитета. Кроме того, секулярное общество уравнивает мирское положение конфессиональных организаций средствами гражданского правового регулирования, которое в равной степени обязательно для соблюдения всеми, вне зависимости от «древности» исповедуемой веры. Такое общество предполагает самостоятельность выбора человеком для себя духовной традиции, без ее навязывания, по крайней мере — рычагами государственного принуждения. Секуляризация и десакрализация обогащают религиозное сознание полезным навыком терпимого отношения к светским ценностям.

Активизация религиозного начала в общественном сознании сужает возможности мифотворчества, но полностью его устранить не способна. Более того, абсолютизация вероучительных идей мо-

жет перерасти в *ремифологизацию* самой религиозной системы. Об этом свидетельствует упомянутое отношение к религии как к средству достижения социальных, нравственных, идеологических и прочих результатов. Но даже если преследуемая верующим цель носит исключительно сотериологический характер, то нетерпение, желание получить искомое (игнорируя необходимое и порой длительное «духовное делание») пробуждают магические усилия, в чем проявляется эффект ремифологизации религии.

Вольно или невольно свою лепту в этот процесс вносят, при определенных условиях, конфессиональные сообщества. Обычно такая участь выпадает на долю религиозных организаций, утрачивающих ощущение реальности, но по инерции претендующих на статус авторитетного во всех областях жизни наставника, когда подчинение конкретных дел и людей конфессиональным структурам рассматривается как условие спасения.

Такая «дисциплинарность» явно противоречит современным запросам верующих. В текущей религиозной жизни все чаще встречается потребность к пересмотру традиционной модели превосходства религиозного сообщества над индивидом. Сложился тип современного верующего, который отвергает принуждение в духовной сфере, и если все-таки принимает регламент общины, то совершает это добровольно, реализуя право на самостоятельное решение. Хотя надо признать, что преобладающей такая «стратегия» религиозного поведения пока не стала. Полного упадка традиционных способов религиозной идентичности не произошло. Для большинства по-прежнему не очень важна степень вразумительности вероучительных схем — сложность доктринальных построений часто исключает их детальное освоение. Однако с этим вполне смиряются, пока уклад религиозного сообщества не противоречит ожиданиям его членов. Когда же возникает дисбаланс упований и получаемого ответа, часто схоластически формального, тогда конфессия начинает терять последователей.

Константность и активное функционирование мифотворчества в структуре любых религиозных систем порождают две важные особенности их бытия в социокультурном пространстве.

Первая состоит в невозможности «чистых» форм религии. Конечно, в режиме «идеологического моделирования» религиозные системы не связаны непосредственно с социальной средой и распространены в ней атавизмами, суевериями, мифологическими

представлениями. Здесь каждая религия воспроизводит себя именно как религию, т. е. дуалистическое единство имманентного и трансцендентного. Но повседневное бытие любой конфессии разворачивается уже в другом режиме — социальной детерминации, при котором религиозный взгляд на мир неизбежно насыщается присущими верующим внерелигиозными мотивами. Даже самая рафинированная вероучительная идея не защищена от традиций и привычек, которые вырастают из обыденной жизни.

Вторая особенность обнаруживается в том, что мифологическая константа сознания обуславливает магическое восприятие самой религии. К религиозной системе, а точнее — к олицетворяющим ее институтам, ритуалам, персоналиям, сплошь и рядом предъявляются настоячивые требования повлиять на те или иные жизненные ситуации, социальные процессы, политические события, нравственные состояния. Религия тогда утрачивает статус «стержня» духовных исканий, но зато превращается в инструмент, который решает любые мирские проблемы.

Д. В. Солодухин

С. Л. ФРАНК О КОГНИТИВНОМ ПОТЕНЦИАЛЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Настоящая работа призвана — пусть в самых общих чертах — обозначить подход к осмыслению веры и религиозного опыта, предложенный в 1940-е гг. С. Л. Франком (1877–1950). По Франку, вера — акт не столько интеллектуальный, сколько экзистенциальный. В этом смысле ее обретение связано с определенным событием в личностном опыте, и оно невозможно вне этого события.

Как видим, мыслитель связывает веру с *опытом*, при этом понятие «опыт» трактуется расширительно: в интуитивизме он означает «внутренний», или жизненный опыт. Это прежде всего живое и целостное восприятие реальности, в котором органично сплетаются, дополняя друг друга, чувственные и внечувственные компоненты. В понимании интуитивистов что-то «узнать» — значит приобщиться к чему-либо посредством внутреннего осознания и сопереживания, постичь что-либо внутренне и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений. Наше душевное переживание

не есть только наше душевное состояние, утверждает Франк, но вместе с тем является объективным знанием и укорененностью в бытии; при этом сфера опыта гораздо шире сферы нашей мысли.

Такой подход позволяет философу говорить о существовании иного, не-рационального типа знания. По словам Франка, кроме чувственного и интеллектуального созерцания мы обладаем особым, и притом первичным, типом знания — «мыслящим переживанием» или «живым знанием». «В этой духовной установке познаваемое не предстоит нам извне, как нечто отличное от нас самих, а как-то слито с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует как-то из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии. То, что мы испытываем как нашу жизнь, как бы само открывает себя нам, — открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в нашей жизни»¹. По Франку, самое важное и существенное для нас знание есть не знание-мысль, т. е. дискурсивное знание, являющееся итогом бесстрастного внешнего наблюдения бытия, а знание, рождающееся и вынашиваемое нами в глубине жизненного опыта — знание, в котором *соучаствует все наше внутреннее существо*. Именно такое «живое знание» и является у философа основой познания.

Франк определенным образом структурирует опыт. Помимо чувственного опыта, русский мыслитель рассматривает опыт *эстетический, нравственный* и специфическую сферу человеческого опыта, названную философом «*опыт общения*». Особую разновидность опыта представляет собой опыт *религиозный*. Как правило, все эти виды опыта сочетаются с чувственным восприятием, дополняют его, и не только не редуцируются к нему, но превосходят его и являются самоценными феноменами. Возникновение у человека того или иного опыта Франк уподобляет расширению кругозора, изменению сферы и глубины актуально воспринимаемого. В этом смысле разница между различными «уровнями» опыта будет прежде всего в степени охвата реальности. При этом то, что открылось человеку на более «элементарной» стадии, не отрицается, а органично интегрируется в общую «картину» воспринимаемого, но — за счет более точного уяснения места данного феномена в составе реальности — приобретает здесь иное освещение, означающее гораздо большую целостность и глубину постижения ре-

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 27–28.

альности. Так, различие между верой и неверием есть различие между более широким и более узким духовным *кругозором*. По словам Франка, «верующий воспринимает, видит и то, чего не замечает и что поэтому отрицает неверующий, — причем остальное — то, что видит и утверждает неверующий, — вполне может быть признано и верующим: но только в *сочетании* с тем иным, что видит последний, оно приобретает в общем контексте другой смысл — вроде того, как с высокой горы мы обозреваем ландшафт иначе, чем находясь внутри него и видя только его отдельную часть»².

По Франку, религиозный, в сущности, мистический, опыт венчает собой иерархию «уровней» внутреннего опыта. По своему составу он шире и глубже остальных видов опыта, но связан с ними. В этом смысле другие виды являются составными частями опыта религиозного (так, например, опыт красоты и добра уже сам по себе есть опыт неких элементов, входящих в состав религиозного опыта). Этот опыт инороден всему остальному, так сказать, «земному» опыту, лежащему в основе обычного рационального осмысления мира и жизни; в нем испытывается соприкосновение человеческого духа с некой высшей, сверхчеловеческой инстанцией, некий прилив в душу сил неземного порядка. Суть религиозного опыта состоит в личной встрече с Богом. В его лице человек обладает опытом таинственной укорененности и погруженности своей души в некое всеобъемлющем лоне, в чем-то ином, более глубоком, высшем, в некоем источнике абсолютного покоя и блаженства.

Религиозный опыт в полной мере невербализуем и выходит за пределы сферы действия категорий рационального познания. По существу, в нем содержится та же диалектика, что и в отношении между сверхрациональным опытом конкретной реальности и рациональным познанием. Язык здесь бессилен — потому, что то, что мы пытаемся выразить, настолько интимно слито с нашей душой и настолько первично и всеобъемлюще, что уже не может быть точно выражено мыслью или словом. Входящий в состав конкретной религиозной жизни элемент «чудесного» уловим только в порядке эмоционально-иррациональном, в «опыте сердца». «В постижении Бога святые и мистики будут всегда мудрее самого глубокомысленного философа, — пишет Франк, — по той причине, что они в состоянии охватить свой предмет во всей его конкретной полно-

² Франк С. Л. С нами Бог // Духовные основы общества. М., 1992. С. 239.

те — не только его общую природу, но и индивидуально-личный элемент в его составе, недоступный философской мысли».³

Однако недоступность области веры для разума вовсе не означает бесплодности любых попыток рационального постижения: оно может, в частности, отдавать себе отчет в том, в чем область веры его превосходит. По Франку, в состав религиозного опыта входит тот элемент внутреннего опыта, который можно назвать метафизическим опытом. Иными словами, он имеет в своем составе сторону, доступную концептуализации, что возможно благодаря глубинной взаимосвязи всех компонентов сверхрациональной реальности. Стало быть, философия органично связана с религией, а не отделена от нее непроходимой бездной. В силу этого возможно и необходимо философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета — Бога, утверждает Франк.

Заметим, что восприятие мировоззренческих установок в равной мере определяется как дискурсивными, так и интуитивно-иррациональными факторами. Для веры пренебрежение каким-либо из них влечет за собой ее секуляризацию и истощение. Игнорирование иррациональных факторов превращает ее в чисто рациональную самоидентификацию с определенной системой ценностей; собственно религиозное чувство как событие экзистенциального опыта личности при этом исчезает. Напротив, недооценка рационального аспекта приводит к многочисленным сомнениям, что уже само по себе подрывает доверие к исповедуемым мировоззренческим ценностям. Вот здесь-то и проявляется все значение концепции Франка.

По сути, русский философ осуществил гносеологическую критику религии, нередко столь важную для верующего. Такая критика (в кантовском смысле) при известных условиях позволяет устранить рационально-теоретические основания у «ноогенных» сомнений, а стало быть, снять противоречие между религиозной интенцией личности и её естественным доверием рациональному дискурсу и позитивной науке. Именно это и осуществляет Франк, во-первых, приходя к выводу о принципиальной ограниченности дискурсивного познания (в том числе через категорию Непостижимого), и, во-вторых, признавая веру и внутриличностный религиозный процесс не субъективными переживаниями галлюциногенного ха-

³ Там же. С. 244–245.

рактера, а разнообразностью опыта, пусть и специфической. С другой стороны, Франку удастся концептуально обосновать методологию целостного восприятия личностью мировоззренческих ценностей и идеалов. Требование их «опосредования» личным «духовным оком» (или, выражаясь языком Франка, их интуитивного осуществления для себя во внутреннем опыте), дополняемое призывом доверять своему «интуитивному чутью правды», как раз и является предпосылкой той целостности и спонтанности, которым уделяет принципиальное значение логотерапия. Как представляется, именно такое целостное восприятие мировоззренческого идеала, при котором рациональные и интуитивно-иррациональные факторы дополняют друг друга, порождает ту личностную фундированность, уверенность и глубину, которая не только позволяет избежать фанатизма и нетерпимости и сохранить психическое здоровье личности, но — самое главное — способствует раскрытию и реализации ее внутреннего духовного потенциала. Вот почему в высшей степени значимы мысль об иерархии уровней опыта, открывающих новые смысловые горизонты в восприятии уже известных феноменов и ценностей, и переосмысление понятия «опыт». Последнее дало интуитивизму возможность обосновать одно из его наиболее важных достижений — тезис о *диалоге рационального и иррационального*. Этот тезис, пусть ограничивая роль дискурсивного мышления, но, все-таки подтверждая его принципиальную значимость, позволяет оценивать практику конкретной религиозной доктрины в ракурсе ее конструктивной (либо, напротив, деструктивной) интенции. Через все это методология интуитивизма приобретает не только гносеологический, но еще и важный антропологический смысл.

И. А. Тульпе

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Религия в ее сущности является предметом философии религии. Конкретность форм, — культурно-исторических и индивидуальных, — в которых эта сущность разворачивается, неизбежно ее ограничивает, так как раскрывает лишь частично. Это обстоятельство объективно, то есть и вне «помех», обусловленных идеологическими и мировоззренческими установками исследователя, огра-

ничивает уверенность в адекватности интерпретаций. Поэтому закономерно методологическое разочарование в поисках «чистой религии», религии вообще через анализ не только социологический или культурологический, но и философский. В том числе и потому, что философия религии, складывавшаяся в новоевропейской философской традиции, исходила из того, что наиболее чистым проявлением абсолютной религии является христианство.

В каких бы метафизических высотах ни обитал философ религии, очевидно, что нельзя абстрагироваться от того, что религия реализуется в человеке. И за «человеком вообще» стоит индивид, являющийся конкретным носителем религии. Существование религии везде и всегда в истории человечества считается установленным фактом. Это обуславливает возможность в поисках «религии» отвлечься от культурно-исторического контекста.

Поэтому кажется вполне закономерным как обращение к психологии, так и надежда на то, что можно приблизиться к основаниям религии, погрузившись в ее естественное начало — в человеческую психику. Религиозные переживания индивида как социокультурного существа могут казаться недостаточно «чистым» религиозным опытом, отсюда и желание отойти от привходящего как преходящего, найти «базовую» матрицу — неизменную, простую, универсальную.

Как научная дисциплина психология религии¹ реализовывала не только общепсихологический, но и социально-психологический подходы (последний здесь обсуждаться не будет), исследовала основания, создающие *возможность* религии в механизмах переживания и осмысления мира и человека.

Достижения физиологии высшей нервной деятельности и общепсихологического подхода, рассматривающего общие закономерности функционирования психических процессов, свойственных человеческому существу вообще (вне учета социально-культурных факторов), применимы к проблематике психологии религии, но не специфичны для нее. Таким образом, это наука со своей предметной сферой и методами, присущими разным психо-

¹ Примечательно, что в новейшем издании психологического словаря нет статей «религия», «психология религии». См.: Большой психологический словарь / Под ред. Б. Г. Мещерякова, В. П. Зинченко. СПб., М., 2003.

логическим направлениям, а для философии религии она является вспомогательной, давая ей определенную эмпирическую базу.

Психология как раздел науки о религии имеет целью не только описать, как реализуется религия на индивидуальном уровне, но и, главным образом, объяснить основания религии, ее существенные характеристики. Что в природе религии может раскрыть психология и только психология?

Если психика как таковая является причиной религии, то где искать религию — в механизмах функционирования психики или в ее «онтологии», в особенностях структуры или в отдельных сферах? Связана ли религия только с человеческой психикой?

Открытие бессознательных пластов психики человека, углубившие представления о природе человека, казалось бы, дало новые перспективы для понимания религии, дойдя до глубин, свободных от всяких социокультурных оболочек. Индивидуальное или коллективное бессознательное, перинатальный опыт, связаны с психофизиологическим, биологическим естеством человека, которое всегда одно и то же. Это обстоятельство как будто бы и позволяет искать сущность религии в первичных формах — психики или «ранних формах» религии. Но С. Гроф не зря назвал один из разделов своей книги «Философские проблемы, связанные с трансперсональными переживаниями»². Не обсуждая результаты экспериментов, зададимся вопросом, насколько идеи трансперсональной психологии применимы к религии (трансперсональные переживания лежат в основе религиозного опыта и религии в целом)?

Задаёт ли перинатальный опыт только матрицу опыту религиозному или является его источником и причиной? Даже если предположить, что в моих переживаниях простора, света, прекрасного или адского, стесняющего и прочего отражается мой перинатальный опыт, то все же что позволяет считать эти отображения мистическими (или религиозными)? Является ли религиозный опыт неизбежным продуктом опыта перинатального, т.е. перинатальный уровень не может не произвести этот продукт? Является ли перинатальный опыт причиной религиозного и только религиозного опыта или может «овнешнить» себя в других культурных формах? За до-

² Гроф С. Путешествие в поисках себя. Пер. с англ. Н. И. Папуши и М. П. Папуша. 2-е изд. М., 2002. С. 177.

вольно конкретными вопросами стоит всё та же «метафизическая» проблема о сущности религии и способах ее обнаружения.

Сложность в том, что при неизменности психобиологической природы человек в культурно-историческом измерении реализован различным образом. Не следует ли из этого, что даже биологическое начало глубин бессознательного должно быть «пропущено» через нечто, что отличает человека от окружающего мира, а не роднит с ним. Позволительно согласиться с Л. Фейербахом, утверждавшим, что религия коренится в существенном отличии человека от животного³. Можно не ограничиваться констатацией того, что у животных религии нет, а задаться вопросом, почему это так. Впрочем, можно допустить, что религия у животных есть, только мы не можем ее распознать в качестве таковой.

Если мы не готовы допустить, что, будучи опредмеченной, психическая сущность религии трансформируется неадекватно своему содержанию, то тогда существенные, а не в деталях, отличия исторических религий друг от друга не понятны. Если человек везде и всегда воспроизводит неизменность своей «природы», следовательно, религия — это произвольный, естественный и самодостаточный продукт жизнедеятельности организма. В таком случае отличие человека, осуществляющего себя в «естественных» и в «этических» религиях, настолько не существенно, что религия оказывается продуктом (культурным), который производится, но не потребляется. Если религия составляет естественное *содержание* психики, то ее не следует рассматривать как фактор культуры, которая в самом общем смысле есть не что иное как внебиологический способ адаптации человека к окружающей среде. Либо надо задаваться вопросом, почему и зачем глубинный — нечеловеческий, дочеловеческий, внечеловеческий — опыт, нуждается в реализации именно в человеческих, т. е. культурных формах. Разнообразные пласты бессознательного выводятся в культурную сферу при наличии собственно человеческих мотивов и потребностей. Или живое и неживое транслируют себя через человека, содержащего в себе как части одухотворенного космоса и их переживания? Если это так, то мир и все его составляющие выражают себя таким именно образом по каким-то мотивам или с естественной необходимостью?

³ Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения. В 2-х т. Т. 2. М., 1955. С. 30.

Является ли человек одним из бесконечного ряда безличных трансляторов космического сознания или он единственный, кто способен к этому? С. Гроф отмечает, что людям, которые пережили отождествление с водой, легко понять, почему она имеет столь большое значение в даосизме и так часто используется в виде духовной метафоры⁴. Но что мешает утверждать, что даосизм — это переживание воды, ставшее доступным человеку, в том числе, и в силу того, что его перинатальный уровень оказался связанным в систему конденсированного опыта воды...

Опыт зарождения и смерти есть не только у живородящих, но и у микроорганизмов, составляющих «физику» человека. Если искать то предельно простое в человеке, что имеет на выходе религию, то нужно доказывать, что бифидофлора, микроэлементы или гормоны не являются таким началом. Что мешает считать, что некие вещества не раскрывают содержание бессознательного уровня, а вносят содержащиеся в них переживания, и человек, приняв их, соединившись с ними, входит в их — этих веществ — бессознательное.

Если «сознание и творческий разум не являются продуктами неодушевленной материи, но играют решающую роль в самой основе существования», и «логически необходимо предполагать существование психических процессов на всех уровнях естественных феноменов достаточной сложности»⁵, то всеобщая одухотворенность мира должна приводить к религии как достоянию всего мироздания, а не человека. Таким образом, постулирование трансцендентного или имманентного миру источника религии снимает вопрос о сути религии, и психология религии может лишь более или менее тонко описать, как этот источник действует на человека и в человеке. Она становится вариантом «естественной теологии».

Психология, расщепив целостность «души», наукой о которой является, углубленно занявшись не-сознательными составляющими, усложняет представления об элементах психической структуры человека и все более превращается в основанную на эксперименте естественнонаучную дисциплину. Представляется, что чем «глубиннее» психология, чем более конкретный и древний психофизиологический сегмент «души» составляет ее объект, т. е. чем дальше

⁴ Гроф С. Ук. соч. С. 79.

⁵ Там же. С. 78, 82.

он от собственно *человеческой* природы, тем меньше это психология религии.

Если человек может пережить свою духовную связь со Вселенной в целом и ее мельчайшими частями только при измененном состоянии сознания, то неясно, зачем нужно сознание в его нормальном состоянии. Не получается ли тогда, что разнообразные культурные формы жизнедеятельности человека, выработанные и функционирующие благодаря сознанию, неадекватны сущности человека, если не искажают, то затемняют ее. Собственно суждение о том, что человек обладает какой-то сущностью, просто некорректно и бессмысленно, потому что так называемая «сущность человека» открывается в том, что он такое же вещество природы, как все прочее.

Не останавливаясь на вопросе достоверности посылок и выводов глубинной и трансперсональной психологии, вернемся к тому, что может дать психология религии решению философского вопроса о ее существенных чертах. Бесспорно, что она эффективна при ответе на вопрос «как?»: как функционирует психика верующего, т. е. человека, религиозность которого дана. Изучение того, как она проявляется на индивидуально-психологическом уровне, создает бесконечно пополняющуюся коллекцию описаний личного религиозного опыта (во всех возможных вариантах этого словоупотребления), которые можно классифицировать, группировать, типологизировать и т. п.

Между тем изучение сферы бессознательного сулит, возможно, новые неожиданные открытия, которые могут быть востребованы философской антропологией и философией религии.

Идеи, предлагаемые неклассической психологией, независимо от степени их признания, способствуют обновлению взглядов на эвристические возможности внепсихологических подходов. Идеи трансперсональной психологии, примененные к религии, стимулируют возвращение доверия к эпистемологическому потенциалу философии (религии).

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ТЕОЛОГИЯ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ¹

Религиозное сознание, будь то глубоко потаенное чувство, смутное представление или отчетливая идея, нуждается в словесном выражении. Закрепленные в словах религиозные чувства, представления и идеи являются основой вероучений, объединяющих единоверцев и делающих возможным существование религиозных групп, сообществ, конфессий и религий.

Вербальный пласт религий выражается в устной традиции (народные поверья, поучения, проповеди, наставления и т. п.), священных текстах и церковных преданиях, в теологических и религиозно-философских трактатах. Он постоянно изменяется; некоторые его части устаревают, а затем отмирают, другие уточняются и наполняются новым смыслом. Время от времени появляются новые слова и термины, отражающие изменения в религиозном сознании и соответствующие духу времени. Этот бесконечный, по сути, процесс явственно прослеживается, с одной стороны, в многочисленных комментариях к священным текстам, глоссариях, словарях, справочниках, энциклопедиях. С другой стороны, он находит свое отражение в развитии как собственно теологической (богословской) мысли в рамках той или иной конфессии, так и в рамках религиозной философии, нередко имеющей над- или внеконфессиональный характер.

В этой связи представляет немалый интерес рассмотрение соотношения теологии и религиоведения, их методов, объектов и предметов изучения.

Широко дискутируемый сегодня в обществе вопрос о соотношении религиоведения и теологии, зачастую встречающиеся попытки подмены одного другим наводят на размышления о том, что некоторые исследователи не видят разницу между двумя этими предметами. А между тем она есть, и весьма существенная. Не останавливаясь на всех пунктах отличий теологии от религиоведения, выделим в качестве рассмотрения объекты их изучения: в религиоведении — это религия, в теологии — Бог.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 05-03-03444а.

Религия — тип мировоззрения и мироощущения, одна из областей духовной жизни, а также основанные на вере в реальное существование Бога (шире — высшей силы) и чувстве связанности с ним, зависимости от него, почтения и почитания его, поведение и совершение соответствующих религиозной вере действий (культ). Термин «религия» был введен Цицероном. В настоящее время существует более 200 определений религии, среди которых можно выделить *эксклюзивистские*, настаивающие на абсолютности какой-либо одной религии и, соответственно, содержащих только ее дефиницию (например, определения религии христианскими авторами, восходящие к Лактанцию), и *инклюзивистские*, дающие чрезвычайно широкую дефиницию религии, под которую можно подвести по существу любое социальное явление (например, определение религии у Э. Фромма).

Достаточно долго (а многие исследователи согласны с данной точкой зрения и сегодня) главным признаком религии считалась вера в реальное существование сверхъестественного, т. е. дихотомия проходила по оси естественное (здесьшний мир) — сверхъестественное (загробный мир). Э. Дюркгейм впервые подошел по-новому к данной проблеме, считая главным признаком религии разделение общественных явлений на две области — священную и светскую (мирскую). Дальнейшее развитие анализ категории «священное» получил в трудах феноменологов религии XX в. Р. Отто, Н. Зёдерблома, М. Элиаде, где это понятие стало центральным при рассмотрении религиозных феноменов.

Существуют различные *классификации* религий². 1) В соответствии с историческим развитием. Исходя из этого положения, религия возникает на ранних этапах становления человеческого общества и становится важнейшей компонентой общественного бытия и сознания. Исторически первыми формами религии были фетишизм, тотемизм, магия, шаманство, анимизм (родо-племенные религии), затем, на основе политеизма, возникают национальные религии (конфуцианство, даосизм, синтоизм, индуизм, сикхизм, джайнизм, и др.) и, наконец, на основе монотеизма (проведенного с той или иной степенью последовательности) появляются мировые религии

² Достаточно детально различные классификации религии проанализированы в работах одного из основоположников сравнительного религиоведения Фридриха Макса Мюллера. См.: Мюллер М. Ф. Введение в науку о религии. М., 2002.

(христианство, ислам). 2) Разделение на естественную религию («Бог в природе»), религию закона, требующую повиновения Богу-господину («Бог в истории»), религию искупления, основанную на чувстве неустрашимости греха и вере в божественное милосердие и всепрощение. 3) Помимо этого, религии можно разделить на традиционные (существующие в рамках данного этноса или группы этносов на протяжении нескольких поколений) и нетрадиционные (религиозные новообразования).

Религиозные идеи всегда имеют своего носителя, и этим носителем является какая-то социальная общность. На протяжении длительного периода социальным носителем религии была не специфическая религиозная группа, но общество в целом. Исторически ранние религиозные общности — это семья, род, племя, народ, наконец, государство. На более поздних стадиях, например, в обществах Древнего Востока, государственное и религиозное устройства совпадали. Религиозная принадлежность здесь определяется принадлежностью к данному социуму. Это народные, или «диффузные» религии (Дж. М. Ингер³). Позднее возникают религиозные организации.

Религия представляет собой целостное явление; в *структуре* развитых религий могут быть выделены следующие элементы⁴: а) религиозное сознание (обыденное — сознание верующих и теоретическое — теологические изыскания), в котором существуют различные уровни: идеологический, ментальный, архетипический, рациональный, эмоциональный, волевой элемент, религиозная вера, нормы, символы, ориентации, ценности; в рамках религиозного сознания выделяются общественное, групповое и индивидуальное; б) религиозная деятельность как практически-духовное освоение мира, включающая в себя как культовые, так и внекультовые дей-

³ С воззрениями Дж. Ингера, так же как и других современных социологов религии (Р. Белла, Т. Парсонс и др.) можно познакомиться в хрестоматии по социологии религии «Религия и общество» (см.: Методологические основы социологии религии // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 161–190).

⁴ Структура религиозного комплекса и типы религии анализируются в работах Д. М. Угриновича, И. Н. Яблокова, В. И. Гараджи, А. А. Радугина и др. См., например: Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 87–99; Яблоков И. Н. Социология религии. М., 1979. С. 93–114; Гараджа В. И. Социология религии. М., 1996. С. 123–144; Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история, современные религии. Курс лекций. М., 1996. С. 32–55.

ствия; в) религиозные отношения — отношения, предписываемые религиозными идеями и нормами, которые, как и деятельность, могут быть как культовыми, так и внекультовыми; г) религиозные институты и организации (церковь, деноминация, секта, культы).

Если религия выступает *объектом* исследования в *религиоведении*, то различные стороны существования религии являются *предметом* исследования в *религиоведении*.

Объектом изучения *теологии* является Бог. Термин «бог» происходит от славянского «наделяющий богатством», древнеиранского *baga* — господин, участь, санскритского *bhaga* — удача, счастье, дарующий. Бог — одно из ключевых религиозных понятий, означающее некую объективированную сверхъестественную сущность, выступающую объектом поклонения. Бога характеризуют совершенные качества: он всемогущий, всеблагий, всеведущий, всепрощающий, вечный и т. п.

В той или иной религиозной системе бог может быть представлен как личный персонифицированный Бог (например, Зевс) или как некая абсолютная безличная субстанция. Боги разных народов могут различаться по принципу *зооморфности* или *антропоморфности*. Так, боги древних греков человекоподобны: они рождены подобно людям, хотя и бессмертны, похожи на людей обликом, ведут себя как люди. В отличие от богов, единый монотеистический Бог, например, в исламе, есть существо духовное и находится выше мира.

В зависимости от функций Бога, связанных с проявлением его присутствия в мире, можно выделить *деистические* (религиозно-философское воззрение, получившее распространение в эпоху Просвещения, согласно которому Бог, сотворив мир, не принимает в нем никакого участия и не вмешивается в закономерное течение его событий, т. е., образно выражаясь, это представление о Божечасовщике, раз и навсегда запустившем маятник истории; деистами были Ф. Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, Г. Лейбниц, Г. Лессинг и др.), и *пантеистические* представления о Боге.

Обоснование бытия Бога является одним из ключевых элементов христианской теологии. Оно строится либо на иррациональной, либо на рациональной основе. Так называемые рациональные доказательства божественного существования основаны на ограниченном истолковании проблем движения, причинности, случайности и необходимости, степеней совершенства, целесообразности. Если во

времена Фомы Аквинского, выдвинувшего их, подобная трактовка указанных проблем отражала уровень научного и философского познания и удовлетворяла интеллектуальные потребности большинства людей, то в настоящее время она стала анахронизмом. Об этом говорят не только современные философы, но и теологи, которые разрабатывают новые доказательства бытия Бога: историческое (от наличия представлений о Боге у всех народов к признанию его существования), антрополого-психологическое (поскольку человек чувствует Бога, переживает встречу с ним, то Бог существует), а также нравственное, гносеологическое и др. Однако с позиций строгого рационализма и новые доказательства бытия Бога не выдерживают критики. Суть этих вековых неудач кроется в противоречии между объектом постижения и способом доказательства его существования. Объект (Бог) бесконечен и непознаваем (по определению самих же теологов, это вообще альфа и омега любого религиозного и, конечно, христианского мирозерцания), любое человеческое доказательство бытия Бога и попытка его познания невозможны, ибо конечный ум не может постичь бесконечное. Поэтому основной постулат о существовании Бога либо должен быть принят на веру, либо рассматриваться как гипотеза, которую невозможно ни опровергнуть, ни доказать.

Итак, *объектом теологии* является Бог. *Предметом теологии* является самообнаружение Бога в мире, потому что иным способом изучить Бога как потустороннюю, внеземную, сверхъестественную сущность, нельзя.

Согласно теологической точке зрения, религия — это связь человека с Богом, некое субъектно-объектное отношение, где в качестве субъекта выступает верующий человек (шире — религиозная группа, община, общество), а в качестве объекта — Бог. По мнению теологов, нельзя разрывать данную субъектно-объектную связь, ибо она неразрывна по своей сути, а различие между теологией и религиоведением (в том случае, если теологи вообще признают право религиоведения на существование, что случается далеко не всегда) кроется в различной расстановке акцентов: если для религиоведения важным является изучение субъектной составляющей религии (верующего человека, общества и т. д.), то для теологии — объектной (Бога).

В отличие от теологии, задача религиоведения — объективное и беспристрастное исследование *религии* как социокультурного феномена и отдельных конкретных *религий* в их историческом разви-

тии. Таким образом, религиоведение и теологию отличает друг от друга объект и предмет рассмотрения, а также сам способ этого рассмотрения.

Сам термин «теология» («богословие») впервые встречается у раннехристианских апологетов, однако его употреблял уже Аристотель, (правда, в глагольной форме — богословствовать), вкладывая в него смысл мифотворчества. Аллегорическое истолкование мифов и углубленная философская трактовка мифологии, встречаемые у стоиков, получили название «философского богословия». Неоплатонизм, рассмотренный в данном аспекте, предстает теологией политеизма, облекающей религиозное содержание в философскую форму. Таким образом, теология в той или иной форме существовала уже в дохристианский период и представляла собой попытку объяснить и обосновать существование античных богов.

Первым христианским богословом по праву считается апостол Павел, признающий оправдание только верой (принцип *sola fide*, в дальнейшем выдвинутый в качестве основополагающего в протестантизме). «Верую, потому что абсурдно» — заявлял один из христианских авторитетов Тертуллиан.

Раннехристианские теологи-апологеты в своих попытках обоснования христианства столкнулись с одной весьма существенной проблемой, невозможность разрешения которой со всей очевидностью доказывает тот факт, что теология не является наукой в ее классической парадигме, главной особенностью которой выступает рациональная доказательность и логическая непротиворечивость: они пытались объяснить непонятное в христианской догматике через понятное, иррациональное (по существу, необъяснимое логически — *усийность* и трехипостасность Бога, воскресение души, телесное вознесение Иисуса Христа, непорочное зачатие девы Марии и т. п.) рациональным путем — т. е. тем путем, которым идет наука. Результат оказался неожиданно плачевным, поэтому был сделан шаг в сторону рационализации теологии.

Таким образом, объект, предмет и методы теологии и религиоведения различны и несводимы друг к другу. Теология как учение о Боге не может заменить собою религиоведение, задачей которого является объективное и беспристрастное исследование *религии* как социокультурного феномена и отдельных конкретных *религий* в их историческом развитии. И наоборот, религиоведение не вправе вторгаться в теологические сферы. Даже в Средние века — период

наибольшего в истории Западной Европы влияния христианства на все сферы жизни общества, арабским мыслителем Ибн Рушдом (Аверроэсом) создается концепция «двойственной истины», суть которой состоит в весьма смелом для того времени постулировании различий между методами и получаемым знанием в философии и в теологии. Аверроэс полагал, что философская и теологическая истины имеет право на существование независимо друг от друга, а не вместо друг друга. Его идеи в XIII в. подхватили так называемые французские аверроисты (Сигер Брабантский и др.), а также английские номиналисты (Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам и др.), и очень быстро они распространились в европейских университетах. Однако период средневековья давно миновал, стоит ли вспоминать о теории «двух истин», семь веков назад уже указавшей на то, в чем усомнились сегодня как некоторые религиозные деятели, так и отдельные ученые?

М. В. Воробьева

ОРГАНИЗАЦИЯ СОКА ГАККАЙ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ЯПОНИИ

В настоящее время новая религиозная организация Сока Гаккай стала широко известной не только на своей родине, Японии, но и в других странах мира. Значение Сока Гаккай в общественной жизни Японии будет рассмотрено прежде всего через призму социологических данных. По этой причине здесь будет уделено место культурно-историческому анализу феномена Сока Гаккай, а основное внимание будет направлено на статистические данные и факты, отражающие деятельность этой организации.

Краткая характеристика

Сока Гаккай (Общество создания ценностей, далее СГ) — организация, основанная в 1936 г. Цунэсабуро Макигути (1871–1944). После его смерти ее возглавил Дзёсэй Тода (1900–1958). Сами последователи датой своего основания называют 18 ноября 1930 г., когда был опубликован первый том книги «Сока кёйку тайкэй» («Воспитательная педагогика создания ценностей жизни»), написанный Макигути и Тода.

Буддийская школа Нитирэна (1222–1282), сделавшего основным положением своего учения «Сутру Лотоса благого закона», или «Лотосовую сутру», дала начало множеству направлений (на сегодняшний день их насчитывается более сорока). Одно из них — Нитирэн сёсю (Община Лотосовой сутры, далее НС), которое появилось в 1912–1913 гг. и легло в основу СГ.

Согласно учению НС, существуют три «тайных закона» («Три великие тайны»), благодаря которым все люди могут быть спасены. Это *даймоку* («истинная молитва») — фраза «Слава Сутре о цветке Лотоса чудесной дхармы!» (яп. *наму мёхо рэнгэ кё!*); *хондзон* («ис-

тинно-почитаемое») — изображение объекта поклонения, на которое направлены культовые действия (в частности, это *гохондзон* — мандала с начертанными в центре знаками из полного названия «Лотосовой сутры»); и *кайдан* — место почитания гохондзона (площадка, на которой проходила церемония «принятия заповедей» послушниками; в учении НС — место всеобщего единения, которым должна стать Япония).

В 1975 г. в Германии на базе движения СГ была создана Международная организация Сока Гаккай, руководителем которой до настоящего времени является Дайсаку Икэда (род. в 1928 г.). Организация имеет отделения в 190 странах мира¹, в т. ч. и в России.

Организация ведет активную политическую деятельность. В Японии с Сока Гаккай связана партия «Комэйто» («Партия чистой политики»). С начала 90-х гг. XX в. СГ является неправительственным членом ООН.

СГ имеет свои печатные издания (в т. ч. общественно-политические), культурные и научно-образовательные учреждения, ассоциации и др.

Цифры и факты

В настоящее время Сока Гаккай — одна из самых многочисленных и влиятельных религиозных организаций Японии. По предварительным оценкам, численность ее членов, проживающих на территории Японии, составляет свыше 10–16 млн человек (табл. 1). Однако официальные статистические данные Сока Гаккай говорят о том, что эта цифра намного меньше, и составляет чуть выше 8 млн. человек (табл. 2).

Штаб-квартира организации находится в Токио. Помимо этого Сока Гаккай имеет в Японии 12 главных центров и 7 представительств².

Программы, проводимые Сока Гаккай

1. Миротворческая деятельность. Одним из фундаментальных направлений деятельности СГ является миротворческая деятель-

¹ Данные приводятся на 1 ноября 2000 г. Источник: SokaNet — официальный сайт организации Сока Гаккай (<http://sokagakka.info/index.html>).

² Шесть из них — в самом Токио.

ность (проведение конференций, выставок, сбор подписей за запрещение ядерного оружия и др.).

2. *Оказание гуманитарной помощи.* Акции проводятся как в самой Японии (например, при ликвидации последствий землетрясения в Кобэ в 1995 г.), так и за ее пределами (работа в зонах бедствий в Индии, Сингапуре, Тайване и др.).

3. *Экологические программы.* Буддийское понимание единства жизни формирует у членов движения убеждение в необходимости сохранения окружающей среды. Экологические программы проводятся членами движения в большей степени за пределами Японии, в таких странах, как Филиппины, Таиланд, Сингапур, Малайзия, Южная Корея и др.

4. *Программы, направленные на защиту прав человека.* Различные акции (проведение выставок и др. мероприятий), направленные на уважение прав людей, независимо от их расовых и других различий.

5. *Образовательные программы.* СГ ведет активную образовательную деятельность как на территории Японии (например, 30-летняя консультационная программа для преподавателей, школьников и их родителей), так и за ее пределами (программа для пожилых людей в Сингапуре, программа повышения грамотности населения Южной Африки, образовательные программы в Бразилии и т. д.)

6. *Культурные программы.* Молодежные программы культурного обмена, проведение музыкальных и культурных фестивалей и другие мероприятия, способствующие взаимному пониманию людей.

Таким образом, мы можем наблюдать, что деятельность СГ обширна и многообразна. И все же, исходя из приводимых нами программ, а также статистических данных, свидетельствующих о росте членов движения за рубежом³, необходимо констатировать тот факт, что в настоящее время основная деятельность организации нацелена за пределы Японии, прежде всего на Азиатский регион.

³ На 1 ноября 2000 г. в мире насчитывается 1,5 млн. членов движения, включая Европу (41 тыс. человек), Ближний Восток и Африку (10 тыс. человек), Азию и Океанию (858 тыс. человек), Северную Америку (352 тыс. человек), Центральную (15 тыс. человек) и Южную Америку (226 тыс. человек) — <http://sokagakkai.info/index.html>.

Табл. 1. Рост численности приверженцев Сока Гаккай в Японии в период с 1958 по 1996 гг.⁴

Год	Численность	Источник
1958	750 тыс.	<i>Barrett D.</i> Sects, 'Cults', and Alternative Religions. London, 1997.
1969	10–15 млн.	<i>Hutchinson J. A.</i> Paths of Faith. New York, 1969. P. 293; <i>Storry R.</i> Japan. New York, 1969.
1978	ок. 16,5 млн.	<i>Reid D.</i> Japanese Religions // A Handbook of Living Religions. Ed. by J. R. Hinnells. New York, 1991.
1988	От 6 до 16 млн.	<i>Reischauer E. O.</i> The Japanese Today: change and Continuity. Cambridge, Mass. 1988.
1992	Свыше 16 млн.	<i>Wilson B. & Dobbelaere K.</i> A Time to Chang: the Soka Gakkai Buddhists in Britain. Oxford, 1998.
1996	10 млн.	<i>Occhiogrosso P.</i> The Joy of Sects: a Spirited Guide to the World's Religious Traditions. New York, 1996.

Табл. 2. Число членов Сока Гаккай в Японии по официальным данным организации на 1 ноября 2000 г.

Всего членов	8,21 млн.
Из них:	
Юношей	2,73 млн.
Девушек	1,67 млн.

⁴ Данные приводятся по сайту <http://Adherents.com>

МЕХАНИЗМЫ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ В МЕСОПОТАМСКОЙ ТРАДИЦИИ (терминологический аспект)

Феномен культурной памяти недавно подвергся изучению в книге немецкого египтолога Я. Ассмана «Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности» (1992). Автор определяет культурную память как передачу смысла культуры. По его мнению, «культурная память направлена на фиксированные моменты в прошлом... Прошлое скорее сворачивается здесь в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание... Для культурной памяти важна не фактическая, а воссозданная в воспоминании история, и только она. Можно сказать также, что в культурной памяти фактическая история превращается в воссозданную воспоминанием, то есть в миф»¹. К формам культурной памяти Я. Ассман относит обряд, праздник, храм, надгробие, статую бога, письменный документ. В своей монографии он иллюстрирует теоретические положения первых глав примерами из истории и культуры древних цивилизаций: Египта, Израиля и Греции.

К сожалению, следует признать, что книга Я. Ассмана о культурной памяти совсем не затрагивает вопрос о терминологии памяти в языках народов древнего мира. Нельзя обнаружить здесь желание автора узнать, что думали о памяти сами объекты исследования. Кроме того, он совершенно не уделяет внимание представлениям о культурной памяти в древней Месопотамии. В то же время и в ассириологическом мире не было попыток осветить этот не вполне ясный вопрос. Поэтому следует обратиться к теме «Культурная память в древней Месопотамии», по крайней мере, в двух аспектах. Во-первых, нужно рассмотреть терминологию памяти в шумерском и аккадском языках; во-вторых, необходимо задаться вопросом о том, каков был объем культурной памяти в разные эпохи месопотамской истории и какие именно события дольше всего в этой памяти удерживались. За неимением времени сосредоточимся только на первом из этих аспектов.

¹Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 54–55.

В аккадском языке акт запоминания и памяти передавался глаголами *hasāsu* и *payāru*. Глагол *hasāsu* имел значения «слушать; внимать; запоминать; упоминать; помнить; заботиться о ком-либо; быть почтительным; быть умным; планировать»². От этого глагола образованы такие существительные, как *hissatu* «понимание, разумность, интеллект», *hassu* «восприимчивый, памятный, разумный», *hasīsu* «ушная раковина; слух; понимание», в производной породе *hussusu* «запоминать, изучать»³. Вспомним также вавилонское имя праведника, спасшегося от потопа, — (w)*atra-hasis* «весьма внимательный». В шумерском языке «ухо» и «разум» обозначаются одними и теми же словами *geštu₂*, *gizzal*. Таким образом, выстраивается недвусмысленная цепь значений глагольной основы. Сперва человек нечто слышит, затем воспринимает интеллект, потом запоминает и вносит в копилку своего жизненного опыта. В результате получается мудрец, способный внимать советам богов и старейшин. В дальнейшем его опыт, почитаемый современниками, может служить примером для будущих поколений. Способом его трансляции станут советы предков потомкам. Так, в зачине шумерского собрания мудрых изречений «Поучения Шуруппака» отец дает совет сыну (будущему праведнику): «Слово я хочу тебе сказать! (Совету моему) внемли! (букв. «ухо сделай»)»⁴. Таким образом, здесь перед нами случай традиционной памяти, которая имеет шанс стать культурной памятью через семейное предание.

В языках древней Месопотамии различались два вида интеллекта и, соответственно, памяти: *hissat uznē* «восприятие ушами» и *hissat libbi* «восприятие сердцем». Если первый термин обозначал обычное запоминание и воспроизведение информации без последующего ее осмысления, то второй имел отношение к интуитивному восприятию и осмыслению услышанного (в шумерском сердце было органом переработки чувств и смыслов, а *ša₃-zalag₂* «сияющее сердце» — обозначение интуиции гадателя по печени жертвенного животного). При помощи *hissat libbi* царь мог без всякого плана, по одному наитию восстановить древний храм⁵. Следовательно, это уже не просто пассивный интеллект, а то, что и в русском языке

² *Chicago Assyrian Dictionary* (далее CAD). Chicago, 1958 — . Н, р. 122.

³ CAD, Н, р. 125–126, 201.

⁴ *Instructions of Shuruppak*, lines 8, 10. Цит. по: The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature.

⁵ CAD, Н, р. 202.

называют «память сердца». Обладающий такой памятью человек назывался по-шумерски NUN.ME.TAG «владыка, коснувшийся МЕ» (аккад. *hassu*)⁶. Т. е. речь идет о восприятии образов коллективного бессознательного, при осмыслении которых появляется возможность реконструкции древних форм и смыслов. Так заявляет о себе глубина культурной памяти. Эта глубина находится не в родовом предании, а в содержании индивидуального сознания образованного человека.

Аккадский глагол *naūāru* означает «сторожить, хранить», но в производной породе III₁ может значить «хранить в памяти, держать в памяти; почитать, относиться с уважением к чему-либо»⁷. Здесь перед нами материально-вещевой аспект памяти: некую информацию сторожат от чужого восприятия как предмет, берегут ее и относятся к ней с почтением. В большинстве контекстов этот оттенок хранения-запоминания употребляется в отношении чужих слов: некто сохранил (в памяти) слова своего собеседника. См. в этой связи совет Эа Атрахасису, которого он спасает от потопа: *šuyyiri kala siqrīja* «задержи все мои слова (в памяти)»⁸.

В шумерском языке для запоминания-вспоминания существует несколько основ: *geštu₂-deg* «ухо-собрать», *geštu₂-gar* «ухо-наставить», *na-deg* «камень-собрать». Две первые основы в свете разобранных значений *hasāsu* не нуждаются в особом комментарии. Сложнее обстоит дело с основой *na-deg* (пишется *na-de₅(RI)-g(a)*). Если второй член составного глагола *deg* переводится «собрать», то что означает *na*? Автор монографии о шумерских составных глаголах С. Карахаси считает *na* в составе *na-deg* «nominal element of compound verb», никак не поясняя свою позицию⁹. Его точку зрения можно подвергнуть сомнению. Во-первых, нам неизвестен подобный номинативный элемент при других шумерских составных глаголах. Во-вторых, хорошо известны глаголы с *deg*, первым элементом которых выступают имена существительные: *ki-deg* «собирать (комья) земли, рыхлить землю (в поисках зерна)», *geštu₂-deg* «собирать ухо/разум = понимать, помнить». Следовательно, можно предположить, что и в этом случае в качестве первого члена составного

⁶CAD, H, p. 128.

⁷CAD, N 2, p. 46.

⁸Там же.

⁹Цит. по: Pennsylvanian Sumerian Dictionary (electronic version): <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html>.

глагола выступает имя существительное. Словом *na* в шумерских текстах обозначают памятный камень, небольшую стелу, которая ставится в храме в честь какого-либо значимого события¹⁰. В шумеро-аккадских синлабариях составному глаголу *na-deg* соответствуют аккадские глаголы *ašāru* «вести учет пищевых рационов; проверять; собирать, организовывать; советовать, давать инструкцию»¹¹, *elēlu* «очищать; делать ясным» и уже известный *hasāsu*. В шумерских текстах *na-deg* обычно передает значения «объяснять, разъяснять, давать совет; очищать, освящать; отделять что-то от чего-либо». Та же основа употребляется и в функции существительного *na-de₅-ga* «совет».

Шумерский глагол *na-deg* ведет за собою несколько иную цепь ассоциаций, нежели аккадские основы. Прежде всего, исходя из его этимологии, он означает память как «собрание памятной стелы» или «сбор (памятных) камней». *Volens-nolens* приходит на ум знаменитая строка Книги Экклезиаст «время разбрасывать камни, и время собирать камни» (Еккл. 3:5), которая может найти здесь свое буквальное объяснение. В самом деле, если собрание камней имеет в данном контексте созидательное значение, то в это значение традиция всегда дополнительно вносила мемориальный оттенок (ср. там же «время сберегать, и время бросать» (Еккл. 3:6)). Собрать камни — значит, помнить прошедшее и заботиться о том, что ценно. Разбрасывать — значит, пренебрегать культурной памятью. Не исключено, что библейская метафора сбора камней может иметь исток именно в представлениях о храмовых стелах как вместилищах культурной памяти. Впрочем, это только гипотеза. Далее в списке шумерских оттенков памяти идут подсчет продуктов, учет людей, прояснение информации как очищение/отшелушивание ее смысла от формы высказывания. И плодом всех проделанных операций является совет как форма памяти о прежнем житейском опыте. На первом месте здесь семантика отделения, прояснения и нового собрания, а результат — все тот же памятный и мудрый человек, но уже умеющий считать и читать.

В аккадском эпосе о Гильгамеше есть два отрывка, в которых фигурирует камень лазурного цвета, служащий символом памяти. В

¹⁰Gudea, Cyl. A, XXIII, 12–13, 18 // Edzard D. O. Gudea and His Dynasty. Toronto, 1997.

¹¹CAD, A 2, p. 420.

Прологе к эпосу говорится о лазуритовой таблице, на котором записан рассказ о путешествии Гильгамеша к праведнику, спасенному от потопа¹². А в XI таблице эпоса, сюжетом которой как раз является это путешествие, есть любопытный эпизод. Богиня-мать, проклиная потоп, надевает на шею лазуритовое ожерелье и говорит: «Боги мои! Как этот лазурный камень, что на моей шее, никогда я не забуду, — так дни эти навсегда я запомню (*ahsisamma*), не забуду!»¹³. Таким образом, можно сказать, что лазурный цвет действительно связан в эпосе с памятью (как с памятью людей, так и с памятью богов). Нам представляется, что это неслучайно. Лазурный цвет присущ небу, а владыка небесной сферы Ан жил на самом высоком из семи небес. Там же хранились и все законы мироздания — МЕ и Таблица судеб. Поэтому память воспринималась жителями древней Месопотамии как прикосновение разума к предвечному, воплощенному в абсолютных ценностях бытия. Отсюда и ее связь с лазуритовым цветом.

Таким образом, в месопотамской традиции просматриваются два основных механизма культурной памяти, которые позволил выявить анализ терминологии. Во-первых, это устная передача информации. При этом возможны два акта восприятия. Либо реципиент воспринимает и воспроизводит информацию пассивно (память уха), либо он подвергает ее осмыслению и переработке (память сердца). На выходе получаются два человеческих типа — мудрец (*анкаллу*) и провидец (*бару*). Основной формой культурной памяти в этом случае выступает совет, имеющий вид пословицы. Во-вторых, информация может содержаться на каменной стеле. В месопотамских каменных надписях обязательно присутствовал эпилог-проклятие, в котором автор надписи предупреждал о многочисленных карах каждого, кто осмелится стереть надпись с этой стелы или разрушить саму стелу¹⁴. Такой эпилог был необходим потому, что жители Месопотамии считали стелу вместилищем культурной памяти. Следовательно, если бы она раскололась, исчезла бы память о людях и событиях, описанных в ее тексте. Отсюда происходит понимание культурной памяти как сбора памятных камней, разрушенных в прежние времена. Память стелы рождает тип учено-

¹²Gilg. I, 25 // *Parpola S. The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*. Helsinki, 1997.

¹³Gilg. XI, 165–166.

¹⁴См. хотя бы эпилог Законов Хаммурапи.

го-писца (*дубсар*), который, учась на образцах древности, достигает совершенства в прикосновении к незыблемым духовным основам и нравственным ценностям общественной жизни.

А. П. Корнилов

СМЕРТЕЛЬНЫЙ УДАР ПОВЕРЖЕННОГО БЫКА (о странностях в поведении персидского царя Камбиза II в Египте)

Странный поступок персидского царя Ксеркса I, который после того, как буря на Геллеспонте разметала возведенный через этот пролив мост в Европу, повелел наказать буйное море тремястами ударами бича и погрузить в его воды пару оков, вызывал недоумение не только у современных исследователей, но и описавшего этот поступок Геродота. Однако не менее странным выглядит поступок, совершенный в только что покоренном им Египте царем Камбизом II. Из Геродота известно, что при появлении персидского царя в Мемфисе египтянам «явился» Апис. По этому случаю египтяне облачились в праздничные одежды и радостно пировали. Узнав, по какому поводу справляются столь радостные празднества, Камбиз решил лично убедиться в явлении бога. Но когда жрецы привели Аписа, Камбиз выхватил кинжал и убил новоявленного бога, после чего заметил жрецам, что именно этого бога с плотью и кровью египтяне и достойны. Что же касается самого царя персов, то он не позволит египтянам безнаказанно издеваться над собой¹.

Сам «отец истории», передавая этот рассказ, выражал недоумение по поводу этого странного поступка и, тем не менее, пытался дать ему объяснение, утверждая, что Камбиз, по рассказам египтян, из-за этого кощунства был поражен безумием, хотя было известно, что и прежде, от самого рождения, он страдал тяжким недугом, который слывет под названием «священного» (т. е. эпилепсией)².

Не все в этой истории ясно. Геродот, к примеру, неправ, сообщая о тайном погребении жрецами убитого Камбизом быка. Из-

¹ Геродот. История. Книга третья. Талия. 27–29. М., 1993. С. 146–147.

² Там же. С. 147–148.

вестна его посвяtitельная надпись на погребальном саркофаге Аписа 524 г. до н. э. (именно его персидский царь мог убить)³, а значит, Апис погребен торжественно, а не тайно.

Мало того, в надписи на ватиканской статуе Уджа-Гор-ресента говорится о поступках царя Камбиза иначе. Здесь этот жрец и один из верховных сановников двора при последних фараонах XXVI Дома сообщает, что он лично составил традиционную египетскую царскую титулатуру для персидского царя как фараона Месут-Ра и, мало того, посвятил этого нового фараона в тайны учения о величии богини Нейт и о величии храмов этой богини и богов Ра и Ату-ма. Затем новоутвержденный фараон совершил великую жертву богине Нейт так же, как это делали все фараоны до него, и сделал он это потому, что был наставлен всем обрядам тем же Уджа-гор-ресентом⁴.

Итак, вопреки рассказам Геродота, почерпнутым из враждебного Камбизу предания, царь персов придает покорению вид личного союза, принимая все фараоновы звания, египетское имя и посвящение в мистерии, принося жертву богине, которая в то время считалась верховной, и стараясь делать все, «как делалось издревле».

Что мы вообще знаем о мистериях? Известно, что мистерия (по-египетски, в условном чтении *сешата* — «тайное») — это миф, и в основном миф космогонический. Но, в отличие от обычных мифов, он не выносится в прошлое, а присутствует постоянно, здесь и сейчас, в качестве одного и того же повторяющегося события, высшая точка которого отмечается праздником. Строение мистерияльного мифа везде одно и то же: в хаосе темных и холодных первобытных вод образуется земля; докосмическое превращается в космос демиургом, который всегда приходит извне как герой-победитель, приходит и приносит жертву, после чего наводит порядок. Мист, благодаря силе неизреченного, становится выше своей сущности и повелевает космическими силами как тот, кто причислен к богам.

В отношении мистерий, в которые, согласно надписи Уджа-Гор-ресента, был посвящен царь Камбиз, можно сказать, что нам неизвестны ни подробности этих таинств, ни их смысл. Можно

³ Там же. С. 515, прим. 20 к гл. 3.

⁴ Тураев Б. А. История Древнего Востока. Л., 1936. Т. II. С. 121–122.

лишь догадываться, что, как и в таинствах Осириса и Исиды, в таинствах Нейт присутствовало священное слово, которое богиня собирала, соединяла и передавала посвященным в таинства, присутствовало и само посвящение, предписывавшее умеренный образ жизни и воздержание.

Но отсутствие прямых данных с лихвой дополняется наличием данных косвенных. Согласно Б. А. Тураеву⁵, правление XXVI Дома фараонов отличалось архаическим ригоризмом. Отступает в тень почитание фиванского бога Амона, который теперь, помимо самих Фив, пользуется влиянием только в Оазисе (Сива), да еще в далекой Нубии. Дельта, область новых столиц, выдвигает славную историю и вместе с ней почитание древних богов — Осириса, Ра Гелиопольского, Птаха Мемфисского и особенно богини неба, покровительницы новой столицы и нового правящего Дома — Нейт. Эта богиня неба, некогда проявлявшая крайнюю воинственность и почитавшаяся в виде щита с перекрещивающимися стрелами, обретает теперь космогоническое значение. Храм ее в Саисе становится религиозным и умственным сердцем страны. Эллины, посещавшие Египет, утверждали, что в честь Нейт, которую они отождествляли с Афиной, справлялись мистерии. И по свидетельству Уджа-Гор-ресента, в мистерии этой богини был посвящен Камбиз⁶.

Геродот утверждает, что персидский царь болел неким «священным недугом». В самом деле, он то глумится над останками покойного фараона, то вдруг венчается на престол Обоих Египтов по древним обычаям и принимает египетское имя; то пятнает себя кровью Аписа, которого затем хоронит со всеми почестями, то принимает посвящение в мистерии Нейт — покровительницы свергнутого им Дома фараонов. Египетская сатрапия, отличная и языком, и культурой, и религией от остальных, более или менее однородных владений персов и связанная с ними лишь узкой полосой сиропалестинских владений, обещала стать предметом особых волнений. Отсюда, видимо, проистекает двойственность поступков завоевателя, чувствовавшего, как ненадежно его положение в этой стране.

⁵ Там же. С. 103.

⁶ В той же надписи Уджа-Гор-ресента гозорится ещё и о пребывании в саисском святилище Нейт царя Дария I и благодарениях, оказанных им этому святилищу, но не о том, что он и Дарий посвящен в мистерии Нейт, хотя египетское имя новому царю персов придуман было.

Согласно местным преданиям, после суда с Хором по поводу права наследования Осирису Сет был изгнан в Азию, но время от времени вновь возвращался в Египет. Сначала его возвращением стало нашествие гиксосов, потом ассирийское завоевание и халдейско-вавилонская угроза и, наконец, страну покорили персы. Все эти азиаты приходили из пустыни и поэтому воспринимались в Египте как люди бога Сета. Египетские памятники сообщают, что гиксосы почитали этого бога — убийцу и разрушителя, и именем его творили мерзости и святотатства в Египте. И в египетских мифах говорилось, что, вернувшись, Сет поднял смуту против богов, нарушил все запреты, т. е. совершал все, что, согласно Геродоту, делал в Египте Камбиз.

Новый фараон — перс и поклонник бога Митры, который повергает быка и, придерживая одним коленом, левой рукой откидывает животному голову, а правой вонзает ему в шею меч. При посвящении в мистерии и венчании на престол Египта, Камбиз слышал от жрецов: «Я метнул в Нижнеегипетского быка»⁷ или «Ты ударяешь и ранишь, подобно Хору, мечущему гарпун, Победоносному быку, владыке храбрости»⁸. Сам гарпун, которым во время обряда воцарения поражается Сет, носит имя «Бык Обеих Земель», а фараон всегда именовался «могучим быком» (Хором, сыном Осириса и Исиды) и одеяние фараона имело бычий хвост, привязанный к поясу. В Эламе, исторически предшествовавшем Ирану, идея борьбы светлого и темного начал представлялась в виде битвы льва с быком. Ахеменидские скульптуры царственных львов убеждают нас: Камбиз видел себя львом, а египтян, как и всех врагов и неиранских подданных, представлял быками. Но, будучи фараоном, он сам становился быком. И его столкновение с Аписом — либо битва льва с быком (в персидском восприятии), либо просто бой быков (в восприятии египетском). В любом случае для египтян оно было святотатством: новый фараон, которому открыты тайны богов, убивает одного из этих богов, уничтожает знак царской власти. Такое деяние для них не является поведением здорового человека, и это мнение разделяет «отец истории» Геродот.

⁷ Т. е. в бога Сета. Это выражение — слова бога Хора, произносимые во время мистериального действия.

⁸ Эти слова также произносились во время мистерии.

Неудача в Куше создает у Камбиза угнетенное душевное состояние, и ему необходим поступок, совершив который, он мог бы чувствовать себя победителем. Известно, что ко времени возвращения персов из Куша в Саисе вспыхнули волнения. Усмирив их, Камбиз решил унижить фараоновское прошлое Египта, видя в священном быке всех предшествовавших ему фараонов, особенно же фараонов недавно свергнутого им XXVI Дома. Он знал, что пока будет жив бык, в Египте найдутся новые соискатели престола. Это убийство — предупреждение смут и отсюда — издевательство над погибшим быком — фараоном, не спасшим ни свою страну от нашествия врагов, ни самого себя от меча царя персов. К тому же оно укладывалось в рамки мистериальных действ. Но им оскорблена Нейт, мать Исиды и бабка Хора — личного бога фараонов, богиня, в таинства которой Камбиз был недавно посвящен, а значит, следует ждать несчастий. И они начались во время похода в Великий Оазис Кенмет к оракулу храма Амона. Зачем Камбиз пошел сюда через пустыню? Хотел загладить свое недавнее святотатство, умиловать верховного бога Египта жертвой и заручиться его ускользающей от персов поддержкой? Как бы там ни было, ожидаемое возмездие свершилось. Из Персии пришло известие о появлении самозванца. Действовать необходимо было немедленно, иначе кушская смута в войсках вспыхнет вновь. Собираясь в Иран, Камбиз садится на коня, но от ножен отскакивает наконечник и обнажившийся меч ранит царя в бедро, в то самое место, в которое он поразил быка Аписа. Рана воспаляется, и Камбиз умирает.

Вот так можно представить побуждения к поступкам и причины перемен в поведении царя Камбиза II во время его египетского похода.

В. Ю. Крюкова, В. Г. Шкода

ОБРАЩЕНИЕ К ЗОРОАСТРИЗМУ КАК К РЕЛИГИИ ПРЕДКОВ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В последние десятилетия, ознаменованные существенными изменениями во всех сферах жизни государств, еще недавно входивших в состав Советского Союза, стал заметным рост интереса к древней иранской религии — зороастризму. В целом это явление

связано с духовными поисками, ставшими возможными после отказа от коммунистической идеологии как в государственном, так и в личном масштабах.

Спекуляции на тему зороастризма и его роли в истории отдельных народов в советское время не были единичными, но в целом не выходили за пределы научной литературы. Основную роль в ознакомлении с зороастризмом широких слоев населения сыграла книга М. Бойс «Зороастрийцы. Верования и обычаи», впервые вышедшая в русском переводе И. М. Стеблин-Каменского в 1985 году многотысячным тиражом и с тех пор выдержавшая несколько переизданий. То обстоятельство, что М. Бойс является крупнейшим в мире специалистом по этой религии, а также известный фактор доверия к печатному слову, привели к некритичному отношению к самой книге, автор которой представляет зороастризм в привлекательном свете, называя его «благородной религией», одной из древнейших религиозных систем, оказавшей колоссальное влияние на остальные «мировые религии» и в неизменном виде сохранившейся до наших дней. Бойс не только ставит зороастризм рядом с буддизмом, христианством, исламом, но и отдает предпочтение иранской вере как древнейшей, как живому первоисточнику. В зарубежной научной литературе некоторые положения английской исследовательницы подвергались критике, но для широкого круга русскоязычных читателей, незнакомых с обширной литературой по зороастризму, «Зороастрийцы» Бойс оставались непререкаемым авторитетом. Неудивительно поэтому, что после краха коммунистической идеологии в своих религиозных исканиях некоторые взгляды были обращены к «древнейшему и благороднейшему первоисточнику».

Другим источником интереса к зороастризму служит астрологическая составляющая мифа об этой религии. Древнеиранская вера имеет очень незначительное отношение к астрологическим познаниям древности, но именно эта мнимая связь на протяжении столетий не позволяла европейцам забыть о древней религии. Именно ей зороастризм обязан тем вниманием, которое возникло к нему в России во второй половине 1980-х гг., когда П. Глоба стал выступать с лекциями по «авестийской астрологии». В настоящее время в России и некоторых других странах бывшего Советского Союза действуют «Авестийские Школы Астрологии», общее руководство которыми осуществляет П. Глоба, президент Международной Авестий-

ской Ассоциации (а также, в частности, настоятель зороастрийской общины Петербурга). С одной стороны, Глоба эксплуатирует свое якобы «зороастрийское происхождение», имена зороастрийских божеств, авестийские молитвы, да и сами слова «авестийский», «зороастрийский». С другой стороны, он сам и его последователи становятся творцами новой «языческой» религии.

В общих чертах это зороастризм на русской почве, ставший одним из проявлений «русской арийской идеи». Так, на сайте Пермской Авестийской Школы Астрологии анонсируется получивший благословение П. Глобы ежегодный тур-фестиваль «по золотому кольцу арийского Урала» «Путем Заратуштры», включающий посещение Перми («Гору Заратуштры» и «Гору Вохумана» — Белогорский православный монастырь) и Аркаима («точки сборки всех арийских народов, всех евразийских культур»¹), где помещают места рождения и проповеди Заратуштры слушатели Глобы. В отличие от них, по своему усмотрению конструирующих «путь Заратуштры», ученые не могут себе позволить быть столь категоричными. Так, И. М. Стеблин-Каменский называет в качестве предположительной родины древнеиранского пророка предгорные области Центральной Азии от Южного Урала до Саяно-Алтая, включая Тянь-Шань, Памиро-Алай, Гиндукуш и так далее². Что касается самого Аркаима, то подобных крепостей, в плане напоминающих крепость-убежище легендарного первого царя иранцев Йимы, ныне открыто более двадцати, в том числе Синташта, Аландское, Куйсак и Устье³. Таким образом, отечественные зороастрийцы находят свой «путь Заратуштры», перенося легендарные названия на местные объекты, творя собственную зороастрийскую историю и географию. Примечательно, что пермские и челябинские зороастрийцы помещают место жизни и проповеди Заратуштры на земли близ Перми и Челябинска, а их петербургские единоверцы предпочитают Валдайскую возвышенность⁴. В некоторой степени это напоми-

¹ <http://perm-asha.chat.ru>

² Гаты Заратуштры / Вступ., стихотв. пер. с авест. и коммент. И. М. Стеблин-Каменского // ВДИ, №2. 2000. С. 291.

³ Кузьмина Е. Древнейшие этнические и культурные связи Ирана и Турана. // Transoxania. История и культура. Академику Э. Ртвеладзе в честь 60-летия. Ташкент, 2004. С. 130.

⁴ «Митра», №7. 2004. С. 151. См. также: <http://t-i-d.boom.ru>

нает явление перенесения топонимов, происходившее в древности по мере передвижения племен.

Петербургская зороастрийская община остается, насколько нам известно, единственной зарегистрированной в России. Ее ориентиры несколько смещены с увлечения астрологией в сторону исторического зороастризма: «Некоторое время мы полагали, что возрождение зороастризма сводится к восстановлению канона ритуала и адаптации его на наши местные условия»⁵. Однако интерес к историческому зороастризму с его ритуалами на «хоть и близком, но все еще малопонятном авестийском языке» оказался «перекосом»⁶, требующим исправления. По всей вероятности, умонастроения этой части слушателей П. Глобы лучше всего отражает их печатный орган «Митра». Внимание здесь привлекают наивные на первый взгляд, но показательные рассуждения о том, что «зороастризм и православное христианство на самом деле очень близки друг другу. Обе религии провозглашают главной ценностью Добро», в качестве подтверждения которых приводится резюме книги М. Бойс, о которой речь шла выше: «...именно зороастризм оказал огромное влияние на все возникшие позднее религии — христианство, ислам, буддизм, став для них по сути первоисточком»⁷. Таким образом, весьма спорная позиция ученого с мировым именем стала соблазнительным основанием для создания очередной новой религии под старым названием: теперь все, что ни назови «зороастризмом», верно уже потому, что является «первоисточком» всех религий.

Что касается постоянно постулируемой отечественными зороастрийцами близости православия и христианства вообще, то здесь, как представляется, мы имеем дело с тем же соблазном: стать неотличимыми от «раскрученной» религии, находясь при этом немного выше и намного впереди. Другой стороной этого вопроса выступает явление, характерное для языческих религий и наблюдаемое еще с глубокой древности — неразличение своей и других религий, ассоциирование своих и других богов. Основанная на этом религиозная сверхтолерантность становится одним из факторов привлечения искателей легко доступных духовных откровений.

⁵ <http://t-i-d.boom.ru>

⁶ Там же.

⁷ «Митра», №7. 2004. С. 187

Интерес к зороастризму возрос после распада Советского Союза в тех странах и у тех народов, которые имеют непосредственное отношение к иранской культуре или претендуют на культурное наследование. Здесь личный духовный поиск на фоне падения коммунистической идеологии также имеет место, но гораздо более значительными оказываются политические аспекты. Безусловно, былая принадлежность к древнеиранскому миру и наличие в древности развитой религиозной системы, какой являлся зороастризм, умозрительно должны удревлиять нынешнюю государственность и повышать уровень национального самосознания. Так, в 2001 г. в Узбекистане была проведена международная научная конференция «Авесто и его место в истории развития человечества», призванная напомнить, что в древности на территории современного Узбекистана существовала государственность с высокоразвитой культурой и исповедовался зороастризм. Это является непреложным фактом, однако при его изложении зачастую в Узбекистане намеренно упускается то обстоятельство, что тюрки не имеют к этому периоду никакого отношения, — напротив, обыгрывается созвучие слов «тюрк» и «Туран». В действительности последнее в древности, в том числе это засвидетельствовано Авестой, служило для обозначения кочевого мира, но никак не тюркского, а иранского, и противопоставление Ирана и Турана было противопоставлением оседлого и кочевого иранских миров, а не иранцев и тюрков. Такая позиция вызывает сильное раздражение в Таджикистане, поскольку таджики не только населяют территории, некогда принадлежавшие древним иранцам, но и являются их потомками, языком и культурой нераздельно связанными с Ираном. Характерно высказывание таджикского историка и этнографа Усто Джахонова, поясняющего необходимость проведения года арийской культуры: «Узбекистан углубляет свою историю, как будто они сложились именно на этой территории, причем без всякой почвы... Поэтому сейчас нужно возвращаться к истории арийской культуры, чтобы показать, доказать... Каждый народ должен знать свое место в истории»⁸.

Обращение к древней истории на государственном уровне, проявившееся как в объявлении Эмомали Рахмоновым 2006 года годом арийской культуры, так и в книге президента «Таджики в зеркале истории: от арийцев до Саманидов», как представляется,

⁸ www.dw-world.de

вызвано не только стремлением увеличить национальное самосознание или указать таджикам и соседствующим народам «место в истории», но и другими важными причинами. Во-первых, в этом видится желание войти в европейский мир на правах родственного индоевропейского («индоевропейский», вероятно, мыслится одним из аспектов «арийского») по языку народа, древностью культуры и религии не уступающего народам Европы, Ирана, Индии. Именно поэтому в сентябре в Душанбе планируется провести «форум с участием представителей всех государств, связанных с арийской культурой»⁹. Другой стороной вопроса является поиск собственной идеологической модели, не завязанной исключительно на исламе.

Итак, следует отметить, что при всей разноплановости, интерес к зороастризму в постсоветском пространстве оказывается значительным. С одной стороны, он связан с духовными поисками, обусловленными падением коммунистической идеологии. Эти искания оказываются теснейшим образом связанными со становлением новой языческой религиозности, очередной раз эксплуатирующей «арийскую» идею. С другой стороны, зороастризм активно используется в политических целях, опять-таки, в ходе развития «арийской» идеи. В обоих случаях наблюдается творческое отношение к религии, когда научные исследования специалистов используются лишь выборочно, ради подтверждения собственных построений.

Н. А. Тарасенко

ОБ ОДНОМ СПОСОБЕ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ ТЕОГОНИИ

В 17-й главе Книги Мертвых (далее КМ) содержится любопытное описание теогонии — миф о сотворении Ра Девятки богов Гелиополя — Эннеады:

«(6)... Это Ра, создавший свои имена — «Владыка (7) Эннеады». Кто же это? Это Ра, создавший имена своим членам, сотворивший богов этих, которые в свите его»¹.

⁹ Там же.

¹ Urk.V, Abs.3 = Naville: Aa; Totenbuch I, XXII.

Боги Эннеады здесь представляются как части тела (ḥ.ḫt) своего творца — Ра. Комментируя это представление, Дж. Уилсон заметил, что оно «восхитительно примитивно и по-своему логично»². Но разберемся, так ли оно «примитивно»?

Сотворив или самовозникнув как «первобытный холм», Атум-Ра называет «имена своих членов» (произнесение имени тождественно акту творения), и части его тела превращаются в божества. Однако поскольку боги — это *части тела* своего создателя, они остаются в полной зависимости от него и образуют его окружение, свиту — в данном случае Эннеаду. Именно на эту зависимость указывает, очевидно, следующее предложение 17-й главы, сообщающее: «[Я] тот, кому нет сопротивления среди богов» (Urk.V, Abs. 4, стк. 7–8). Конечно, это далеко не единственный способ теогонии, и в большинстве описаний боги появляются вполне «естественным» путем посредством рождения от божественной матери. Однако вспомним, что люди были созданы из слез Атума, а такие божества, как Сиа и Ху — из его капель крови. Соответственно, перед нами не «примитивизм», а достаточно сложная система отношений между «младшими» богами и верховным божеством, их творцом.

Фиванские жрецы в Новом царстве приписывали аналогичный способ творения и взаимосвязи с богами Амону, как это видно из следующих строк Лейденского гимна Амону: «Эннеада объединена в членах твоих, тело твое — боги все, соединенные в плоти твоей» [р. Leiden J350. IV. 1]. Дальнейший текст ставит в подобное подчинение к Амону и божества гермопольской Восьмерки: «Персты членов твоих — Огдоада» [Ibid. IV. 2–3]. Возможно, что это же представление, впервые, очевидно, появившееся в гелиопольском богословии, отразилось и в следующих строках «Мемфисского теологического трактата» [BM 498, стк. 55]³: «Случилось, что сердце и язык получили власть над (всеми) членами, ибо познали они, что он (Птах) в теле каждом, в устах каждого богов всех... его Девятка пред ним в виде зубов и уст... это зубы и уста в тех устах, которые называли имена вещей всяких (и) из которых вышли Шу и Тефнут». Здесь определенно угадывается, что жрецы, создавшие этот памят-

² Уилсон Дж. Космогония // В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 64.

³ Junker H. Der Götterlehre von Memphis (Schabaka — Inschrift) // APAW. 1940. Nr. 23. S. 55. Erman A. Ein Denkmal memphitischer Theologie // SPAW. 1911. Bd. II., H. XLII–XLIII. S. 938.

ник, были хорошо знакомы с гелиопольской версией теогонического мифа и дополнили его еще более абстрактной мифологемой о творческой силе слова, в которой Творец выступает в качестве *ономамата*.

Представление о богах как частях тела Творца (сосуществовавшее в гелиопольском богословии в отношении Эннеады синхронно с генеалогической системой родства) получило широкое распространение в заупокойной религии. Считалось, что если человек отождествит части своего тела с теми или иными богами и даст им соответствующие имена, он будет надежно защищен в мире ином. Это отчетливо заметно уже в Текстах пирамид [Руг. 134а, 135а–с, 148с, 149с]. Здесь между Атумом и царем складываются особые «органические» отношения прямого родства, в точности как между Атумом и божествами Эннеады, и неоднократно подчеркивается важность посмертного «воссоединения», «слияния» умершего царя с Атумом [Руг. 140b–с], имевших единую природу (в РТ 217 царь прямо назван «сыном от плоти» этого божества [Руг. 160с]). При этом указывалось, что фараон, подобно Создателю, претендует даже на предвечность своего бытия [Руг. 1040, 1466]⁴.

Уже в Старом царстве была выработана доктрина о царе, как «младшем», «молодом» Солнце, наместнике верховного бога на земле. С V династии в постоянное употребление входит титул *ḥꜥ Rꜥ* — «сын Солнца (Ра)», закреплявший «родственные» отношения между монархом и божественным Солнцем. Царь воспринимался как бог, практически равный Творцу — Атому-Ра, т. е. как своего рода второе солнце Египта. По наблюдению О. Д. Берлева, который первым правильно понял и объяснил эту важную особенность египетской идеологии⁵: «В мире постоянно два солнца: старое, небесное, творец мира, и молодое, «солнчонок» / «солнцевич», царь Египта, после смерти сливающееся с небесным»⁶. На эту «солнечно-родственную» дихотомию указывают данные эпитетов: для Ра:

⁴ *Grapow H.* Die Welt vor der Schöpfung (Ein Beitrag zur Religionsgeschichte) // ZÄS. 1931. Bd. 67. S. 34–36. *Kákosy L.* The Primordial Birth of the King // *Studia Aegyptiaca*. 1977. T. III. P. 67–73.

⁵ *Berlev O. D.* Два царя — Два Солнца: к мировоззрению древних египтян // *Discovering Egypt from the Neva: the Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev* / Ed. by St. Quirke. В., 2003. С. 1–18.

⁶ *Берлев О. Д.* Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. М., 1978. С. 278.

ntr ʕ — «бог великий (или «большой»)», в то время как для царя: *ntr nfr* — «бог прекрасный», т.е. младший по отношению к старшему — «великому» Солнцу-Ра. «Этот солярный дуализм, — отмечал О. Д. Берлев, — был фундаментом для официальной идеологии Египта, равно как и для египетской религии»⁷.

Фактически царь, как младшее Солнце, воспринимался как богдемиург, на нем лежали, по сути, те же функциональные обязанности, что и на Творце мира. Фараон своими ежедневными культоритуальными действиями⁸ как бы заново «создавал» мир, поддерживая существование божественного мироустройства *m3ʕ.t* и удерживая Вселенную от падения в хаос-*isf.t*⁹. Т.е., как и Атум-Ра, фараон был включен в ежедневную космическую борьбу с хаосом и злом и нарушение такого порядка вещей могло привести мир к катастрофе¹⁰. Отсюда поразительно упорная вера египтян в необходимость существования монархии как таковой, даже если правителями страны становились иноземные завоеватели, которым почти «автоматически» присваивались исконно египетские царские атрибуты и титулатура¹¹. В силу этого фараону, по его природе, были присущи те же креативные способности, что и Атуму-Ра; и в Текстах пирамид царь поэтому сам создает имена своим «божественным» органам и, как замечает Ян Ассман: «Изощреннейшим образом переносит по частям свое тело в потусторонний мир»¹² — на небо [Руг. 539].

⁷ Berlev O. D. The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt // Studies presented to H. Polotsky / Ed. by D. Young. Massachusetts, 1981. P. 362. Cp.: Quirke St. The Cult of Ra. Sun-worship in Ancient Egypt. L., 2001. P. 17–22. Baines J. Egyptian Deities in Context: multiplicity, Unity, and the Problem of Change // One God or Many: concepts of Divinity in the Ancient World / Ed. by B. N. Porter. Casco, 2000. P. 37–39.

⁸ На деле ритуальные функции царя делегировались жрецам, действовавшим от имени монарха. Жрецы как бы замещали на местах царя — «верховного жреца» всех культов, проводника между земным и божественным мирами.

⁹ Демидчик А. Е. Безымянная пирамида. Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии. СПб., 2005. С. 14–27. Cp.: Smith H. Ma'et and Isfet // BACE. 1994. Vol. 5. P. 67–88.

¹⁰ Большаков А. О. Эхнатон и Нефертити: мировой порядок — дело семейное // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. (14. II. 1908–15. X. 1998). Тезисы докладов. СПб., 1998. С. 11–12.

¹¹ Cp.: Демидчик А. Е. Ук. соч. С. 180.

¹² Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 148.

Любопытно, что египетское государственное устройство воспринималось как «подобие монаршего тела», а чиновники сравнивались с «частями божественного тела царя, физически «отдельными», но всецело послушными его воле»¹³. Показателен титул *jrj-hj nswt*, значение которого правильно истолковал О. Д. Берлев¹⁴. Он значил «принадлежащий младенцу царскому», т.е. его носитель был органической частью (тела) монарха (уже с момента его рождения) — «послушным воле царя орудием»¹⁵. При этом, хотя весь народ Египта теоретически мог «рассматриваться принадлежащим к телу царя», в первую очередь, титулы *jrj-hj nswt*, а, следовательно, и само представление, распространялись на людей царского двора¹⁶. На это косвенно указывает сонник р. Chester Beatty III [recto 2,8], в котором «внешность «*jrj-hj nswt* подлинного» противопоставляется внешности простолюдина»¹⁷. Таким образом, отношения между царем и его двором мыслились аналогично с отношениями между Атумом-Ра Эннеадой в 17-й главе, т.е. строились на принципах «биоморфического» подчинения.

В Новом царстве указанные представления получили дальнейшее блестящее развитие в заупокойной литературе. Идея о необходимости защиты в потустороннем мире путем отождествления своих частей тела с богами не только не устарела, но и наоборот, перестала быть достоянием исключительно царского сана. Причем для египтян подобный путь слияния с сакральным миром был практически единственно возможным¹⁸, поскольку включить себя в сис-

¹³ Демидчик А. Е. Ук. соч. С. 27.

¹⁴ Берлев О. Д. Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М., 1972. С. 165–171.

¹⁵ Там же. С. 170. Чаще всего титул использовался чиновниками, отправленными царем с какими-либо поручениями за пределы страны, в Пустыню. Здесь вступало в действие мифическое восприятие подобных предприятий, сравнивавшихся с путешествиями солнечного Ока (там же.).

¹⁶ Там же. С. 171.

¹⁷ Там же.

¹⁸ До 2-й половины Нового царства и на изображениях не встречаются сцены прямого молитвенного обращения частных лиц к богам «лицом к лицу». На заупокойных стелах, к примеру, люди показаны в нижнем регистре, а бог, объект молитвы, — в верхнем, причем непосредственно перед ним, нередко, находится фараон (Sørensen J. Divine Access: The So-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as Socio-cultural Process // The Religion of Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Uppsala, 1989. P. 119, Fig.4). Таким образом, еще в начале Нового царства ритуалистическая доктрина царской власти оставалась действен-

тему прямого «генеалогического» кровного родства с богами «простые смертные» не могли¹⁹. Но способ слияния человека с божественным миром путем магической самоидентификации мог быть, и был использован в заупокойной религии. Так, 151-я глава КМ в духе Текстов пирамид начинается словами [р. *Mw.t-htp*, BM 10010, V. 1–6]²⁰: «Твое правое око — ладья Сектет, твое левое око — ладья Матет, твои брови — с Анубисом, твои пальцы — с Тотом, твой пучок волос — с Птахом-Сокаром. Они прокладывают (букв. «делают») тебе добрый путь. Они повергают для тебя союзников Сета». Наиболее же показательной является 42-я глава КМ. После отождествления частей тела и органов умершего с соответствующими у различных богов, текст поясняет необходимость этого сопоставления [р. *Nww*, BM 10477, VI. 10–11]²¹: «Нет ни единого члена во мне без бога. Тот защищает плоть мою постоянно. Я — Ра каждодневно». Последнее предложение, без сомнений, восходит к теогоническому сюжету 17-й главы. Человек отождествляет себя с Творцом и утверждает, что, подобно последнему, и его части тела — суть божества. В пап. *3nj* [BM 10470, Pl. 32] 42-я глава представляет собой «таблицу» виньеток с изображением упомянутых в тексте божеств, с которыми отождествляются части тела усопшего (однако сам текст значительно сокращен в сравнении с цитированным пап. *Nww*). Любопытно, но схожие с 42-й главой КМ слова содержатся в позднем заупокойном тексте: «Книге о благополучии имени», где, как и в 42-й главе, после перечисления божественных эквивалентов частей тела [III, 1–16] выписано [IV, 1]²²: «Нет ни единого члена (моего) без бога. Тот защищает плоть мою и члены мои постоянно в жизни. Я выхожу в день». Все это указывает на то, что рассмотренный теогонический миф прочно сохранялся в египетской идеологии с эпохи пирамид и до Позднего периода.

ной, и «эксклюзивное» право на осуществление культового общения с божественным миром формально сохранялось за монархом. Лишь с XIX династии ситуация начинала кардинально меняться в связи с развитием идей «личного благочестия» (Ibid. P. 109–126).

¹⁹ Но отметим, что в известной мере связь египтян с божественным миром закреплялась в их личных теофорных именах (*Baines J. Society, Morality, and Religious Practice // Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice / Ed. by B. E. Shafer. Ithaca, - L., 1991. P. 176–178*).

²⁰ *Budge W. The Chapters of Coming Forth by Day or the Theban Recension of the Book of the Dead. L., 1910. Vol. II. P. 283–284.*

²¹ Ibid. Vol. III. P. 147.

²² Ibid. P. 173.

**«ОН МОГ РАССКАЗЫВАТЬ
О РАЗНЫХ ИНТЕРЕСНЫХ ВЕЩАХ...»**

**Из беседы с Яной Мстиславовной Боевой,
вдовой Евгения Алексеевича Торчинова**

— *Как и когда вы познакомились с Евгением Алексеевичем?*

— Когда именно, помню с трудом, кажется, в 1976 или 1977 году. Это произошло в одной компании, где были Андрей Парибок, Андрей Алексахин, супруги Шестопаловы, Тыну Сойдла. Все они интересовались мистицизмом, буддизмом, религиозоведческими темами. И я тоже этим интересовалась. Женя тогда, если не ошибаюсь, учился на последнем курсе. Он снимал комнату у одного знакомого на Крюковом канале, возле Никольского собора. Поженились мы примерно через год после знакомства, в его именины — 26 декабря.

— *Каким он вам показался при первой встрече?*

— Первое впечатление? Запомнились забавные толстые щеки и шляпа, которая ему не шла. Бороды еще не было. Это он уже потом бороду отрастил, чтобы мне нравиться, и перестал ее стричь — отныне подраививать ее стало моей обязанностью.

— *Что вас в нем заинтересовало?*

— Да многое.. Он мог рассказывать о разных интересных вещах, например, о буддизме. Когда я замуж выходила, то как раз и думала, что нам всегда будет о чем поговорить. Память у него была почти идеальная, в отличие от меня. Я многое могла и не запоминать — знала, что всегда могу у него спросить.

— *Почему Евгений Алексеевич приехал поступать в Ленинградский университет?*

— Сыграло роль его увлечение Китаем... В доме, где он жил в детстве, росло абрикосовое дерево. И это цветущее дерево для него было символом Китая. В детстве он с мамой бывал в Ленинграде, там ему понравилось. Поэтому он предпочел ЛГУ, несмотря на то, что папа мог легко организовать поступление в институт в Орджоникидзе, где жили его родственники.

— *Про Саратов, где он вырос, рассказывал?*

— Скорее про семью свою. Да они не в самом Саратове жили, а в Вольске — это на другом берегу Волги. Семья очень религиозная, в роду были старообрядцы. В детстве он и сам был православным, посещал церковь. Мама Жени тоже веровала, но уже в меньшей степени. Да и на работе у нее это не одобряли. Дед по линии матери, крестьянин, был репрессирован. Потом получили справку о реабилитации, но говорить об этом все равно не любили, боялись. По отцовской линии дед — просвещенный купец, организатор местного отделения партии кадетов.. Кстати, церковное прошлое Жени потом сказывалось: он обожал церковную службу, много распевов знал наизусть. Меня иногда будил по утрам дьяконским возгласом: «Восстаньте!».

— *Почему Евгений Алексеевич заинтересовался буддизмом?*

— Он еще в Саратове заинтересовался Китаем. Когда стал самостоятельно думать, решил, что ему буддизм больше подходит. Но ни к какой буддийской школе не примкнул, относился хорошо к буддизму в целом, жертвовал что-то в петербургский дацан при его восстановлении. До нашего знакомства увлекался йогой. Просветления, правда, достичь ему не удалось, а просто так, для здоровья, не занимался. Вообще, он доброжелательно относился ко всем традициям, но буддизм считал наиболее верным путем. Одно время он руководил здесь местным отделением общества «Фо-гуан», их центр находится на Тайване.

— *Когда Евгений Алексеевич начал выезжать за рубеж?*

— До нашего знакомства у него не было зарубежных поездок. И уже при мне у него была возможность поехать в Сингапур, но его забраковали по причине слабого здоровья — с детства имел высокое давление. По этой же причине, вероятно, и не служил в армии. Первая поездка, в Китай, произошла только в 1990-е.

— *Почему в книге «Религии мира» применен психологический подход? Из протеста к марксистскому социологизму? Или просто Гроф повлиял? Пережил ли сам Евгений Алексеевич то, о чем писал?*

— Этот подход, наверное, результат логического обдумывания. У самого Жени вряд ли были какие-то трансперсональные пережи-

вания. Впрочем, иногда на ночь он читал сутры, мог поклониться каким-то образам буддийским.

— *Понимал ли он сам, что создает новый подход?*

— Похоже, что да.

— *Как Евгений Алексеевич относился к музыке?*

— Любил оперную музыку — бывало, ляжет на диван с плеером, включит его на всю громкость и слушает. Но в сам оперный театр не ходил, так как хотел идти со мной, а я терпеть не могу оперу. К балету он был равнодушен. А вот петь любил, хотя ни голосом, ни слухом не обладал. Его в детстве пытались научить играть на фортепиано, но он тогда отбился. А потом жалел. Пел он особенно много в период нашего знакомства.

— *Любил ли Евгений Алексеевич что-нибудь читать не по своей специальности?*

— В зрелые годы, наверное, фэнтези — это из-за меня, у нас дома другого чтения не было. А классику он еще раньше прочитал. Часто читал мне вслух. Например, «Властелина колец» в оригинале переводил мне вслух. Поэзию он читал мало (в юности начитался). Впрочем, любил русских символистов — Блока, Гиппиус. При мне «Петербург» Андрея Белого читал.

Он и сам стихи писал. Мы однажды даже конкурс устроили, кто лучше напишет стихотворение. Выбрали навскидку несколько тем (слова вроде «зеркало» и т. п.), потом сравнили стихи по каждой из тем — и я выиграла десять рублей. Но он не отдал, сказал, что это слишком для семейного бюджета.

Женя писал еще художественную прозу. Но ее все никак не мог опубликовать...

— *Какие черты характера вы отметили бы в нем?*

— Наверное, такие же, какие обычно бывают у полных людей: добродушие, вспыльчивость, отходчивость. У Жени был юмор, но без иронии. Это мы с Фелькой (сын Феликс — С. П.) резкие, можем «подколоть», а у него все выходило каким-то округлым, безобидным. Анекдоты любил рассказывать умные, на религиозоведческие темы.

Он часто мне читал доклады, разные материалы к лекциям. Делал даже доклады на английском языке, хотя я и не могла дать ка-

ких-то ценных советов. Он просто усаживал меня и заставлял слушать, так и готовился.

Все им делалось для аудитории. Писать в стол — это не его.

— *Какие планы были у Евгения Алексеевича незадолго до кончины?*

— Хотел преподавать, больше писать, получать гранты... Его тяготила организационная работа — поэтому он и ушел с заведования кафедрой. Он все о науке думал, а я его подталкивала подумать о старости, о достойном заработке. Он собирался вторично ехать в Саскатун, уже вместе со мной.

Когда мы были во Франции (в 2003 г. — С. П.), ему там понравилось. Впрочем, он в основном сидел в библиотеке, а я гуляла по Парижу. Этот год, наверное, был самый счастливый.

— *Были ли у него какие-то излюбленные места в Петербурге?*

— Его трудно было куда-то «сковырнуть», особенно когда переехали в новостройки. В последние годы даже простую прогулку воспринимал как труд. На буднях выматается на работе, а на выходных уже и в лесопарк по соседству с домом не хочет. В лес не ездили, даже в парк редко выбирались. Дачи у нас не было — да и кто бы на нее ездил. Как там в Китае говорят? «Из хорошего железа не делают гвоздей, хороший человек не идет в солдаты». Вот так и мы — не заделались дачниками.

— *Придавал ли Евгений Алексеевич значение чинам, званиям?*

— Нет, не придавал. А вот людей на умных и дураков делил. Считал, главное, чтобы человек хороший был, а какого он чина — неважно.

— *Важно ли ему было иметь учеников, направлять их работу?*

— Да, конечно. Но при этом он мог влиять только на тех, кто уже имел интерес к теме. В школе у него вряд ли получилось бы работать, а в вузе — да.

— *Пытался ли он вас китайскому обучить?*

— Пытался, но я не видела, зачем это нужно. Поэтому так на азах все и застопорилось.

— *В чем вы были ему помощницей, если не считать хозяйственных дела?*

— Например, в переводах с китайского по подстрочнику. Раз уж мы решили, что стихи у меня лучше, я помогала ему со стихами. Мы вместе переводили, например, «Оду сове».

— *Было ли у Евгения Алексеевича свободное время?*

— Работа его целиком не съедала. В свободное время любил постоять у плиты, что-нибудь приготовить. На диету садиться не хотел. Считал, что это за жизнь, если и покурить нельзя, и поесть нельзя вкусно. Мы иногда устраивали игры на этой почве. Играли, например, в служение Великому Кулинару, создавшему мир. А курить он однажды бросил, но потом снова начал, когда во Франции побывал.

Когда Фелька был маленький, мы играли вместе в настольные игры, однако не играли ни в шахматы, ни в шашки. В кино он ходить не любил, телевизор смотрел — в основном новости, ну или что-нибудь вместе с нами, за компанию.

— *Где вы его себе представляете, если не в сфере образования и науки?*

— Конечно, в церкви, дьяконом! Евгений даже думал, что, будь он помоложе, ушел бы в монастырь куда-нибудь в Тибете или на Тайване.

— *Как Евгений Алексеевич относился к спорту?*

— Терпеть его не мог. А вот цигун одобрял: он в Китае видел примеры цигун, граничившие с чудом. Но и к этим занятиям «физикой» он проявлял чисто теоретический интерес.

— *Кого Евгений Алексеевич считал своим другом?*

— Наверное, Колю Борщевского, — он сейчас в Израиле живет, вроде бы он с восточного факультета. Это самый близкий друг был. Еще японист Саша Кабанов... однако потом они разошлись. Они вместе ходили на переводческий семинар к Вахтину. Ну, наверное, еще и Парибок.

— *Были ли у него враги?*

— Нет, врагов не было. Были те, с кем отношения остыли. Пакостей он ни от кого не ждал. Вообще же в людях он не выносил хамство.

— *Кто были его учителя?*

— Это Лев Николаевич Меньшиков, Виктор Васильевич Петров. Официально Женя был учеником Меньшикова, но и с Петровым много общался, он ему свой «Даосизм» посвятил. А если же брать шире, то учителя — это и Розенберг, и Щербатской.

— *Что ему нравилось в китайской культуре?*

— Нравилась китайская кухня, а также фарфор. Говорил, что если бы был богатым, то занялся бы коллекционированием. Пробовал каллиграфией заниматься, но не вышло: прекрасно понимал, что рисовать не умеет. С моей подачи нарисовал автопортрет — получилось не очень.

— *Какие регионы его интересовали кроме Китая?*

— Только Дальний Восток. Ну, еще Индия как родина буддизма. Он в Индии был — в Ладаке, это на севере, а также в Дели, в Агре. А в Центральной и Южной Индии не был. В Индии ему понравилось: красиво, здорово — однако все-таки не очень близко.

— *Какие языки он изучал?*

— В юности он санскрит учил, мог что-то разобрать. Знал китайский, английский. Формально учил японский. С Раисой Крапивиной тибетский учил какое-то время. Немного также и иврит учил. Французского не знал, читал в переводах на английский французских китаистов — Изабель Рабине, Шиппера.

— *Какие были у него политические предпочтения? Следил ли он за новостями?*

— Новости — конечно. Смотрел их по НТВ времен Киселева, по РТР смотрел «Зеркало», разные аналитические программы. В общем, можно охарактеризовать его политические убеждения как консервативно-демократические. Бывало, с шутливой ностальгией вспоминал Брежнева. Далеко не все одобрял в современности. Он был активным комсомольцем, помогал организовывать столовую через профсоюз университета. Вступил и в партию, затем, чтобы легче было работать, а выходить из нее не пришлось — сама распалась. В чем-то его привлекали геополитические взгляды Дугина, но не настолько, чтобы откликнуться на предложение вступить в партию — а Дугин ему предлагал. Ему нравилась идея Ордуса (идея

единого пространства Китая и России. — С. П.) из романов Ван Зайчика. Кстати, Женя — прототип одного из второстепенных персонажей этих романов, жреца, который произносит ту или иную гатху. Саму гатху писал Женя, а Алимов, один из авторов, ее потом переделывал. Этот жрец появляется понемногу в разных книгах.

— *Захоронен ли прах Евгения Алексеевича?*

— Нет, он все еще находится у нас дома. Кирилл Солонин вел переговоры о захоронении на Тайване, но они оказались неудачными.

SUMMARIES

Jewish and Biblical studies

Vsevolod Vikhnovich (St.-Petersburg). **Klavdia Borisovna Starkova (1915–2000): notes to memories.**

This article contains personal reminiscences about the friendly contacts which the author had with the outstanding Russian semitologist and hebraist K. B. Starkova. Professor Starkova was not only a worldwide-known scholar in Biblical and Qumran studies, but also a widely educated, open-hearted and unselfish person. It may be said that she embodied all of the best qualities of the old Russian intelligency in the full sense of this word.

Leonid Landa (St.-Petersburg). **Interrelations between the Mountain Jews and Muslims of the East Caucasus in the XIX–XX centuries.**

The present work is aimed at studying Jew-Islamic relations within the regions of East Caucasus. The author considers the issue within the frame of XIX and early XX centuries. The author sees the ascertained Jew-Islamic relations as miscellaneous and complicated; for both religious intolerance (especially in the XIX century) and ethnic friendliness and support, which is likely to occur in this area only may be traced. The war in the Caucasus is a telling example during the aforementioned events, the Jew-Islamic relations were to a great extent complicated since Mountain Jews spoke for the Russian Power. On the whole, the Jew-Islamic relations in the region were not typical for the rest of Islamic countries. In the Caucasus mountains the condition of Jewish community was much more favorable than in Middle Asia.

Ekaterina Leontieva (St.-Petersburg). **The image of the Righteous in Qumran's "Commentary on Habakkuk".**

This article presents an insight into the depiction of righteousness and the righteous in one of the Qumran texts, namely "Commentary on Habakkuk" (1Q pHab). On the basis of the Commentary the author shows which criteria are regarded as essential for the distinction between the righteous and the wicked: observance of the "Torah" (The Law of God) and belonging to the Qumran congregation. Besides, the following sentence from 1Q pHab, "but the just shall live by his faith", gives us the most important criterion — faith, which should be confirmed by deeds. This permanent striving towards the image of the perfect righteous, who for the Qumrans was their leader — the Teacher of Righteousness, became gradually transformed in their minds into the belief in Teacher as Savior and Messiah.

Ivar Maxutov (Moscow). **Melchizedek: from Genesis to Qumran texts and Epistle to Hebrews.**

One of the most significant biblical personages, who influenced on developing of messianic cult during the Second Commonwealth, is "Melchizedek, king of Salem" (Gen 14:18). At that he is also one of the most difficult for understanding. In the Old Testament he is mentioned twice: in Gen 14:18–20 and in Psalm 109:4; and in the New Testament whole chapter is dedicated to him: in Hebrews 6:20–7:25, where he is showed as a prototype of Christ. Lack of other (non-biblical) sources did not allow for a long time to

explain a development of myth of Melchizedek. Solution of this question relates to discovery of prophecy in one of the Dead Sea scrolls, called afterwards "Heavenly king Melchizedek" (11QMelch). This text throws light on the spiritual life of Judaism during the Second Commonwealth and also gains to researchers an insight into the spiritual atmosphere out of which Christianity developed. Investigation of this theme is of special interest, because it is quite new and unexplored in Russian Biblical Studies. Consequently, it is possible to trace the development of myth of Melchizedek, starting with its genesis in Genesis, through Jewish Apocalyptic of the Second Commonwealth, to the allegorisation in Epistle to Hebrews.

***Son In Te* (St.-Petersburg). Creation of the world according to Gen 1–2.**

The exegetical endeavors related to the creation texts are framed by the dialectic comparison between the conceptions of "chaos" (Gen 2 and Gen 1:2) and of "order" (Gen 1 and Gen 1:1). But, there is the incommensurableness between the Hebrew "mythopoetical" style of narration (original text) and the Greek Septuagint's conceptualistic style of narration (translation). The article considers three currently existing models of creations, their weak and strong points. The new idea is that the themes of "blessing and cursing" "good and evil" "generation", "life and death", and "food", started in the creation texts, have been developed throughout the Pentateuch independently and fused again in the Deut 28–30 passage. At the same time, Gen 1:1 consists of one-verse-representation of the whole Gen 1, and the Gen 1:2 passage — one-verse-representation of the whole Gen 2.

Islamic studies

***Elizaveta Beljakova* (St.-Petersburg). Jihad on the land of Ichkeria.**

The article is devoted to different aspects of jihad in Chechnya. In the first part of the work the sense of the word "jihad" as a form of struggle in different fields is considered. Then the peculiarities of jihad are shown by the example of the wars in Chechnya in the XIX — XX centuries. The local concepts of the holy war paying attention to the background of the Chechen society are also taken into consideration.

***Nikolai Kulyushin* (Moscow). Shiite clergy and political leadership: studying political and religious institutes.**

The connection of political systems and processes with the local cultural and religious tradition in the East and method of its investigation are urgent in contemporary research works. The Islamic republic of Iran is the unique state with highly developed system of political and social institutes which are democratic, by one hand, and, by another, have strong "Islamic factor". Last fact leads to widespread opinion about Iran as the state of "Islamic theocracy" and doubt about progress and democratic nature of its political institutes. It is necessary to investigate the way of interpreting of main categories of the power institutes in the Iranian society. Examination of different institutes of the political leadership in the context of its connection with Shiite Islam allows easily answer the question of what is the contemporary Iranian culture, especially its political culture. The connection of the political leadership with the Shiite social environment is one of the new aspects of research. The development of drawing of the Shiite clergy into political life of Iran may be divided into several relative historical stages. Political culture of the Shiite Islam is analysed here on the level of basic ideas about the ideal society.

Tigran Tumanyan (St.-Petersburg). Political ideal of al-Farabi and Greek philosophical tradition.

The article is devoted to some aspects of political philosophy of al-Farabi'— one of the most prominent medieval thinker in the Muslim East. The present author demonstrates the impact of Greek and first of all Plato's political philosophy on al-Farabi's concept of "Good City".

East and West

Anatoly Alexeev-Apraxin (St.-Petersburg). Cultural interaction: pseudomorphism, or sociocultural inversions

Cultural interaction, particularly the application of Oriental spiritual traditions in the West, constitutes a variety of patterns. Fakes, borrowings, cultural supplements and attempts to cover spiritual deficiencies can often be revealed. The patterns of the Oriental penetration into Western cultures are not cultural isolates, either, since all of them are dynamic and interpenetrating. At different levels, they merge cultures and their people into more or less complex structures, which reveal their variability to an observer. Among the Oriental avatars in foreign cultural environment we can easily detect that sociocultural inversion which O. Spengler called *pseudomorphism*, borrowing the term from geology. Pseudomorphism can be subdivided into levels and subtypes, which include pseudomorphism of alteration, paramorphoses, pseudomorphism of filling, wrapping, and finally, that of displacement or substitution. Analysis of sociocultural inversions in regard to manifestations of Buddhism in the West reveals the diversity of cultural interactions, which do not come to single-line and straightforward processes.

Sergey Burmistrov (St.-Petersburg). Neovedantists and slavophiles about ontology of culture.

The main topic of the article is the interpretation of conceptions of culture in philosophical doctrines of slavophiles and neovedantists, considered on the example of conceptions formulated by Russian thinker A. S. Khomiakov and Indian philosopher S. Radhakrishnan. Their conceptions are considered in the relation to the phenomenon of religion as the basic element of any culture as a form of human existence, closely and inseparably connected with the transcendental Being, accessible only by religious consciousness. The central moment of the theme is two types of culture, distinguished by both Radhakrishnan and Khomiakov, namely true culture, founded on the religious experience, which is given to religious geniuses and serves as the conceptual and axiological basis of social practices, having place in this type of culture, and false culture, which main characteristic is its worldly character and absence of religious intuition. Both types of culture produce their specific types of persons: true person, free, autonomous and defining his or her behaviour in accordance with universal cosmic law, ruling not only human beings, but also inert material nature; and false person, being in slavery to material nature, because of which his or her will is heteronomous.

Vladimir Glagolev (Moscow). East and West in arts world of N. K. Rerikh: the syncretism and directions of the synthesis.

The article is devoted to consideration of religious and philosophical aspects of Buddhism themes in Rerikh arts. The main idea is that famous Russian painter tried to find a universal cultural model for the international communication based on the

Buddhism symbolism as a special cultural convention fact. Discussing this idea, the author asserts that a question about final «yes» here is open, thought at the same time Rerikh's profetism is the real fact. His philosophical activity demonstrates very special spiritual work, connected with arts, ethics, aesthetics and etc. His creative positions stimulated people to improve themselves. His main priority was the principle of humanism. To be scientifically honest, this humanism was one of the utopism forms. The Eastern motives in the Rerikh arts had influence on some modern painters (V. Kochare, S. Lushina-Haralambus, E. Goroevsky, A. Morakov and others). So Rerikh Himalayi cycles is not only historical monument of the individual painting activity or a philosophical and ethics relict. This masterpiece has been preserved as the creative impulse in the spiritual life at the modern society, especially in Russia.

***Natalia Glevatskaya* (St.-Petersburg). East-West problem: adequacy of confrontation or of dialogue.**

The article discusses theoretical aspects of the East and West cultural interaction and focuses on the important role of the national cultural heritage. Author argues necessity of the cultural interaction resulting from attentive dialogue.

***Anatoly Kolesnikov* (St.-Petersburg). Al-Rihani: bridge between East and West.**

That article is related about Ameen Rihani's nationalism. Summarizing a life commitment to the Arab homeland and culture and to world society, to "universal humanity", Rihani commended his humanism. He believed that one could not be a humanist without being oneself first. Rihani adopted this humanist outlook as a positive response to his transcultural and often painful formation in two different worlds: East and West. His vision of a "humanist" Arab nationalism is the intellectual outcome and political framework of such endeavor.

Rihani's political activism helped crystallize his version of pan-arabism. Arabism, Ameen argues, is an all-embracing spirit which induces one to co-operate and unite with one's brothers in order to have a strong sovereign country which provides them all with security and happiness.

He was wont to look optimistically to a day when all nationalities become incorporated in the nationality of Humanity. In this respect, Rihani's dream was not to bring the West to the East but above all to bridge West and East in order to realize his "humanist" vision.

***Natalia Mikhailyukova* (Tula). Interpretation of oriental religions in the Iranian-Kushi theory of A. S. Khomyakov.**

In his historiosophic conception Khomyakov develops the distinctive typology of religions, based on the two cultural and ethnic principles: «Iranity» and «Kushity», which are characterized by the ideas of moral freedom and natural necessity respectively. The important thing is that Khomyakov treats the religions of India and China as «Kushity» type. The only exception is the old-age «Vedic» religion — Brahmanism. At the same time Khomyakov considers the development of the religions as constant struggle and interrelation of the elements of the «Iranity» and «Kushity». Buddhism is explained by Khomyakov in the most original way. It seems paradoxical, that Buddhism, being a spiritual and moral religion, is depicted by Khomyakov as a typical example of «Kushity». Khomyakov in this connection makes a strange hypothesis about *the African origin* of Buddhism. He also shows Buddhism and «Shivaism» as two sides of the

formerly common African cult of some esoteric Egypt and Ethiopia religion. Despite the fact that, according to Khomyakov, Buddhism was the secret faith of the Shaiva priests, the reform of Shakya-Muni revealed the spirit of «Iranity», the return to the moral principles of the faith.

Yuri Serdyukov (Habarovsk). Methodological relevance of Chinese “symbols and numbers teaching” to the principles of European science.

This paper focuses on the problem of typological difference and resemblance between European science and traditional Chinese thought. Thanks to departure from the europocentric point of view, through investigation of classical Chinese outlook and the shift of several principle aims of European science some theories recorded in the *Xiang Shu Zhi Xue* (“The symbols and numbers teaching”) language may be translated into a form which is clear for a European. Basic categories of Chinese culture prove to be applicable for explaining fundamental natural processes being of much interest to the contemporary European science and, besides, admit to conceive unusual phenomena observed in everyday life and experiments.

Taking into account Nathan Sivin’s anthropological definition of science, one can distinguish four interpretative levels in the Chinese philosophical language, which can be freely and correctly rendered into terms of European science. Term *qi* represents universal energy of a body, which is the basis of all psychical and physiological processes and the channels of influence on inner and outer objects. Primary modifications of *qi Yin-qi* and *Yang-qi* conform to general ideas of two opposite types of energy in its various modifications. 8 trigrams reflect energetic states of an object or a process, and 64 hexagrams fix changes of energetic characteristics of the system in general or of its separate element.

Elena Sidorova (St.-Petersburg). C. G. Jung and Buddhism: reception paradox.

There are three main streams in the dialogue of analytical psychology and Buddhism: integration, export of methods and comparative analysis. It is very important in this context that the dialogue between the East and West on the problem of interpretation of man’s mind became possible owing to Jung’s contribution. Jung found out the cross-cultural universality of symbolical relationships. Yet his theory conceals an idea of essential difference between the East and West in the object and verbal representations. Jung’s contribution to the development of the East-West dialogue is a contradictory one. He assumes a possibility for intercultural communication, but this communication turns to be very superficial. The superficial character of this intercultural communication can be seen, specifically, in primitive and arbitrary analogies, namely, in attempts to integrate and export Buddhist psychotechnics. While using metaphors of Buddhist religious discourse Jung foresaw the threat of losing out their meaning when coming into contact with Western culture’s archetypes. Comparative analysis of the Jung’s psychological concepts and the Buddhist psychology reveals the necessity of return to the theoretical inheritance of religious-philosophical thought. Only there we can find a theory of mind in its logic-discourse form.

Evgeniya Desnitskaya (St.-Petersburg). **Monism vs. Pluralism in Bhartṛhari's Vākyapadīya**

In Bhartṛhari's Vākyapadīya (VP) monistic ontology is opposed to grammatical plurality. Ontological views of the VP can be characterized as non-dual monism. Every strict monistic system tries to eliminate the diversity of the world, regarding it to be unreal. Bhartṛhari, on the other hand, was a follower of the vyākaraṇa and therefore had to acknowledge the existence of the objects of grammatical analysis. That is why among the variety of outlooks at each problem, enumerated in the VP, the one usually represents ontological point of view, whereas the others express different pragmatic (i. e. grammatical) approaches to the issue under discussion. The analysis of some passages of the VP allows me to demonstrate the way Bhartṛhari overcomes and transcends alternative grammatical theories by non-dualistic ontology, without rejecting the relative value of these theories, by means of which different aspects of the language-world relation can be explained.

Oleg Erchenkov (Izhevsk). **The hermeneutics of image Hamsa as transpersonal experience's symbol.**

Sacred symbol of Hamsa (the Divine Swan) holds a very high position in mystical systems of the Hinduism. This figure is very complicated and deep, so any interpreter may leave it without translation, as word of "dusk language" (*sandhyā bhāṣā*). For marking ideas expressed by "dusk language", we offer term "metasymbol", i. e. symbol which has the most open semantic field. In Vedic literature Hamsa symbolized primordial Light of Divine Sun. This Light is identified with High Spirit (*paramātmā*). Adept of yoga should meditate on this Light for attaining unity between individual and Divine consciousness. In yogic and tantric literature Hamsa symbolized, as a rule, vital breath (*prāṇa*). Through breath, every leaving being mechanically vibrates mystical syllables "SA" and "HA". These syllables called "seeds of creation and destruction." Author of report climbs to show, how figure of Divine Swan had an effluence on all aspects spiritual culture not only in the Hinduism, but all indo-European and universal culture and religion.

Alexander Velichenko (St.-Petersburg). **The mystical paradigm of human society (reconstruction on the basis of Śrī Aurobindo works).**

Śrī Aurobindo in his analysis of human society added together two models: model of the plans of consciousness (physical, vital and mental) and a model of *Saṅkhya* (recognizing the difference of Nature-*Prakṛiti* and Spirit-*Puruṣa*). Human society is a «collective man». Therefore it has a body, life and mind. All of this represents social *Prakṛiti*. Behind it stands *Puruṣa*, i. e. collective soul. When it is identified with *Prakṛiti*, collective ego is emerging. Śrī Aurobindo considered nations as collective souls and states as collective national egos. Compared with soul of humanity, national souls are some kind of sub-personalities or sub-souls. Universal religion is able to unify them. It is only the World-State which is able to unify or dissolve them. Its' foundation is inevitable till the human nature is egoistic one. Accordingly, opposition of diverging and converging tendencies, individual vs. collective ego, human soul (national soul or soul of the humanity) vs. collective ego of World-State is unavoidable too. Awakening of individual

and collective soul, overcoming of individual and collective ego is available through supramental yoga — the yoga of transformation of human nature in the whole.

*Dmitry Kanakov (Moscow). To a question about Shankara commentary of **Brahma-sutras**.*

Shankara in his commentary on *Brahma-sutras* argues that the individual soul and the Brahman are in fact one and the same, and that the world of experience is illusory; the purpose of one's existence is to obtain release from the unreal world and attain complete union with the Brahman, who also has no attributes. However, according to Shankara there exists a divergence in the statements of the primary scriptures (*shruti*) concerning the origins of the individual soul (*jiva*), his relation to the Brahman, and the degree of reality. He has overcome these obstacles by formulating the conception of different levels of the truth. The soul is considered to be immortal, non-born, and identical, the same to the Brahman-*nirguna* (which has no attributes), and accordingly invested absolutely reality in respect to the highest cognition (*paravidya*). And vice versa the saying of *shruti* about the plurality of soul, her birth from the Brahman, and possessed attributes are related by Shankara to lower cognition (*aparavidya*). Thus, true salvation may be realized by conforming to the rules established in sacral saying concerning the highest cognition (*paravidya*), the aim of which is to throw away the ignorance and attain to real knowledge in complete union with the Brahman-*nirguna*.

Satyajit Laek (Colkata, India). Meritorious religious contention produces excellent philosophical literature.

From 1st to 12th century A. D. there had been a constant clash between Brahmanism and Buddhism in Asia. The later school tried to uproot the strong Hindu religious belief in God on the ground that neither He could be regarded as the creator of this universe nor the Vedas be treated as His utterances. Similarly, they don't accept soul as the container of knowledge on the ground that knowledge is transient by nature. But the ontological status of both is accepted from time immemorial. Moreover, the main objective of the Upanishads and Vedanta is to strengthen the reality of existence of both the entities respectively. After the appearance of Dharmakirti this contention got another dimension. And none but Udayana could sustain in debate though many stalwarts appeared in the scene with their might failed to repair the damage caused by the Buddhist logicians. For this Udayana had to write two treatises, *Nyayakusumanjali* and *Atmatattvaviveka*. The existence of both the entities under discussion could only be inferred by their specific marks as reckoned by the Indian philosophers. But by adopting cause and effect theory how successfully Udayana could establish the fact that remained a matter of investigation. This present paper is an humble attempt towards that direction.

Areg Mehakyan (Moscow). Symbolism of ten avatars of Vishnu in inner "Kalachakra-tantra".

Our article deals with profound Hindu mythological narrative and its unique interpretation which we find in inner "Kalachakra-tantra". We touch upon the ten incarnations (avatars) of Vishnu, which are related by Kalachakra to ten stages passed by the human beings. These ten stages namely are symbolically associated with the states of mind. They are also connected with the transformation of consciousness that is with the practice of Kalachakra with its generation, perfection stages and highly valuable six-branch yoga.

Konstantin Pavlyuc (Moscow). The ancient Indian doctrine Kalavada and an ideal of perfect sage.

Our article is dedicated to a problem of time (*kala*) and temporal description of reality, represented in an ancient Indian doctrine "Kalavada". This doctrine reaches the peak of its popularity during the emerging of various antibrahmanistic philosophical schools ("shramans"). We can mark some connections of their principles with influential Indian schools of shramans — determinists, especially that of Ajivikas, though some aspects of Kalavada could be found also in fundamental Indian notions such as sansaric circle of being and cyclic time. In its grown form this doctrine has two main aspects — fatalism and determinism — that by means of absolute Necessity define world and individual being in its development. But the Necessity of kalavadins realise itself in the form of all-pervading Time principle that run the being according to its own essence and exclude any forms of free man's activity and karmic efficiency. Thus kalavadins formulated their ideal of perfect sage that based on inactivity and patience to any changes, but such an ideal depends on hidden Time flux as manifestation of Necessity. So, we can suppose Kalavada mainly as a specific doctrine of fatalism and determinism.

Sergey Pakhomov (St.-Petersburg). Image of Kali and the problem of antidharma in Hinduism.

Every society must take care of mechanisms of a dynamic self-support. Partly they are expressed in different methods of symbolizing of "dark sides" of being, first of all death. These sides in that case are not disappeared, but become more soft, weak and sometimes attractive. The order of life in traditional Hindu society is regulated by *dharma* — universal cosmic-social principle, which embraces all aspects of social and individual activity. Dharma is contrary to antidharma (or adharma), which is an embodiment of chaos, death, disorder, etc. There are three levels of antidharma: makro-, meso- and microcosmic. Antidharma can be explained only in light of dharma. The mythological-metaphysical expression of antidharma is goddess Kali. From the point of iconography Kali looks like demonic being. She inspires terror and feeling of danger. There are three channels of an integration of Kali into the life of Hindu society: 1) the support of such "warlike" cults by state structures; 2) the development of tantric practices; 3) development of bhakti. Paradoxically Kali who is an embodiment of "antisystem", becomes useful for functionality of a traditional Hindu social system.

Tamara Selivanova (St.-Petersburg). Brahmins according to Kashmirian chronicles.

Kashmir region since antiquity was a center of Indian learning. Many historical chronicles including famous *Rajatarangini* of Kalhana (XII cent.), were composed in it. Before an arrival of Buddhism the main religion in Kashmir was Shaivism. The history of Kashmir abounds in events illustrating of difficult relations between Brahmins and kings. The latter gifted to Brahmins different property, especially lands. But often grants were confiscated by kings. Brahmins struggled against such situations, f. e. through hunger-strike, actions of suicides etc. Because suicides considered to be killings of Brahmins, such actions influenced upon softening of politics of kings. Brahmins were not only priests but often held different political posts. Brahmins in Kashmir were not always on the top of social structure and often they have subordinate positions.

Anastasia Shevchenko (St.-Petersburg). Spiritual experience as a base of the teaching of J. Krishnamurti.

For many years inner life of Krishnamurti remained unknown to the public. To understand relevant aspects concerning his life is to grasp what he taught. He went through mysterious experience during his lifetime. The first signs of it appeared in August 1922, when he was 28. He underwent intense spiritual awakening that resulted in transformation of consciousness and painful physical mutation. These esoteric proceedings are referred by Krishnamurti as the "process" that has changed his whole life. According to the author's research the nature of the "process" didn't change, so it is supposed to have nothing to do with theosophical belief system. What ever happened to Krishnamurti's body during his life made it possible for him to become a channel for some energy that was the source of his own philosophy. Krishnamurti's conversion brought about such aspects as necessity of self-knowing, purification of the mind from all conditions, total transformation, freedom from all kind of authority and choiceless awareness. He perceived that there was only one thing he had to do — helping human being to transform. And he made his best to realize it.

Safar Shomakhmadov (St.-Petersburg). Rajasuya rite as a source of ideas about king's power in Ancient India.

Ritual of king's initiation (*rajasuya*) as an inaugural complex reproduced a lot of the ceremonies presented in other imperial rituals, having relative independence. Common for such ceremonies is a making of "sacral steps", symbolizing gain of the universe (three worlds: underground world, terrestrial one and heavenly one; four cardinal points and heavenly sphere in a case with four and five steps). *Abhisheka*, the ceremony of unction by sacred waters, was the central moment of king's ritual where donor (king) is identified with supreme god-creator Prajapati. A final part of a ceremony *abhisheka* was "regeneration" of donor-king in a new quality as governor of the universe.

Buddhology

Maria Anashina (Moscow). The theory of consciousness in the early Chinese Yogacara.

The early Chinese Yogacara was represented by Dilun and Shelun scholars. The Dilun sect was mainly based on Vasubandhu's work *Daśabhumika-sutra-śāstra* which described ten stages of the bodhisattva's path to Buddhahood translated to Chinese in 508–511. There were two branches of Dilun tradition: Northern (leading by Bodhiruci) and Southern (leading by Ratnamati). The Shelun sect based on Asanga's *Mahayana-sampragāha-śāstra* that was translated by Paramartha in 563. One of the most important philosophical theories of Chinese Yogacara was the theory of consciousness. Shelun and Northern branch of Dilun traditions encountered nine types of consciousness. The five consciousnesses produced in connection with the five sense organs which take as their objects the five physical categories. The sixth consciousness (*yi shi*) is the thinking mind; the seventh (*mona shi*, *amona shi*) forms the notion of ego. The eighth (*alaya-vijnana*, *alaiye shi*) can be described as repository of all the impressions from one's experiences. The eighth consciousness is known as the base (*ben shi*), store (*zang shi*) or seed consciousness (*zhongzi shi*). The ninth consciousness was *amala-vijnana* (*amolō shi*, *anmolō shi*), that was purified or Buddha-consciousness, undefiled immaculate consciousness. Once *amala-vijnana* is achieved, other forms of consciousness are destroyed.

Sergey Dmitriev (Moscow). Some aspects of comparative analysis of Buddhist and Sufi anthropology.

This work is devoted to the comparison between some moments in Buddhist and Sufi anthropology. Both traditions based on psychopractice as a means of salvation, so, it defines the row of common features in psychological language of both religions.

The first feature common for both traditions is a doctrine of illusiveness of Ego and egoism as a source of the existential evil. Yogacara Buddhism considers intellect (*manas*) to be the source of illusion, in *Lankavatara-sutra* we have another cause — reason (*manovijñāna*). Sufi tradition defines Ego as soul (*nafs*), underdeveloped level of spirit. The second feature is the two-level system of language in description of the reality. Each independent thing, as soul, or soul elements, can exist only on the level of “relative truth”. In Mahayana Buddhism the doctrine of two truths exists in all branches. Unlike this, in Sufi tradition similar conception — *wahdat ash-shukhud* — appeared in Ahmad Sefkhindi's theology. The third feature is a concept of binding element between the Absolute and personality. In *Lankavatara-sutra* this category is *manas*, followers of Yogacara use the term “*alaya-vijñāna*” for it. Similar role in Sufi psychology belongs to the term *kalb*, means heart, the door between *nafs* and spirit.

Joanna Grela (Krakow, Poland). Impact of Buddhism upon the origin and the development of literature, literary genres and themes in Tibet.

The history of the Tibetan language in its written form goes back to at least the half of the 7th century. At that time, because of introducing Buddhism to Tibet, a need for translating canonical texts, in most cases from Sanskrit, occurred. The translators tried to adjust the syntax and syllabic vocabulary of the nomads, the language used in feudal military quarters, and ancient epic to the Indo-European, philosophical, and religious concepts. The developing Tibetan literature (from its very beginning until the first half of the 20th century) has been under an enormous influence of Tibetan religion and beliefs, which, among other texts, will be examined in the case of selected fragments of, comparable to Gilgamesh in terms of the amount of text, the great epic of Gesar from Ling. Taking into consideration the vast area where the Tibetan language has been used, as well as its quality, originality, large amount, and diversity, the literature of the Tibetan country has exerted an influence upon the culture of China, Mongolia, Nepal, northern parts of India, Bhutan, as well as the Russian territories of Tuva, Buryatiya, and Kalmykia.

Beslan Jinjoliya (Ekaterinburg). Prajna as intuition in the teaching of D. T. Suzuki.

In the teachings of D. T. Suzuki *prajna* appears as absolute synonym of enlightenment and presents the central concept constituting Zen-Buddhism and determining the very essence of Buddhist philosophy. Prajna above all is an *intuitive act* which key property is complete elimination of subject-object dichotomy, whereby a dualism of any form is transcended. In that *prajna* contrasts to *viñjana* — discursive and dichotomizing consciousness.

Prajna-intuition is *synthetic* and *integrative* for *prajna* is the fundamental noetical principle whereby apprehension of the whole becomes possible. It works as *axiological* principle that gives significance and value to individuals. Prajna-intuition is fundamentally *dynamic* for it grasps the very activity of object, the object as a process and in the grasping is *the action* itself. Prajna-intuition is a *cognitive act* that provides us with

the absolute or transcendental knowledge, that is the personally realized state of ultimate self-consciousness whereby the true human person is actualized. Prajna-intuition may be defined as *philosophical intuition*, that is the point of unfoldment of philosophical constructions, the creative origin of philosophical doctrine. In the metaphysical aspect prajna-intuition might be comprehended as *śūnyatā* that has come to self-consciousness. In general in Suzuki's teachings prajna as a concept might be defined as *gnoseological aspect of enlightenment*.

Olga Khizhnyak (St.-Petersburg). Cultic actions and their theoretical proof in Buddhism.

Though early Buddhism denied usefulness of rituals, it included the idea of wonders, performed by Buddha, and also some simple cult actions. Later Buddhist philosophers saw the essence of cult in the process of improving state of conscience but for mass of believers the cult was the main content of the religion. Erecting of stupas became the start point of Buddhist cult; it favoured the union of monkhood and laity.

Evgeniy Kiy (St-Petersburg). The «Doctrine of Two Nights» in Mahayana Buddhism according to the *Laṅkāvatāra-sūtra*.

Buddhist literature has numerous specific features. Among the most important ones are inclusivism of Buddhist textual activities and alternativeness of the Buddha's word (i. e. the domination of meaning above the form of verbal presentation). Since the Buddha's word determined by meaning and not by verbal form of presentation in Buddhism were developed several levels of Dharma's verbal expression. Highest stages of these levels were associated with apathetic form of expression and with «Arian silence». Besides, the Buddha's statements should be properly understood within a context consists of several components. Hence such statements are not of theoretical nature. This point leads to the possibility of methodological approach to Buddhism. In this respect «two nights doctrine» is significant. According to that doctrine «The Buddha from the night of Enlightenment till the night of the Parinirvāṇa has not uttered even a word, nor will he ever utter for not-speaking is the Buddha's speaking». In order to illustrate the doctrine the article contains a translation of corresponding portion of the *Laṅkāvatāra-sūtra* done from the Chinese version of the text by Śikṣānanda (*Da sheng ru leng ga jing*) and its analysis.

Alexey Kirichenko (Moscow). Observance of Vinaya and relations between Burmese monastic communities in the XVIIth and XVIIIth centuries.

Extensive scholarship exists on the issue of Vinaya interpretation and observance in Theravada countries. Debates about proper disciplinary practices were one of the recurrent features in the history of monastic Buddhism so sectarian division and reform movements in the *samgha* were usually considered a product thereof. This perspective probably originates both from Sinhalese commentarial texts (6th to 12th centuries) and *sāsanavaṃsa* literature of the 19th century produced in Myanmar, Sri Lanka, and Siam where complex history of local monastic communities was reduced to a permanent opposition between 'shameful' and 'shameless' monks or those who observe the Vinaya and those who don't. Yet the analysis of earlier Burmese sources reveals quite a different picture. The paper argues that before the late 18th century interpretations of Vinaya were less critical for organization of Burmese monastic communities and sectarian division in the *samgha*. Debates on canonical discipline and reform movements based on Vinaya

scripturalism assumed greater importance only in the course of gradual transformation of monastic order and development of scriptural education and new forms of textual practice. The paper surveys the changing pattern of relations between the monastic communities, conditions in which these changes occurred, and consequences they had both for *samgha* and laity.

Märt Läänemets (Tartu, Estonia). Kalyanamitras as Spiritual Guides in Early Indian Mahayana (on the Materials of the *Gandavyuha-sutra*).

In order to emphasize the universal character of the Buddha's teaching two concepts — bodhisattva and kalyanamitra — were widely applied in the Mahayana sutras in early centuries C. E. Generally the first one refers practitioner and the second one educator. In the *Gandavyuha-sutra* (GV) both are elaborated in detailed way while the topic of kalyanamitras is especially focused. Thus, the worldly (human) dimension is emphasized as the unique environment where Buddha's Dharma is actually functioning. According to the GV, kalyanamitras (who are described as belonging to the various social groups as well as the mythological beings) represent the aspect of Buddha as an educator in the human world while bodhisattvas being educated by the former represent the aspect of Buddha as the one who carries out the great task taught by himself. In GV, multitude of aspects of the theory of kalyanamitras is described and defined with special accent on the devotion in those and their instructions by the disciples who have entered the spiritual way of the Buddha and aim to become a bodhisattva.

Elena Lepekhova (Moscow). Role of Buddhist clergy in rites of exorcism during Heian period.

One of the prominent features of early Heian culture (794–1185) is the phenomenon of malicious spirits possession, and the ceremonies, connected with their exile. Two types of obsession are marked out: etiological and hysterical. The spirit possession is not mentioned in early Japanese sources in general. During late Stone Age belief in a certain impersonal force *tama*, («soul», «spirit», «charisma») have appeared. At the beginning of Heian period in the Japanese culture a cult of «alive and dead malicious spirits» was formed. «O:kagami», describing historical events IX–XI centuries, continually mentions demons and the malicious spirits which were ostensibly found an imperial palace. Spirit possession is also mentioned in all early Heian literary masterpieces. Ceremonies of exorcism were always made by Buddhist monks-exorcists *genja*. They read cleaning sutras, chanted *dharani* and made *mudras*, intended to protect from influence of malicious forces. The appearance of *genja* is connected with occurrence in VIII century of *shugendo* movement. In any ceremony of exorcism during Heian period the medium woman took part. This medium, apparently, is descending from ancient Japanese shamans. Such mediums still continue to practice contact with spirits in Japan nowadays.

Michael Orenburg (Moscow). The convergence of Shamanic practice and classic Buddhist psychotechnics in Tibetan Buddhist tradition.

Tibetan Buddhism is the synthesis of refined philosophic doctrine, drastic methods of mental transformation and popular figurative language. The examination of Buddhism as the polymorphous formation, composed of three interpenetrative levels of religious consciousness — discursive, psychopractical and mythopoetical — would help one to establish the reason of the Tibet conversion to Tantrism. Tantric Buddhism widely explores the content of the mythopoetical level as the raw material for mental

transformation. Incorporation of magic methods in conjunction with an advanced categorial language and an elaboration of the philosophical problems are the key constituents of Tibetan Buddhism expansion success. We examine the result of traditional shamanic practice and classic Buddhist outlook convergence by the example of *idam* visualization. Contemplation could be aimed at quite pragmatic human needs related to shamanism practice along with the high objectives of deliverance. Magic manipulations provide calm down effect on a furious deity and follow to *siddhi* (supernatural abilities) acquirement. Shamanic rudiments of *idam* visualization practice fall within the classic Buddhist pattern of *śamatha-vipasyana*. Redoubtable deities' incarnations expressing aggression, brutality, sexual passion turn out to be the sublimating vessels for the latent subconscious desires. Self-identification as a deity creature follows with an imperative dilution of all the forms visualized in *śūnya* to disentangle the energy fixed on thirst and to purify one's mind.

Anastasia Strelkova (Kiev). Nirvāṇa and Saṃsāra in Zen Buddhism and in philosophy of Dōgen.

The author aims to show that in Zen Buddhism saṃsāra and nirvāṇa are not two different realities, but two real sides of the same reality. Thus the reality exists only as their inseparable unity. This means that in Zen the reality is not doubled in ontological sense. That is why Dōgen states that "to think that saṃsāra is a thing to get rid of means to commit a crime against the Buddha Dharma". It is also shown that in Zen Buddhism the reality is not doubled in psychological sense as well. The reality exists as actual reality of the present moment, as our "here and now". We cannot reach anything placed outside our "here and now", because it does not exist. Here is the root of suffering and here is a key for liberation. These complex dialectical relations between saṃsāra and nirvāṇa illustrate the principle of nonduality in Zen philosophy.

Boris Zagumennov (St-Petersburg). Choice of a term (a problem of translation).

For a choice of a Buddhist term it is necessary to keep in mind following: 1) term in Sanskrit; 2) term in Tibetan; 3) translations of a term in Western texts; 4) equivalents of it in Russian translations; 5) accuracy, adequacy, single-meaning of it; 6) it's shortness, and so on. Buddhist terms can be remained without any translation. Also they can be taken from English translations or they can be translated into Russian. It is better when terminological sense corresponds to common words of our language. One of general sources of the term translated is translation of it at sounding, i. e. a literal translation. There is a great chaos in translations of a term. We think that is a necessity in creation of some international organ of Buddhist translators.

Yury Zavhorodny (Kiev). Vladimir Lesevich and his interest in Buddhism.

Vladimir Viktorovich Lesevich (1837–1905) was a renowned positivist philosopher, publicist and prominent public figure. He also took deep interest in Buddhism. This report intends to consider Lesevich's interest in Buddhism which has not yet been a subject of scholarly analysis. Four following issues will be highlighted: publication of a list of all identified works by Lesevich on Buddhism; identification of the forms of Lesevich's interest in Buddhism; outline of peculiarity of Lesevich's presentation of Buddhism in his works; analysis of the perception of Buddhism by Lesevich. The analysis of Lesevich's works on Buddhism will not only enlarge the understanding of this renowned thinker's

ideas, but will also allow to shed more light on the intellectual processes in the Russian empire in the end 19th — the beginning on the 20th century.

Far Eastern religions

Yuliya Osadcha* (Kiev). *Sin and crime in the life-as-creativity of Dazai Osamu.

In the paper on basis of "The flowers of buffoonery", "Memoirs", "The Setting Sun", "Human Lost" and "No Longer Human" novels the key concepts' — "sin", "evil" and "shame" — interpretation in the late period' creative activity of famous Japanese writer Dazai Osamu are being analyzed. In the process of author's interpretation of these socially valuable ethical concepts reveal the "points of inconsequence" and the principle differences between the socially accepted system of values (or that pretends to be such) and the individual worldview and standpoints of the Dazai's protagonist (whose word is equal to the author' word) or the author-as-protagonist, as well as his personal vision of the socially regulated laws and norms and the possibilities to coexist with a Stranger are being formulated. The author's "sin" and "shame" concepts is based on negation of the traditional Japanese "*giri* to one's name" and "*giri* to the world" virtues and, as well as "evil" concept — on negation of the Bible "strict moral commandment".

Tatyana Pang* (St.-Petersburg). *The Manchu Vision of the Underworld.

The analysis of the Manchu vision of the Underworld is based on "The Tale of the Nishan shamaness" and the trip of the shamaness there in order to return the soul of the dead boy. The Manchu Underworld is actually divided into two domains. One part belongs to the king of the dead Ilmun-han — the king of the Hell in the Buddhist religion. He lives in Fendu town where souls have to pass through judgment to reincarnation. The other part of this Underworld belongs to the Manchu divinity Omosi-mama who is giving birth to all living creatures and sends them to the world of humans. This combination of the Buddhist and shamanic visions of the Underworld is a characteristic feature of Siberian shamanism and is not found the shamanism of the other Tungus-Manchu and Siberian peoples.

Alexey Romanchuk* (Kishinev). *The "snake-keepers" in the Ancient China's mythology and the indoeuropeans.

The article suggests the interpretation of "Ba's dancer", or "Snakes-Keeper". It is a mythological character of ancient population of South-Western China. This population was mentioned by ancient Chinese chronicles as a "southern barbarians". They were ancestors of modern people Miao (Meo). The author thinks that this character, "Ba's dancer", appeared in the mythology of "southern barbarians" as a result of some ancient Indo-European migration from India to the South-Western China. Accordingly to his opinion, both Siva in the Hindu's mythology and Krishna-Garuda in the Tibetan tradition are closely related to the phenomenon of "Ba's dancer". Siva and Krishna-Garuda are two different variants of one symbol. The first is a "friend" and the second is an "enemy" of snakes. So, the "Ba's dancer" is a realization of Siva's variant. We can argue this thesis by that the hieroglyph "Ba" has the first meaning "big snake" in modern Chinese language.

Vadim Rubel (Kiev). On the technique of the Tokugava Samurai living standard determination: statement of a problem.

It is offered to base on the parity between the salaries and the prices of that time for calculation the standard of the living of the medieval Samurais instead of rather approximate calculations (the Middle Ages!) of the gross national product per capita.

Yaroslava Shekera (Kiev). Influence of Taoism on the works of Tang poet Li Po.

In the article the very existence of the poems of Li Po about "trip to the sky-dwellers" (*youxian*) in the context of development of the human's intellect and its disconnection with Nature when the sacred spirit of the ritual action gets on to the sphere of the word, has been analyzed. The main characteristics of the *youxian* poems in general has been given. The retrospective of such poems in the pre-Tang period has been also made. Besides the question of how Li Po combines the plot of *youxian* with the main ideas of Taoism such as non-efficacy *weiwuwei*, naturalness *ziran*, free and uninhibited wandering throughout the world *xiaoyaoyou*, the concept of the almighty person who lives under the principles of Tao etc. has been investigated and illustrated by some of his most famous poems ("Sitting lonely at the Jingtingstan", "Climb the Taibai mountain", "Travel to the Taishan" etc.).

Yury Shevchenko (St.-Petersburg). Some cave temples of India and China in context of spreading of cave chapels.

A time of appearance of early underground sacred places of India is an object of discussions. The researchers attribute their existence only to the Ist — IInd centuries A. D. This practice coincides with a penetration of Christianity into India. The same phenomenon occurred in China. From India Buddhist practice of underground living penetrated into China. A creation of the earliest cave temples in China began in 366 A. D. But the practice of underground living existed in China in more early traditions, for example in Taoism. There were popular ideas about entrance to the Blissful Country through caves. It possible the most ancient layers of myths in traditions of China, which were connected with ideas of the underground, influenced upon a placing of traditional dwelling of several provinces of China.

Shi Shu (St.-Petersburg). Nestorian stele of the Tang epoch in the Chinese historiography.

A stele dedicated to the outspreading of the Daqin (Byzantine) jingjiao (clear teaching) in China that was found in the Tang capital Sian between 1623 and 1625, has been acknowledged as the most important monument attesting coming of the Christianity to China. For a long time, scholars thought jingjiao to be Catholicism. First of Chinese researchers who shared in the Western studies view of this teaching as Nestorianism was Hong Jun (1839–1893).

According to the stele text, Nestorian missionary Alopen has been received in audience by emperor Tai-zong in the 9th year of Zhen-guan, i. e. in the 635. Chinese researchers suppose that Alopen, having come from the West, could get the audience in the company of delegation of some Western ambassadors and deliver his teaching to the emperor. Tang emperors had been tolerant to the Nestorianism until 845, but after repression of Wu-zong the teaching grew away.

Alexander Zelnitsky (St.-Petersburg). **“Three teachings” and the elite of the empire of China.**

The positions of Chinese elite towards “three teachings” still remain much discussing. The main difficulty consists in impossibility to define the affiliation degree of an elite representative to one of these “teachings”. All three “teachings”, though in different proportion, often were simultaneously present in the life of an elite representative. To become a scholar one should have learnt Confucian canon, which was the condition of engaging of the state position. Besides, official documents had to be composed according to Confucian norms. In the meantime, a lot of cases of Buddhism and Taoism devotion among officers are known. How this coexistence can be understood? It seems promising to see the elite life through the prism of work/leisure dichotomy. Confucianism evidently forms service room, but leaves that of self-improvement out of constant control. In turn, Buddhism and Taoism are usually understood as a basis for personal culture and often not acknowledged as the fundament of the state ideology.

Theoretical aspects of religious studies

Dmitry Akhtyrsky (Moscow). **Problem of unity and variety of religious (transpersonal) experience.**

The phenomenon of “religion” cannot be investigated “from the outside”. However this paper is polemic. A subject of polemics is the E. A. Torchinov’s statement concerning transpersonal experience’ unity (further — TPE). The intuition of TPE general basis is the base in the offered paradigm. However the intuition of the unity not is the unity itself. It is necessary to take into account an inclination of learning consciousness to reductionism. It is more correct to speak about TPE relative stage unity of human cultures — it is, probably, caused by unity of human consciousness. But this unity should not be universalized. Such universalizations approve universality, that is why *uniqueness* of human type of mind and culture. The real unity should not be substituted by unity of classification. The diverse phenomena, which have appeared similar only on external attributes, can get on the same shelf. But uniformity on any parameter is not yet the unity. The generality for essences of one kind of extreme biographic experience provides *external uniformity* TPE, but not its unity. This is the approach, which is opposite to reductionism. The difference of cultural and historical realities is caused by distinctions in TPE, initiated them to existence and on which the external image imposes “material” determinations.

Eugeny Arinin (Vladimir). **E. A. Torchinov and rethinking of religious interpretation of the being.**

Last post-soviet years were the beginning of real and radical comprehension of religion’s phenomenon in our culture. Nowadays it is necessary for society to master universal terminology of Religion Studies where the language of confessions is translated as “Meta-Theology” and “Meta-Religion”. The works of E. A. Torchinov are characterized by searching of synthesis of sociological and psychological research.

Eraterina Elbakyan (Moscow). **Religious studies and theology: common and scientific aspects.**

The author considers the objects and subjects of investigation in religious studies and theology. Such important notions as “religion” and “God” are analyzed. Much attention is also paid to rational proofs of God’s existence, different concepts of religion,

classifications of religions, structures and functions of religions. The author concludes that religious studies and theology have different objects, subjects, aims and methods of investigation.

Andrei Konstantinov (Moscow). The semantics of the sacred and religious experience.

The article contains a view on the classical hermeneutical problem of authentic understanding of the sacred writings, symbols and legends. The author reconstructs four different forms of semantization (cultural and mental attitudes of the understanding of meaning and experiencing the sense) from the viewpoint of cultural psychology. In the first one, *the conceptual semantics*, there is an isomorphic relationship between the text and its meaning. The conceptual systems model the reality. This semantics underlies the classical rationality. In *the magical semantics*, a sign can substitute for the reality. There is a "magical participation" relationship between a symbol and its meaning. This semantics underlies the "primeval" thinking, magic, dreams, the work of unconsciousness and mythological experiential forms. In *the symbolic semantics*, a sign or a text don't represent but create the reality. The symbols are archetypes and they live "in heaven" or "in our heart". This semantics underlies the Holy writings and sacred languages. In *the metaphoric semantics*, signs hint at reality. A proposition is only a metaphor; we need to forget the words in order to understand the sense. This semantics underlies religious parables, proverbs, art.

Peter Neshitov (St.-Petersburg). Revelation of the evident in religious consciousness.

The paper argues that, first, religious consciousness negatively knows the absolute as a sacral essence that breaks naive evidence of common mind. Second, religion being practical power organizing everyday life, the absolute is recognized to be the supreme good that oversteps individual interests both in particular and in sum. Third, as religious consciousness needs to have the supreme good on hand, it symbolically embodies the latter in a beautiful thing. So, religious consciousness exists by means of creative act free from any mundane determination and putting the absolute into a finite practical value. Conclusion says that the subject revealing in religious consciousness is not vague transcendental essence, but surrounding reality in its sensible and evidently perceived forms.

Nina Podoshvina (Moscow). "Objective" as display of the reality between schemes of scientific way of thinking and religious experience.

The author discusses the problem of "objective" considering variants of values of the basic terms and trying to designate "scientific thinking" as a concept, and asks the question "What is science?" In the modern history of science he allocates two directions — those of critical rationalism and optimistic (Grof, Torchinov and others). Representatives of an optimistic direction speak about an opportunity and necessity of change of a scientific modern paradigm. The author traces history of science. A science both in the USSR and in the West World appears the solving way for a person's learning what the Reality is. The author also discusses the problem of reality as that is actually. An objective reality is not dependent on the subject sphere valid. The author says that the reality is also ideal. The question remains is it possible to happen on a clue to the mystery of transpersonal experiences as the display of the objective Reality. The word "object"

that means "a thing" appears in XVIII century. The author suggests considering attitudes "person-world" not as attitudes "subject-object", but as attitudes "subject-subject".

Alexey Rakhmanin (St.-Petersburg). **Towards the interpretation of the category of "experience" in religious studies context.**

In this paper author makes an attempt to clarify some metatheoretical questions concerning the category of "experience" in religious studies context. After stating that such an inquiry is being produced with some modern tendencies in the field, i.e. realizing of its structural nature and rising of the status of methodological and theoretical researches, author turns to define the normative requirements of that interpretation. It's pointed out that according to them "experience" may be understood as "meaning" and thus be compared with the set of conceptions, formed in related spheres (such as E. Cassirer's project of "symbolical forms", K. Ajduciewicz's epistemology and philosophy of language, L. Hjelm's "glossematics" and A. Whitehead's theory of facticity). In conclusion the results of that review are illustrated by some foundations of comparative hermeneutics.

Margarita Silantieva (Moscow). **Religious foundation of culture as East-West interconnection factor.**

The article is devoted to the problem of the modern identification crises. Analyzing the main contradictions in this sphere, the author considers a question about the priority between religious and moral bases of culture. The real difference between the Eastern and Western values in moral and religious sense demonstrates deep reasons for their potential conflicts. In fact, there are three theoretical models to get peace during this "Identification War". Two of them lead to the «one-pole victory». Another one prefers transforming the both cultural model on the adopted logical foundation. If the model of European society is to be distorted or it has real opportunity to be incorporated in the global space of multinational culture? The article finds the common value fields for the East-West communication in a personal spiritual work, which is adopted in the both cultural types.

Michael Smirnov (St.Petersburg). **Socio-cultural being of religion from the philosophy of myth's point of view.**

The problem, raised in this text, is the transformation of religious institutes and practice in modern secular society corresponding to the permanent popular belief in magic. The author considers some aspects of the influence of the mythological consciousness on the social functions of religion.

Denis Solodukhin (Moscow). **S. L. Frank's meditations on cognitive potential of religious experience.**

The paper examines views of the prominent Russian philosopher S. L. Frank (1877–1950) on faith and religious experience. The issues discussed include methodological base of interpretation of faith as specific type of the "internal experience" (*Erlebnis*, *Selbsterfahrung*). Frank's idea of hierarchy of various levels of the "internal experience" is represented, and this hierarchy is headed by the religious experience. The beginnings of the new level depend on enlargement of the mental outlook, widening of the actually perceptible sphere. The rise up to higher level discovers new meaning horizons of perception of known phenomena and values. Frank's initial thesis was on the dialogue between the rational and irrational. According to this base, his understanding of the process of finding and losing faith in God, firmness of faith in a person's mind are

considered, as well as his views on the "anthropological potential" of faith (the latter is seen as a possible development and realization of full spiritual potential).

Irina Tulpe (St.-Petersburg). **Psychology of religion for philosophy of religion.**

Traditional disciplines and methodologies seem to have failed in their attempts to define religion in sociological, culturological or philosophical terms. The diversity of the given religions has caused the impossibility of recognizing of some basic element of the phenomena. As religion realizes itself in human being, it seems reasonable enough to seek this element in psychic activities, in the sphere of the unconscious of a person, in the perinatal experience. According to deep psychology and transpersonal psychology, the deepest levels of the psychophysical nature free of any social and cultural covers appear as a pure source of religion. This way the essence of religion is in the substance of the psychobiological experience and receives its external expression with natural (non-cultural) involuntary necessity. The idea of transpersonal psychology about the connection of perinatal and transpersonal experiences, which has been fixed in psychedelic sessions, makes the conception not psychological but theological one. So, psychology as a branch of the many-sided study of religion has been successful in researching the complex of problems of *how* the religion realizes itself by means of a religious person and within him. But in seeking of the natural explanation of the "metaphysical" essence of religion psychology of religion has its limitations.

Ancient and new religions

Vladimir Emelyanov (St.-Petersburg). **Mechanisms of cultural memory in mesopotamian tradition (an aspect of terminology).**

German egyptologist Jan Assman in his book "Memory of culture" touches problems of cultural memory. But in the field of assiriology there were not attempts to clear up this difficult question. Two important mechanisms of cultural memory are observed in Mesopotamian tradition. Firstly, it is a spoken translation of information. In this case may be two acts of perception. A recipient can perceive and reconstruct information passively ("memory of ear") or give a meaning to it and rework it ("memory of heart"). In result we have two kinds of man: sage (*apkallu*) and prophet (*baru*). Secondly, information can be written on a stone stela. Cultural memory is understood as gathering of memorial stones, broken in early times. Memory of stela reproduces a type of scholar-scribe (*dubsar*), who acquires his perfection through a touching to the stable spiritual principles and moral values of social life.

Alexander Kornilov (St.-Petersburg). **Mortal blow of the prostrated bull (strange behavior of Persian king Kambiz II in Egypt).**

According to Herodot, king Kambiz II on coming to Egypt killed Apis, god in flesh and blood. However, Vatican statue of Udja-Hor-resent informs that king of Persians accepted all ranks of pharaohs, the Egyptian name and dedication in the Neit mystery, making a sacrifice to the goddess who at that time was considered Supreme and trying to do everything "as it was done since olden days". According to Egyptian myths, god Set, expelled of Horus to Asia, came back to Egypt from time to time and made there the same excesses, which Kambiz II did. The king saw himself a lion, while Egyptians, as all not Iranian citizens, represented bulls, and at the same time as pharaoh Kambiz II became the bull. Collision of the king with Apis was fight of a lion with the bull or simply bullfight.

In any case, it was sacrilege for Egyptians, so they recognized the death of Kambiz II of casual wound as due result of his blasphemy.

Victoria Kryukova, Valentin Shkoda (St.-Petersburg). Turning to Zoroastrianism as ancestors' religion on the post-soviet space.

After desintegration of the Soviet Union, a collapse of the communist ideology aroused an interest in zoroastrianism. Partly it is connected with personal searches in the religious sphere. At the same time, Zoroastrianism is exploited for the political purposes, especially in the countries of former Soviet Central Asia. In both cases Zoroastrianism stands near with the "arian idea", when to be a Zoroastrian or to have Zoroastrians as ancestors means to be an "arian", or, more over, to belong to the indoeuropean world. For Russians Zoroastrianism is close to astrology, and there are some "Avestian Astrological Schools" in several cities. In this "arian" movement is important forming of a new heathen religion with its own rituals and holy places like Arkaim. As to Tajikistan and Uzbekistan, a common political reason of the attention to Zoroastrianism is striving to raise the national consciousness and to show that these are countries with ancient history and culture. So, in 2001 was held a conference on Avesta in Uzbekistan. In response to this 2006 was announced a year of arian culture in Tajikistan. For Tajiks the "arian" idea is important also as an attemption to find their own ideological model, not associated with Islam exclusively, and to be a part of the indoeuropean world.

Nikolai Tarasenko (Kiev). On the way of Ancient Egyptian theogony.

At the lines 6–7 of the BD 17 a myth of theogony — the creation of the Ennead is described. The gods are represented here as parts of the body of its creator — Atum-Re. Demiurg calls the names of his "parts of the body" and by this way the deities were come into being. However, as all the gods are the parts of their creator's body, they remain in full dependence on him, forming his suite. The conception of understanding of the gods as the parts of the Creator's body had spread widely in the funeral religion in close connection with the magic of name. It was considered that, if the deceased identifies the parts of his body with the corresponding gods, he will be provided with firm protection in the afterlife world. The reflected abstract idea of the creative power of a divine word testifies to the high level of religious culture development. Special relationships of definite obedience formed between the Creator and gods created by him, when the latter cannot do any harm to supreme god and, therefore, form his suite, closely connected to him. To define such relationships the term "biomorphic" relationships can be applied and "genealogical" relationships between the deities, which existed parallel and synchronously in the same local cosmogonical system — the Heliopolitan, were of opposite sense.

Marina Vorobjova (St.-Petersburg). Soka Gakkai and its meaning for social-political life of Japan.

The present paper is based on reflections on the Soka Gakkai organization, which has recently gained huge popularity not only in Japan, its motherland, but in other countries also. The significance of Soka Gakkai in public life of contemporary Japan will be viewed first of all through the prism of sociological data. That is the reason why a lot of attention will be paid to cultural and historical analysis of the Soka Gakkai phenomenon, but most of attention will still be paid to statistical data reflecting activities of the organization.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ
(по состоянию на 15. 02. 2006)

Алексеев-Апраксин Анатолий Михайлович (Санкт-Петербург). Канд. культурологии, зав. кафедрой культурологии ИДПИ, старший преподаватель кафедры философии культуры и культурологии философского факультета СПбГУ.

Анашина Мария Владимировна (Москва). Канд. филос. наук, млад. науч. сотрудник Института философии РАН.

Аринин Евгений Игоревич (Владимир, Архангельск). Д-р. филос. наук, зав. кафедрой философии, религиоведения и психологии Владимирского гос. университета, профессор кафедры культурологии и религиоведения Поморского гос. университета (Архангельск).

Ахтырский Дмитрий Константинович (Москва). Канд. филос. наук, преподаватель Российского гос. гуманитарного университета.

Белякова Елизавета Владимировна (Санкт-Петербург). Студентка восточного факультета СПбГУ.

Бурмистров Сергей Леонидович (Санкт-Петербург). Канд. филос. наук, ассистент кафедры современной зарубежной философии философского факультета СПбГУ.

Величенко Александр Евгеньевич (Санкт-Петербург). Д-р филос. наук, специалист в области современной индийской философии.

Вихнович Всеволод Львович (Санкт-Петербург). Преподаватель РХГА и Института иудаики.

Воробьева Марина Владимировна (Санкт-Петербург). Руководитель Центра религиоведческих исследований «Этна».

Глаголев Владимир Сергеевич (Москва). Д-р филос. наук, профессор кафедры философии МГИМО (У) МИД РФ.

Глевацкая Наталья Васильевна (Санкт-Петербург). Канд. филос. наук, докторант кафедры современной зарубежной философии философского факультета СПбГУ.

Грела Джоанна (Grela Joanna) (Краков, Польша). PhD, Institute of Religious Studies (Faculty of Philosophy) at Jagiellonian University.

Десницкая Евгения Алексеевна (Санкт-Петербург). Магистрант кафедры индоарийской филологии восточного факультета СПбГУ.

Джинджолия Беслан Иррадионович (Екатеринбург). Канд. филос. наук, доцент кафедры философии Гос. технического университета-УПИ.

Дмитриев Сергей Владимирович (Москва). Студент 4 курса философского факультета МГУ.

Емельянов Владимир Владимирович (Санкт-Петербург). Д-р. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.

Ерченков Олег Николаевич (Ижевск). Учебный мастер кафедры иностранных языков Ижевского гос. технического университета.

Завгородний Юрий Юрьевич (Киев). Канд. филос. наук, науч. сотрудник Национальной академии наук Украины.

Загуменнов Борис Иванович (Санкт-Петербург). Канд. филос. наук, редактор издательства «Карма Еше Палдрон».

Зельницкий Александр Дмитриевич (Санкт-Петербург). Аспирант кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, млад. науч. сотрудник Государственного музея истории религии.

- Канаков Дмитрий Владимирович* (Москва). Студент 4 курса отделения религиоведения философского факультета МГУ.
- Кий Евгений Александрович* (Санкт-Петербург). Аспирант и ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.
- Кириченко Алексей Евгеньевич* (Москва). Канд. ист. наук, доцент Института стран Азии и Африки при МГУ.
- Колесников Анатолий Сергеевич* (Санкт-Петербург). Д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой современной зарубежной философии философского факультета СПбГУ.
- Константинов Андрей Викторович* (Москва). Редактор Большой Российской Энциклопедии.
- Корнилов Александр Павлович* (Санкт-Петербург). Канд. филос. наук, доцент кафедры философии Университета сервиса и экономики.
- Крюкова Виктория Юрьевна* (Санкт-Петербург). Канд. ист. наук, старший науч. сотрудник Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера).
- Кулюшин Николай Дмитриевич* (Москва). Аспирант кафедры философии МГИМО (У).
- Лаек Сатьяджит (Layek Satyajit)* (Колката, Индия). М. А., Ph. D. Head of Department of Sanskrit, University of Calcutta.
- Ланда Леонид Сергеевич* (Санкт-Петербург). Студент 5 курса Института иудаики.
- Леонтьева Екатерина Валерьевна* (Санкт-Петербург). Аспирантка кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.
- Лепехова Елена Сергеевна* (Москва). Канд. филос. наук, млад. науч. сотрудник Института востоковедения РАН.

- Ляянемец Мярт (Läänemets Märt)* (Тарту, Эстония). М. А., research fellow of University of Tartu, Centre for Oriental Studies.
- Максутов Ивар Ханнуевич* (Москва). Студент отделения религиозного философского факультета МГУ.
- Меахьян Арег Хайкович* (Москва). Консультант библиотеки иностранной литературы им. Рудомино.
- Михайлюкова Наталья Николаевна* (Тула). Канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры теологии и религиоведения Тульского гос. педагогического университета.
- Нешитов Петр Юрьевич* (Санкт-Петербург). Аспирант каф. философии и религиоведения философского факультета СПбГУ.
- Оренбург Михаил Юльевич* (Москва). Студент 4 курса отделения религиоведения философского факультета МГУ.
- Осадча Юлия Владимировна* (Киев). Млад. науч. сотрудник Института литературы Национальной академии наук Украины.
- Павлюц Константин Николаевич* (Москва). Аспирант кафедры философии Московского гос. педагогического университета.
- Пан Татьяна Александровна* (Санкт-Петербург). Канд. ист. наук, старший науч. сотрудник сектора Дальнего Востока Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН.
- Пахомов Сергей Владимирович* (Санкт-Петербург). Канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.
- Подолшина Нина Владимировна* (Москва). Аспирант кафедры отечественной философии Российского гос. гуманитарного университета.

- Рахманин Алексей Юрьевич* (Санкт-Петербург). Преподаватель Русской христианской гуманитарной академии.
- Романчук Алексей Андреевич* (Кишинев). Преподаватель Университета «Высшая Антропологическая Школа».
- Рубель Вадим Анатольевич* (Киев). Д-р ист. наук, проф. кафедры истории древнего мира и средних веков Киевского Национального университета им. Т. Г. Шевченко.
- Селиванова Тамара Петровна* (Санкт-Петербург). Канд. ист. наук, доцент кафедры индоарийской филологии восточного факультета СПбГУ.
- Сердюков Юрий Михайлович* (Хабаровск). Д-р филос. наук, профессор кафедры философии Дальневосточного гос. университета путей сообщения.
- Сидорова Елена Геннадиевна* (Санкт-Петербург). Канд. культурологии, докторант кафедры современной зарубежной философии филос. факультета СПбГУ.
- Силантьева Маргарита Вениаминовна* (Москва). Д-р. филос. наук, доцент, зав. кафедрой философии Государственной академии славянской культуры.
- Смирнов Михаил Юрьевич* (Санкт-Петербург). Канд. филос. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ.
- Солодухин Денис Витальевич* (Москва). Канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московской гос. академии тонкой химической технологии.
- Сон Ин Тэ* (Санкт-Петербург). Ph D, преподаватель Санкт-Петербургского христианского университета.
- Стрелкова Анастасия Юрьевна* (Киев). Млад. науч. сотрудник Института философии НАН Украины.

- Тарасенко Николай Александрович* (Киев). Канд. ист. наук, науч. сотрудник Института востоковедения им. А. Крымского НАН Украины.
- Тульпе Ирина Александровна* (Санкт-Петербург). Канд. филос. наук, доцент каф. философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ.
- Туманян Тигран Гургенович* (Санкт-Петербург). Канд. ист. наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока, заместитель декана философского факультета СПбГУ по международным связям.
- Хижняк Ольга Семеновна* (Санкт-Петербург). Канд. филос. наук, старший науч. сотрудник Государственного музея истории религии.
- Шевченко Анастасия Сергеевна* (Санкт-Петербург). Аспирантка кафедры современной зарубежной философии философского факультета СПбГУ.
- Шевченко Юрий Юрьевич* (Санкт-Петербург). Канд. ист. наук, старший науч. сотрудник Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера).
- Шекера Ярослава Владимировна* (Киев). Ассистент Киевского нац. университета им. Т. Г. Шевченко.
- Ши Шу* (Санкт-Петербург). Аспирантка философского факультета СПбГУ.
- Шкода Валентин Германович* (Санкт-Петербург). Канд. ист. наук, старший науч. сотрудник Гос. Эрмитажа.
- Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич* (Санкт-Петербург). Канд. ист. наук, млад. науч. сотрудник С.-Петерб. филиала Института востоковедения РАН, сектор стран Южной и Юго-Восточной Азии.
- Элбакян Екатерина Сергеевна* (Москва). Д-р филос. наук, ответственный секретарь редколлегии журнала «Религиоведение», ведущий научный редактор религиоведческого цикла издательства «Энциклопедия».

Научное издание

Третьи Торчиновские чтения

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Материалы научной конференции

Редактор *С. В. Пахомов*

Обложка художника *Е. А. Соловьевой*

Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Подписано в печать 15.09.06. Формат 60×84 ¹/₁₆. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 20,7. Тираж 300 экз. Заказ **458**

Издательство Санкт-Петербургского университета.

199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, д. 11/21.

Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

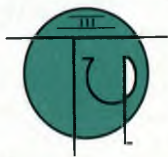
С.-Петербург, В.О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.



Евгений Алексеевич Торчинов (1956–2003) — выдающийся синолог-религиовед, буддолог, историк философии и культуры Китая. Его глубокие познания и эрудиция простирались далеко за пределы этих областей ориенталистики. С его именем связан качественно новый этап отечественных даологических исследований, ему принадлежат многочисленные переводы важных даосских и буддийских текстов, новаторские методологические разработки в теоретическом религиоведении



9 785288 040870