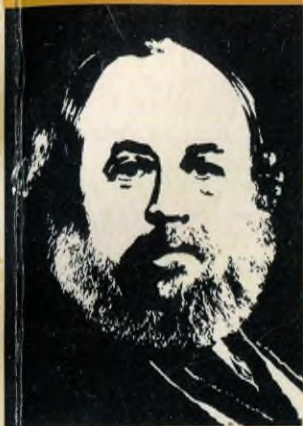


ВТОРЫЕ ТОРЧИНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ



# РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

*Материалы научной конференции*

*17–19 февраля 2005 г.*

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



**Вторые Торчиновские чтения**

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ВОСТОКОВЕДЕНИЕ**

Материалы научной конференции  
Санкт-Петербург  
17–19 февраля 2005 г.



ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
2005

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

**Вторые Торчиновские чтения.** Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. С.-Петербург, 17–19 февраля 2005 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. — 332 с.  
ISBN 5-288-03743-4

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

**ББК 86.2**

© С.В.Пахомов, состав  
и отв. ред., 2005  
© Издательство  
С.-Петербургского  
университета, 2005

ISBN 5-288-03743-4

## СОДЕРЖАНИЕ

### ВВЕДЕНИЕ

<i>Емельянов В. В.</i> Три эры: история и перспектива культурологической идеи .....	7
<i>Чебанов С. В.</i> Интерперсональные, междисциплинарные и межкультурные инварианты в тридцатилетних беседах с Е. А. Торчиновым .....	12

### ГЕБРАИСТИКА

<i>Аржанов Ю. Н.</i> Свидетельства об обучении в книге пророка Осии .....	16
<i>Вихнович В. Л.</i> К вопросу о численности еврейского населения Древней Палестины .....	21
<i>Глаголев В. С.</i> Календарь и религиозные праздники караимов .....	25
<i>Ланда Л. С.</i> Неиудейские обряды и верования в традиции горских евреев (татов) .....	30
<i>Леонтьева Е. В.</i> Иерусалимский храм и идея храма в Кумранской общине .....	33
<i>Абу Эта Сами.</i> Арабские партии в политической системе современного Израиля .....	38

### АРАБИСТИКА И ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

<i>Дзюба А. В.</i> Сакральное пространство мечети: искусство каллиграфии .....	41
<i>Емельянов В. М.</i> Черты конвергенции религии в духовной культуре Ирана .....	44
<i>Камарова Р. И.</i> К вопросу о соотношении ценностей ислама и идеалов гражданского общества .....	46
<i>Кришмарел В. Ю.</i> Арабеска: преодоление образности религиозного искусства .....	51
<i>Усеинова С. Р.</i> Дубейты в творчестве Ибн ал-Фарида: к истории жанровой формы в арабской литературе .....	55
<i>Шаповал Ю. В.</i> Проблема онтологической и социальной защищенности человека в исламе .....	60

### ИНДОЛОГИЯ

<i>Бурмистров С. Л.</i> К вопросу о концептуальных основаниях психотехники в современном индуизме .....	65
<i>Бхакти Бимал Авадхут Махарадж (Аистов Г. В.).</i> Культурософская модель «Бхагавадгиты» .....	70
<i>Васильков Я. В.</i> О развитии древнеиндийской религиозно-философской мысли в связи с некоторыми идеями Е. А. Торчинова .....	74
<i>Ватман С. В.</i> Божественное откровение в качестве основания религиозной мысли .....	78

<i>Ерченков О. Н.</i> Об интерпретации понятия праны.....	83
<i>Мазурина В. Н.</i> Два Вишну и Кумари.....	87
<i>Пахомов С. В.</i> Феномен телесности в индуистском тантризме.....	90

## БУДДОЛОГИЯ

<i>Алексеев-Апраксин А. М.</i> Взаимодействие культур: буддизм и новые мировоззренческие модели .....	96
<i>Бичев Б. А.</i> Обет Прибежища в буддизме: традиционалистский ресурс психотехники.....	100
<i>Ведров А. И.</i> Монизм махаяны в творчестве Бидии Дандарона .....	106
<i>Дюранов А. А.</i> Эволюция концепций о человеке в буддизме .....	110
<i>Завгородний Ю. Ю.</i> Тантрическая практика и любовь (по «Письмам о буддийской этике» Б. Дандарона).....	115
<i>Зорин А. В.</i> Символика культа Махакалы в «Гимне Шестирукому Защитнику».....	121
<i>Кий Е. А.</i> К вопросу о создании трактата «Чэн вэйши лунь» («Виджняпти-матрата-сиддхи-шаstra») .....	125
<i>Кириченко А. Е.</i> «Четвертая сангааяна»: полемика о монашеской дисциплине и трансформация религиозной практики в Мьянме XVIII–XIX вв. ....	129
<i>Краснодембская Н. Г.</i> Эсала перахьяра — праздник буддийский или народный?.....	134
<i>Оренбург М. Ю.</i> О некоторых аспектах психотехнических установок сотериологии постканонической Абхидхармы (по материалам «Абхидхармакоши» Васубандху).....	137
<i>Парибок А. В.</i> Отрицательная квалификация нирваны в ранних палийских текстах.....	141
<i>Селиванова Т. П.</i> Буддизм в Кашмире по данным кашмирских исторических хроник .....	146
<i>Хижняк О. С.</i> Региональные особенности буддийских ступ северо-запада Древней Индии.....	151
<i>Хомутинникова Н. В.</i> Абхисамаяланкара: структура трактата, смысл названия текста, мангала-шлока .....	157
<i>Шомахмадов С. Х.</i> Буддийская реинтерпретация царских милитарных атрибутов: чакра и ваджра в культуре Древней Индии.....	161

## ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЕ РЕЛИГИИ

<i>Березкин Р. В.</i> Представления о «подземной темнице» как часть народного религиозного сознания китайцев (на примере произведений жанра баоцзюань).....	165
<i>Зельницкий А. Д.</i> Особенности буддийских лексических заимствований в текстах цинского даосизма (на примере трактата Лю Хуаяна «Хуэй мин цзин»).....	170
<i>Кравцова М. Е.</i> Архаико-религиозные истоки института верховной власти в Китае.....	175
<i>Орлова Н. Х.</i> «Блаженство ветреной жизни» в китайской эротологической традиции .....	180
<i>Романчук А. А.</i> Происхождение даосизма и внешние культурные импульсы .....	186
<i>Рубель В. А.</i> Типология религиозно-философских воззрений Древнего Китая как продукт Чжоусского завоевания: политико-исторический аспект проблемы .....	191

<i>Шебло О. Д.</i> Оформление концепта «государство-нация» в рамках неосинтоизма XVII–XVIII вв.: феномен синкретизма государственной и религиозной сфер .....	196
---	-----

## ДРЕВНИЕ И НОВЫЕ РЕЛИГИИ

<i>Воробьева М. В.</i> Женский тип сакральности в новых индийских религиозных движениях .....	202
<i>Колотов В. Н.</i> Феномен новых религий во Вьетнаме: официальная версия в свете концепции управления конфликтом .....	207
<i>Корнилов А. П.</i> «Полнота дуат» как бытие ничто в древнеегипетской картине мира.....	212
<i>Крюкова В. Ю.</i> Зороастрийский ритуальный хлеб дрон .....	216
<i>Тарасенко Н. А.</i> Bdšt в 17-й главе «Книги мертвых»: к вопросу о магии имени в Древнем Египте .....	221

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Аринин Е. И.</i> Ценность секулярной и религиозной интерпретации человека .....	226
<i>Васильева О. А.</i> К проблеме изучения религии .....	231
<i>Иваненко А. Ю.</i> Проблемы мистического способа постижения действительности.....	235
<i>Капранов С. В.</i> Некоторые подходы к понятию «мистика».....	239
<i>Константинов А. В.</i> Психологический подход в религиоведении .....	244
<i>Нешитов П. Ю.</i> О категории «сознание» в контексте религиоведческого исследования .....	249
<i>Паптелеев А. Д.</i> Два сокровенных знания: герметизм и гностицизм .....	253
<i>Тепишинова С. О.</i> Религиозные ценности в содержании национально-регионального компонента исторического образования (на примере Республики Калмыкия).....	258
<i>Чекоданова К. К.</i> Интерпретация культовых предметов в музейном пространстве. Проблема популяризации знаний о религии.....	262

## ВОСТОК И ЗАПАД

<i>Горина И. В.</i> Восток и Запад: опыт созвучий.....	268
<i>Ишимбаева Г. Г.</i> Феномен Востока на Западе в зеркале порубежья XVIII–XIX вв. Гете и мусульманский Восток.....	274
<i>Канаков Д. В.</i> О некоторых общих философских идеях в учениях Платона и Упанишад.....	279
<i>Мехакян А. Х.</i> Тантра как способ устранения онтологической и гносеологической двойственности (Принцип coincidentia oppositorum в религиозно-философских системах Индии и Греции).....	284
<i>Осадча Ю. В.</i> Преломление христианских идей в японской литературе конца XIX — начала XX вв.....	289
<i>Середкина Е. В.</i> Анализ стратегий сравнения в современных философско-компаративистских исследованиях.....	294
<i>Силантьева М. В.</i> Методологические аспекты соотношения понятий «Восток» и «Запад» в русской религиозной философии (Н. Бердяев) .....	299

Сираи Н. Традиционная пищевая символика жизненного цикла у русских и японцев: сравнительный аспект.....	303
свящ. Струговицков Е. В. Гипотеза о «связи» Дзогчена и гностицизма.....	307
Уваров М. С. Время и вечность сердца (о символике сердца в буддизме, христианстве и светской культуре).....	312 ✓
Шевченко А. С. Своеобразие философского учения Дж. Кришнамурти.....	319
Сведения об авторах.....	324

## Введение

В. В. Емельянов

### ТРИ ЭРЫ: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВА КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ИДЕИ

В истории человечества много раз появлялась идея о трех этапах развития цивилизации. Философы, культурологи, психологи замечали, что вся жизнь цивилизованного человечества укладывается в три больших эры, каждая из которых характеризуется своими особенностями хозяйствования, социальных отношений, передачи информации и религиозного сознания.

Впервые идею трех эр в ясной и отчетливой форме выдвинул Дж. Вико в работе «Основания новой науки об общей природе наций» (1725). Согласно его взглядам, восходящим к Диодору Сицилийскому (которые он, однако, приписывает древним египтянам), историческое развитие человечества прошло три этапа — век богов, век героев и век людей. Век богов характеризуется правлением общинных старейшин, немым языком жестов (Вико называет их иероглифами), появлением представлений о богах. Век героев — время разделения людей на аристократию и плебеев, возникновения звучащего символического языка и разделения религий на единобожие (только у евреев) и многобожие (у всех остальных). Поскольку единобожие распространяется по всем народам, появляется понимание того, что все люди равны перед Богом. Исчезает деление на избранных и плебеев и человечество переходит в век людей. Век людей — эпоха равенства всех народов перед Богом и перед законом, век просвещенной монархии, прозаического языка и рационального познания природы. Согласно Вико, три названных им этапа могут повторяться в истории один за другим, и после века людей человечество может ожидать новый век богов<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М., Киев, 1994. С. 377–434.

Схема Вико через столетие воспроизводится в «Лекциях по философии истории» Г. Ф. В. Гегеля. Гегель говорит, что история человечества есть «прогресс в сознании свободы». Двигателем развития материи у него является Мировой Дух, вышедший из самого себя и совершающий остановки в различных обществах. Исходя из этого принципиального положения, Гегель схематически намечает три больших этапа в достижении свободы: «Восток знал и по настоящее время знает, что только один свободен; греческий и римский мир знал, что свободны только некоторые; германский мир знает, что свободны все». Восточный этап соответствует веку богов Вико, античный этап полностью совпадает с веком героев (свободны некоторые, т. е. только аристократы-рабовладельцы), равенство всех перед законом в Прусской империи эквивалентно рассуждениям Вико о веке людей как эпохе просвещенной монархии, несущей ответственность за судьбы подданных перед самим Богом. Однако, воспроизводя схему Вико, Гегель отказывается считать указанные три эпохи повторяющимися, настаивая на их уникальном характере<sup>2</sup>.

Еще через полстолетия идея трех эр появляется в трудах основателя позитивистской философии О. Конта. Согласно его мнению, человечество прошло в своем развитии три этапа: детство (теологическая эра), юность (метафизическая эра), зрелость (позитивная, или научная эра). На первом этапе базисом культуры была религия, и все в мире трактовалось как результат действия сверхъестественных сил. На втором этапе сверхъестественные силы были заменены метафизическими «сущностями» — философскими абстракциями, которые считались определяющими все наблюдаемые людьми явления. На третьем этапе главное место в культуре стала занимать наука, добывающая практически полезные, обоснованные и точные знания, которые позволяют рационально обустроить общественную жизнь<sup>3</sup>.

Несколько позднее Конта, в 80-х годах XIX в., идею трех эр весьма оригинально обосновал российский востоковед и культуролог Л. И. Мечников в работе «Цивилизация и великие исторические реки». С его точки зрения, основные этапы в развитии цивилизации

можно сопоставить с этапами освоения человеком водного пространства Земли. История, по Мечникову, делится на речную, морскую и океаническую. Речной период истории человечества охватывает четыре великие цивилизации древности — Египет, Месопотамию, Индию и Китай, возникшие в бассейнах великих рек. В социальном плане это период подневольных объединений, характерных для обществ, основанных на рабстве, принуждении и на подчинении всех одному лицу, являющемуся символом космического фатализма и обожествляемой силы. Морской период охватывает двадцать пять веков, с основания Карфагена до Карла Великого. В социальном плане это период подчиненных группировок и союзов, характеризующийся преобладанием олигархических и феодальных федераций, интенсивной борьбой между классами, развитием крепостничества и подневольного труда. Океанический период начинается открытием Америки и продолжается по сию пору. Для этого периода в жизни человечества характерны свободные объединения на основе принципов Свободы, Равенства и Братства<sup>4</sup>.

XX век дал принципиально новый подход к идее трех эр. К. Г. Юнг и его последовательница Э. Хоувелл выдвинули гипотезу о трех астрологических эрах (зонах). Согласно этой гипотезе, психика человечества эволюционирует синхронно со сменой эпох, названных в честь созвездий Зодиака, в которых находится точка весеннего равноденствия. Каждое созвездие по очереди «принимает» точку весеннего равноденствия и дает свое имя соответствующей эпохе, а каждая эпоха совпадает с религиозными мифами, чьи символы точно отражают ее природу на уровне коллективного бессознательного. Стояние точки весеннего равноденствия вблизи одного зодиакального созвездия называется астрологической эпохой, которая длится примерно 2300 лет. Юнг и Хоувелл выделяют в истории цивилизации три таких эпохи: эру Тельца (4000–1800 гг.), эру Овна (1800–7 гг. до н. э.) и эру Рыб (10 г. до н. э. — 1800 г. н. э.). В эру Тельца первоочередными задачами человечества были действия и качества, заключенные в образе Быка: оседлость, возделывание полей, выращивание домашнего скота, потенциальная способность к увеличению числа детей и вещей в хозяйстве. Именно на это время приходится распространение бычьего культа по всем странам ци-

<sup>2</sup> Гегель Г. Ф. В. Философия истории. М., 1995. С. 411.

<sup>3</sup> Кармин А. С. Основы культурологии. Морфология культуры. СПб., 1997. С. 363.

<sup>4</sup> Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1995. С. 270, 337–339.

визованного мира (Месопотамия, Египет, Крит, Малая Азия, Финикия). В эру Овна принципиально важными качествами человека становятся его готовность отстаивать свое «Я» в борьбе с соперниками, волевое и властное начало, но вместе с тем — и готовность принести себя в жертву во имя общего дела. В это время появляется идея Единого Невидимого Господа как Самости, служащей идеалом для индивида. Наиболее распространенным символом становится баран или герой, убивающий быка (символ предыдущей эпохи). В эру Рыб главными устремлениями человечества становятся обретение внутреннего мира и погружение в него, надличностная любовь и милосердие, бескорыстное служение людям и благоговейное молчание при соприкосновении со священным. Рыба — один из главных символов первоначального христианства<sup>5</sup>.

Конец двадцатого столетия подарил нам ту же идею в интерпретации литературоведа. Российский индолог Я. В. Васильков различает в тексте эпоса «Махабхарата» материал трех различных исторических слоев: архаического, героического и религиозно-дидактического. Архаический эпос характеризуется тем, что он очень сильно вовлечен в традиционную систему мифов и ритуалов. Герои архаического эпоса — божественного происхождения; они как бы повторяют на земле те действия, которые их отцы-боги совершили при сотворении мира. Общий взгляд на мир архаического эпоса проникнут оптимизмом. Классический, или героический эпос имеет дело с героем, который восстает против воли богов. Мироззрение классической героики характеризуется крушением архаических патриархальных ценностей и глубоким пессимизмом и фатализмом, верой во всемогущество безличной и непостижимой Судьбы. Поздний, или религиозно-дидактический пласт эпоса, характеризуется соответствием идей повествования религиозной догматике или религиозно-философским представлениям «осевого времени»<sup>6</sup>.

Последней по времени идеей трех эр является высказанная автором этого доклада идея о трех ценностных системах в истории Древнего Востока. Согласно нашим разысканиям, в истории культуры Древнего Востока можно выделить три ценностные системы,

<sup>5</sup> Хоувелл Э. Письма астролога. Юнговский синхронизм в астрологических знаках и эпохах. М., 1994. С. 137–216.

<sup>6</sup> Васильков Я. В. Древнеиндийский эпос «Махабхарата»: историко-типологическое исследование. Автореферат дисс. ... д. ф. н. СПб., 2003. С. 15–17.

возникшие в результате взаимоотношений между этносом и территорией его обитания:

I. Стадия антрополокального единства (по средней хронологии XXX–XVIII вв. до н. э.). Земледелие и скотоводство, война. Ареал и этнос тождественны, минимум контактов с другими этносами, представление о своем городе и храме как о вместилище всех ценностей мира. Установка на приращение имущества к собственному телу с целью обеспечить своему роду вечную жизнь. Понятие «священная территория», сакральный и несакральный мир. Представление о богах ареала, богах рода, богах-героях и личных богах людей. Астральная направленность религии. Ценностную систему этого времени можно назвать космоцентризмом (где космос — и община, и звездное небо над территорией ее проживания).

II. Стадия межэтнической интеграции по границам ареала (XVII–VIII вв. до н. э.). Земледелие, ремесло, торговля, война. Этнос выходит за границы священной территории. Понятие «народ». Война с ближними землями по морским и сухопутным границам. Такая же торговля. Установка на подчинение себе ближайших соседей и их богов с целью прославления своей воли. Представление сперва о верховном боге, потом о Едином Боге-повелителе народа. Зачатки религиозно-этической мысли. Ценностная система эгоцентризма (где эго — индивидуальная воля, диктующая свои условия пространству).

III. Стадия межэтнической интеграции по границам цивилизаций (VII–IV вв. до н. э.). Ремесло, война, земледелие. Этнос устремляется за все известные ему границы, в область неведомых пространств с целью не только покорить их, но и поселиться там. Появление первых представлений о мире и желание господства над миром. Становление культуры нового типа (эллинистический синкретизм). Представление о Едином Боге-повелителе мира. Сотериологические религии. Подготовка ценностной системы теоцентризма<sup>7</sup>.

Таким образом, мы видим, что идея трех эр является весьма распространенной при описании эволюции человеческого общества и культуры. Идея трех эр пытается охарактеризовать смену ценностных систем, основанную на изменениях в структуре социальной

<sup>7</sup> Емельянов В. В. Культура Древнего Востока (методологические аспекты изучения) // Мысль, №2 (1998). С. 170–173.

психологии. В свою очередь, структура социальной психологии находится в зависимости как от геоэкологических процессов, так и от макропроцессов, происходящих в Солнечной системе.

С. В. Чебанов

### ИНТЕРПЕРСОНАЛЬНЫЕ, ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНЫЕ И ИНТЕРКУЛЬТУРНЫЕ ИНВАРИАНТЫ В ТРИДЦАТИЛЕТНИХ БЕСЕДАХ С Е. А. ТОРЧИНОВЫМ

Одним из фрагментов многомерной сети неформальной интеллектуальной жизни города на Неве начала 1970-х гг. была небольшая группа молодых людей (сложившаяся около 1972 г.), обсуждавших проблемы, лежавшие на пересечении естествознания, философии и религии. В сферу ее интересов попадали как западные, так и восточные философские и религиозные сюжеты.

Ядро этой группы составляли: студенты физического факультета Университета В. И. Алексахин (ныне работающий в области PR), А. В. Жерздев (ныне предприниматель) и А. В. Парибок (ныне преподаватель философского факультета), а также знакомый с А. В. Парибком со времени обучения в школе № 239 автор этих строк, учившийся тогда на биолого-почвенном факультете.

Участвовать в работе этой группы стал и Евгений Алексеевич Торчинов, введенный в нее А. В. Парибком вскоре после того, как Е. А. приехал учиться в Университет. Тогда, в первые годы нашего общения, Е. А. был худощавым молодым человеком, безбородым и безусым.

Деятельность этой группы заключалась в несистематических домашних обсуждениях широкого круга естественнонаучных, философских и религиозных проблем, чтении друг другу отдельных лекций или их циклов по вопросам, относящимся к специальности каждого. На собраниях читали и обсуждали «Бхагавадгиту» и Веды, Библию и «Дао дэ цзин», Гегеля и Л. С. Берга. С возникновением Семинара по теоретической биологии (ныне — Семинара по биогерменевтике<sup>1</sup>) перечисленные лица с той или иной частотой также

<sup>1</sup> О деятельности семинара см.: Чебанов С. В. 1) История одного семинара // Пчела, №12 (СПб., 1998). С. 33–38 (внимание уделено общественным аспектам

участвовали в его работе. Помимо упомянутых лиц, в таких обсуждениях время от времени принимало участие довольно большое число самых разнообразных людей — друзей, подруг и знакомых основных участников, их соучеников, иногда — научных руководителей и т. д.<sup>2</sup>

Так или иначе, это была форма интенсивного общения нечетко очерченного круга приятелей<sup>3</sup>. Именно такой приятельский характер носили мои отношения с Е. А. При этом в 1970-е это были отношения близких приятелей, в 1980-е мы отделились (отчасти из-за глубокого погружения в свои профессиональные и семейные дела, отчасти — из-за переезда Е. А. с Петроградской стороны на Пороховые), а в 1990-е вновь произошло сближение в связи с работой, о которой речь пойдет далее.

Говоря о деятельности этого приятельского круга, надо отметить несколько обстоятельств.

Во-первых, входящие в него лица придерживались очень разных мировоззрений и вероисповеданий, причем в процессе взаимного общения шел напряженный процесс поиска религиозной и этнической идентичности<sup>4</sup>. При этом внутри этого круга никогда не возникало каких-либо внешних религиозных или национальных конфликтов<sup>5</sup> (что не исключало возникновения связанных с этой областью внутриличностных кризисов). Это было возможным бла-

---

работы семинара); 2) Семинар по биогерменевтике Санкт-Петербургского союза ученых. Историческая справка // Золотая: Опыт постижения семантики. Вильнюс: AV VLANI, 2000. С. 79–96 (более подробное рассмотрение содержания работы семинара).

<sup>2</sup> Например, с середины 1970-х гг. работавшие в то время в Областном Совете молодых ученых А. В. Гнетов, А. Н. Ветош, А. Ю. Сунгуров.

<sup>3</sup> Приятельские отношения предполагают наличие личных симпатий у людей, занимающихся одним делом (сослуживцев, соучеников, членов одного клуба, профессионального круга и т. д.), что не предполагает как внимания ко всем сторонам личности приятеля, так и выходящего за пределы этикетного внимания к его близким. Этим приятельские отношения отличаются от дружеских, которые основаны на принятии в полном объеме как друга, так и его близких.

<sup>4</sup> Наиболее ярко это видно на примерах И. С. Дворкина (которого, кстати, в описанный круг также ввел А. В. Парибок), ставшего правоверным иудеем и основателем Петербургского еврейского университета, или отца Сергия (Овсянникова), учившегося на физическом факультете, закончившего Православную Духовную семинарию и ныне служащего в Голландии. (См. о нем: Рассказова И. Отец Сергий: неволя над духом не властна // Аргументы и факты, №10 (2005). С. 21).

<sup>5</sup> Более того, в этом кругу был определенный опыт встречи религиозных праздников представителями разных вероисповеданий.



годаря толерантности, в том числе и толерантности Е. А., а также его исключительной доброжелательности.

Во-вторых, обстоятельства того времени не предполагали откровенного обсуждения своих профессиональных взглядов (причем это было особенно важно для тех, кто рассчитывал на профессиональный рост). Лишь по усердию академических занятий можно было иногда сделать заключение о не об одном только познавательном интересе исследователя к объекту своих изысканий. Это относилось и к Е. А. При этом надо заметить, что такое положение дел имело (в отличие от современного положения дел) и положительные стороны, а именно, не позволяло подменять основательность профессионального исследования энтузиазмом верующего (часто неопита).

В-третьих, надежды на серьезность разработки очерченной проблематики существуют только в случае высокопрофессионального освоения всего относящегося к обсуждаемой области — т. е. к естествознанию, философии и религии в их западном и восточном понимании — материала (что стало в 1970–1980-е годы особенно очевидным на фоне ставших доступными работ Л. Н. Гумилева и В. В. Налимова). В этом контексте вполне понятны интенсивные целенаправленные занятия как различными востоковедческими дисциплинами, так и европейской философией и психологией<sup>6</sup>. В итоге Е. А. вместе с А. В. Парибком и А. А. Терентьевым оказались готовыми к проведению уникальных междисциплинарных — и межкультурных! — исследований.

В-четвертых, все представители этого круга оказывались перед весьма нетривиальной задачей выбора пути профессионального и должностного роста, что в принципе невозможно без согласия на те или иные компромиссы. При решении этой задачи путь Е. А. оказался наиболее успешным.

Последнее обстоятельство стало особенно важным в 1990-е гг. когда Е. А. организовал на философском факультете СПбГУ кафедру философии и культурологии Востока. Кафедра стала местом встречи и профессионального общения самых разных людей, представляющих разные профессии, социальные статусы, культуры,

поколения и т. д. При этом некоторые из них смогли получить на кафедре и формальный статус. Совершенно очевидно, что это стало возможным, в том числе, и благодаря мастерству общения и исключительной доброжелательности Е. А.

Как представляется, особое значение (в особенности в обсуждаемом контексте соотнесения разных позиций; именно эта работа оживила наши отношения) в деятельности Е. А. в 1990-е гг. имел проходивший на кафедре междисциплинарный семинар по трансперсональным состояниям, результаты работы которого нашли отражение в книге Е. А. «Религии мира: опыт запредельного» (1997). Этот семинар не только собрал уникальный состав участников (многие из которых уникальны сами по себе), но и наметил практически необъятную программу исследований, которая неожиданным образом ставит как наиболее насущные экзистенциальные вопросы, так и дает новые повороты, казалось бы, вечных проблем. При этом следует особо подчеркнуть, что данная проблематика имеет практически неограниченные горизонты для дальнейшей ее разработки.

В заключении необходимо отметить одну исключительно редко встречающуюся среди ученых черту Е. А. — способность сочетать профессиональное знание множества деталей и подробностей с сохранением ясного мировоззренческого различия общих планов и ориентиров, которая делала интересным обсуждение с ним практически любых проблем.

---

<sup>6</sup> В частности, в связи с этим Е. А. оказывается одним из немногих исследователей, готовых к обсуждению психолого-типологических особенностей деятельности в самых разных областях.

Ю. Н. Аржанов

## СВИДЕТЕЛЬСТВА ОБ ОБУЧЕНИИ В КНИГЕ ПРОРОКА ОСИИ

Мы располагаем чрезвычайно скудными свидетельствами о том, каким было обучение в Древнем Израиле. Первое эксплицитное указание на школу для детей и на практику платного обучения мы находим в книге Иисуса сына Сирахова (51:23, первая четверть II в. до н.э.). На историю Древнего Израиля мы можем пытаться спроецировать, во-первых, более поздние свидетельства об образовании у Филона Александрийского и в раввинистических сочинениях, а во-вторых, сведения о школах, которые содержатся в текстах соседних с Израилем культур (прежде всего египетской)<sup>1</sup>. Косвенным указанием на существование школ при царском дворе в Иерусалиме времени царства служит для многих исследователей<sup>2</sup> также так называемая литература премудрости.

Текст Еврейской Библии предлагает нам чрезвычайно мало прямых свидетельств об обучении, а те, что могут рассматриваться в этом качестве, недостаточно ясны. Возможное указание на начальное обучение детей письму содержится в Ис. 28:9–13. В Ис. 50:4 говорится прямо об «учащихся» (евр. *limmuddim*), которые должны слушать наставника (отрывок отражает ситуацию в еврейской диаспоре в Вавилонии в VI–V вв. до н.э.). А в книге Второзаконие (прежде всего в ее поздних частях, которые относят к периоду плена) очевидным образом выражен идеал обучения всего израильского общества (ср. 4:9; 6:20 и др.).

Помимо указаний на обучение, в Еврейской Библии мы находим различные указания на знание и его передачу, которые могут также служить косвенными свидетельствами об обучении. Одним

из чрезвычайно интересных в этом отношении текстов служит книга пророка Осии. В своем первоначальном виде она была составлена во второй половине VIII в. до н.э.<sup>3</sup> в Северном царстве Израиле, и, несмотря на позднейшую переработку, дает нам представление о достаточно раннем этапе существования израильского общества.

Понятие «знания» (прежде всего евр. глагол *ud'* в разных формах) выступает в книге одним из ключевых мотивов. Он представлен в ней несколько отличным образом в первых главах и во втором разделе, начиная с 4 главы. В начальных главах (1–3) отношения Бога и израильского народа представляются в образе брака между мужчиной и его неверной женой. Мужчина (Бог) отвергает жену (израильский народ), но затем обещает восстановить их «брачные» отношения (2:21–22[19–20]):

И обручу тебя с Собой навек.

И обручу тебя с Собой в праведности и справедливости и в милости и милосердии.

И обручу тебя с Собой в истине. И ты познаешь (*ud'*) ЙХВХ.

Соединение мотивов знания и брака мы находим также в 11:4, а о «незнании» Бога как о блюде говорится в 5:4. В этих примерах «знание» рассматривается прежде всего как отношение к объекту (этот смысл чрезвычайно важен для понимания особенностей представления о знании в целом для Еврейской Библии). Однако начиная с 4 гл. о «знании» говорится уже в иных терминах:

Суд у ЙХВХ с жителями страны,

Ибо нет истины, нет милости и нет знания Бога (*da'at 'ēlohim*) на земле (4:1).

Последнее выражение появляется в книге еще один раз в 6:6, где Бог провозглашает:

Ибо милость приятна Мне, а не жертва,

И знание Бога (*da'at 'ēlohim*), а не всеожожение.

Кроме того, существительное «знание» один раз используется в тексте с определенным артиклем в 4:6:

Мой народ погибнет за недостаток знания (*hadda'at*).

Ибо ты отверг знание (*hadda'at*), а Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною.

Таким образом, Бог обвиняет народ в различных преступлениях, самым тяжелым из которых выступает то, что он лишен «знания». О «знании Бога» говорится также в 13:4, а в 6:3 и 8:2 приводится плач народа с просьбой «знать» Бога.

<sup>1</sup> См.: *Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence.* Doubleday, 1998. P. 22 f.

<sup>2</sup> Ср.: *Whybray R. The Intellectual Tradition in the Old Testament.* Berlin: De Gruyter, 1974. P. 70 ff.

<sup>3</sup> Ср.: *Wolff H. W. Dodekapropheten I: Hosea.* [BKAT, B. XIV/1.] 4 Auflage. Neukirchen, 1990. S. xi–xii.

Приведенные примеры показывают, что понятие «знания», во-первых, служит лейтмотивом всей книги, и во-вторых, оно выступает здесь уже не просто синонимом межличностных отношений, как это было характерно для примеров, приведенных вначале. Э. Бауман<sup>4</sup> предложил видеть эти выражения также в свете начальных глав книги, предположив, что обвинения пророка по сути указывают не на недостаток какой-то информации, но на недостаточное «внимание» народа к своему Богу.

Однако позднейшие исследователи согласились с выводами Баумана только отчасти. Г.-В. Вольф в статье 1953 г.<sup>5</sup> впервые высказал предположение, что «знание Бога» в 4:1 не просто выступает синонимом общей религиозности людей, но включает в себе вполне конкретные «знания», намек на которые содержится, как он полагал<sup>6</sup>, в 4:6, где понятие «знание» может быть уточнено с помощью других понятий, «параллельных» ему:

Мой народ погибнет за недостаток знания.

Ибо ты отверг знание, а Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною.

Ты забыл учение Бога твоего, потому и Я забуду детей твоих.

Начала второй и третьей строк могут быть сопоставлены друг с другом: «ты отверг знание (da'at)» — «ты забыл учение (tōrah) Бога твоего». А во второй строке в синонимических отношениях находятся «знание» и форма глагола khp, который образован от kohen «священник», т. е. «выполнять функции священника». Таким образом, в этой фразе соотносятся между собой представления о 1) знании, 2) обучении и 3) обязанностях священников.

В книге Осии мы находим еще ряд примеров сочетания этих трех представлений. Выше уже цитировался 6:6, где «знание» соотносится или противопоставляется жертвоприношениям (которые находились в ведении священников). А в начале 8 главы (8:1–2) «знание» выступает в одном ряду с «учением» (tōrah) и с «договором» (berit):

К устам шофар! Как орел — на дом ЙХВХ!

Ибо они нарушили договор Мой и извратили учение Мое.

Ко Мне они зывают: «Бог наш! Мы познали Тебя!»

<sup>4</sup> Baumann E. עֵדֹת וְשֵׁמוֹת וְשֵׁמוֹת וְשֵׁמוֹת // Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 28 (1908). S. 22–41, 110–143. См. также: Botterweck G. J. „Gott erkennen“ im Sprachgebrauch des Alten Testaments. Bonn, 1951. S. 61.

<sup>5</sup> Wolff H. W. „Wissen um Gott“ bei Hosea als Urform von Theologie // Evangelische Theologie, 12 (1952/53). S. 533–554.

<sup>6</sup> Wolff H. W. Op. cit. S. 537.

В этой связи «знания» с обязанностями священников можно увидеть указания на специальные знания священников<sup>7</sup>, однако в контексте всей книги этот момент оказывается несущественным. «Знание» как tōrah у Осии мы скорее должны соотносить с прямым этимологическим значением этого существительного, которое образовано от глагола uḥ «учить, наставлять» — т. е. «учение». Пророк обвиняет израильский народ в отсутствии знания, которое предполагает обучение, находящееся в ведении священников.

В книге нигде прямо не говорится о том, что составляет предмет этого обучения. В определении этого может помочь анализ тех понятий, которые противопоставлены глаголу «знать» и существительному «учение». В 4:6 говорится:

Ибо ты отверг знание, а Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною.

Ты забыл учение Бога твоего, потому и Я забуду детей твоих.

Противоположностью «знания» здесь выступает не просто отсутствие каких-то сведений, но их «забвение»<sup>8</sup>. Глагол «забывать» (škh) еще несколько раз появляется в книге, например, в 13:4–6:

Я ЙХВХ, Бог твой от земли Египетской.

Богов чужих ты не должен знать, и [у тебя] нет другого спасителя, кроме Меня.

Я познал [или «избрал»] тебя в пустыне, в земле сухой.

Я пас их, и они были сыты. Насытились и превознеслось их сердце.

Поэтому они забыли Меня.

В этом отрывке понятие «забвения» связано с определенными историческими событиями — исходом из Египта и странствиями по пустыне (ср. 2:16[14] и 9:10). Отсутствие знания здесь тождественно забвению этих событий в народной памяти. К странствиям по пустыне добавляется еще ряд событий предшествующей истории:

Забыл Израиль создателя своего и построил дворцы,

Иуда увеличил количество укрепленных городов... (8:14).

Это аллюзия на вхождение израильского народа на территорию Ханаана. Кроме того, в книге несколько раз упоминается египетское рабство (2:17[15]; 11:2; 12:9, 13; 13:4). А в 13:10–11 говорится об израильских судьях и царях. Таким образом, народ обвиняется в том, что он «не помнит» своей собственной истории, и это одна из составляющих его «незнания».

<sup>7</sup> Как умение «отличать чистое от нечистого», см.: Лев. 10:10–11, Иез. 22:26; 44:23. Ср.: Begrich J. Die priesterliche Tora. ZAWB 66 (1936). S. 63 f.

<sup>8</sup> См.: Reiss W. „Gott nicht kennen“ im Alten Testament // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 58 (1940/1941). S. 79–80.

Другую составляющую мы обнаруживаем в 4:1–2, где об отступлении «знания» говорится в следующем контексте:

Нет истины, нет милости и нет знания Бога на земле.

Клятвопреступление и обман, убийство, воровство, прелюбодеяние  
преизобилуют. Кровь следует за кровью.

Этот текст очевидно может быть сопоставлен с Декалогом, где налагается запрет на произнесение ложной клятвы (ср. Исх. 20:16; Втор. 5:20), убийство (Исх. 20:13; Втор. 5:17), кражу (Исх. 20:15; Втор. 5:19) и прелюбодеяние (Исх. 20:14; Втор. 5:18). Кроме того, в 13:4 приводится формула, которая прямо перекликается с началом Декалога:

Я ЙХВХ, Бог твой от земли Египетской.

Богов чужих ты не должен знать...

И в добавление к этому, в книге Осии, как уже говорилось, понятия «учение» и «знание» нередко выступают в одной связке с понятием «договора» (*berit*), ср. 6:7 и 8:1. Это позволяет сказать, что книга проявляет знакомство с неким собранием законов, которое еще не получило того четкого оформления, что мы находим в двух вариантах Декалога в Исх. 20 и Втор. 5, но которое может быть рассмотрено как своего рода «прото-Декалог»<sup>9</sup>.

«Знание», которым должен обладать народ (и которого он лишен), это, с одной стороны, нравственные законы, а с другой стороны, исторические предания. Это «знание» служит для автора книги синонимом «учения», т. е. предполагает обучение, которое возлагается на священников. О большем в контексте только книги пророка Осии мы говорить не можем. Ряд исследователей<sup>10</sup> предполагает, что мы вправе спроецировать указания на обучения народа священниками и левитами во время крупных праздников, которые мы находим во Втор. 31 и Неем. 8, но прямых указаний на это в книге Осии мы не обнаруживаем. При этом мы видим в ней все основные составляющие позднейшего представления об обучении: ведущая роль священников, соединение исторических преданий и нравственных законов. Но главное, что в этом, одном из самых ранних в составе Еврейской Библии текстов, мы уже находим тот идеал учения, который превращает процесс учения в залог самого существования Израиля как народа и в основу жизни каждого члена израильского общества.

## К ВОПРОСУ О ЧИСЛЕННОСТИ ЕВРЕЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ПАЛЕСТИНЫ

Вопросы демографии в древних обществах являются, как правило, весьма сложными, главным образом, ввиду отсутствия надежных источников. В полной мере это относится и к населению Древней Палестины. Здесь не слишком может помочь обсуждение цифр, приводимых в самой Библии, которая явно не может служить демографическим справочником. Естественно вызывают сомнения цифры, содержащиеся в трудах Иосифа Флавия. Он, например, сообщает, что в праздник Песах в Иерусалим приходило около трех миллионов паломников, во время осады Иерусалима погибло один миллион сто тысяч человек, а в маленькой Галилее проживало более трех миллионов человек. Как справедливо полагает В. Чериковер, эти цифры по своей нереальности весьма похожи на сообщение Геродота о том, что армия Ксеркса насчитывала два с половиной миллиона человек, а вместе с обозными службами достигала примерно пяти миллионов.

Тем не менее, некоторые ученые, согласно Чериковеру, считали, что период примерно со II в. до н. э. до начала I в. н. э. население Палестины было довольно многочисленным. Например, по мнению Ж. Жюстера, оно составляло 7 млн. Явно более реалистична оценка А. Харнака — 700 тыс. На основе сравнительной оценки населения Палестины в период Британского мандата Дж. Маккоун полагает, что общее население Палестины в тот период не превышало одного миллиона<sup>1</sup>. Примерно к таким же выводам пришел в результате расчетов, исходя из возможностей местного производства и потребления зерна, М. Броши — 1 150 000. чел. В исследовании Дж. Хамеля приводятся еще более скромные цифры. В целом, по его мнению, количество евреев и неевреев было равным и составляло примерно по полмиллиона человек<sup>2</sup>.

Однако представляется, что можно подойти к оценке численности приверженцев иудаизма в Палестине в древние времена ис-

<sup>1</sup> Tcherikover V. Hellenistic Civilisation and the Jews. Philadelphia, 1961. P. 504–505.

<sup>2</sup> Hamel G. Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C. E. // Near Eastern Studies. № 23. University of California Press. Berkely, Los Angeles, Oxford, 1989. P. 139, 140.

<sup>9</sup> Ср. Wolff H. W. Op. cit. S. 544.

<sup>10</sup> Daniels D. R. Hosea and Salvation History. [BZAW, 191]. Berlin; New York, 1990. P. 112–114.

ходя из количества жертвоприношений, указанных в самой Библии. Поскольку технологические процессы производства продовольствия в сельскохозяйственных регионах Востока вплоть до Нового времени развивались крайне медленно, то и численность населения, определяемого этими факторами, также менялась незначительно.

Во Второй книге Паралипоменон (7:8) сообщается, что по случаю освящения Храма царь Соломон принес в жертву 22 000 волов и 120 000 овец.

В той же книге (гл. 35) сообщается о праздновании Великой Пасхи, которое совершил иудейский царь Иосия по случаю обновления Храма. Тогда царь пожертвовал в дар «сынам народа» из мелкого скота — 30 000, волов 3 000. Князья дали 2 600 мелкого скота и 300 волов, а начальники левитов — 5 000 овец и 500 волов. Итого общая жертва составила 3 800 волов и 37 600 овец и другого мелкого скота. Указано также, что «священные жертвы сварили в котлах, горшках и кастрюлях и поспешно раздали всему народу» (стих 13). Праздник, как положено, длился в течение семи дней. Естественно, что речь здесь идет о народе Иудейского царства в правление царя Иосии (639–609 гг. до н.э.), т.е. незадолго до его падения.

Поскольку в источниках по экономике Древнего Востока не удалось найти характеристик мелкого и крупного рогатого скота, разводимого в Передней Азии в древние времена, то приходится обратиться к современным показателям. При этом можно обоснованно полагать, что даже самые низкие современные показатели могут быть выше древневосточных.

Однако и сегодня даже высоко продуктивные породы овец по живому весу одной головы в среднем не слишком отличаются от старых пород, выведенных еще в древние времена, их вес составляет 55–65 кг<sup>3</sup>.

Успехи в разведении крупного рогатого скота, конечно, выше. Поэтому гораздо ближе к условиям интересующего нас региона животные малопродуктивной казахской (киргизской) породы. Средний живой вес коровы этой породы составляет 328 кг, а быка — 491 кг<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Джапаридзе Т. Г., Зарытовский В. С., Шугай Е. Г. и др. Овцеводство. М., 1983. С. 413, 432.

<sup>4</sup> Скотоводство (крупный рогатый скот) / Под ред. Н. М. Бурлакова. М., 1961. Т. 1. С. 157, 247.

Исходя из указанных весовых значений и для некоторого упрощения, примем для наших расчетов средний живой вес единицы мелкого рогатого скота — «овец» (явно завышенное допущение, имея ввиду, что в жертву приносились и козы, а также неизвестное количество баранов и даже ягнята) примерно 50 кг, а крупного рогатого скота — «волов» (коров и быков) — 400 кг. В приведенной литературе по животноводству процент выхода убойного веса скота колеблется от 46,4% до 54%, и для упрощения расчетов примем его равным 50%. Таким образом, от одной головы мелкого рогатого скота выход мяса в убойном весе составляет 25 кг, а от крупного — 200 кг. Поскольку при варке мясо теряет 40% своего веса<sup>5</sup>, то от «овцы» получается  $25 \times 0,6 = 15$  кг готового к употреблению продукта, а от единицы крупного рогатого скота  $200 \times 0,6 = 120$  кг.

Следовательно, при царе Соломоне потреблялось жертвенного мяса:

Крупного рогатого скота:	— 22 000 × 120 = 2 640 000 кг
Мелкого рогатого скота:	— 120 000 × 15 = 1 800 000 кг
Итого	— 4 440 000 кг
Потребление в один день	— 4 440 000 : 7 = 634 285 кг
Округляем для расчета	— 600 000 кг

При царе Иосии потреблялось жертвенного мяса:

Крупного рогатого скота:	— 3 800 × 120 = 456 000 кг
Мелкого рогатого скота:	— 37 600 × 15 = 564 000 кг
Итого	— 1 020 000 кг
Потребление в один день	— 1 020 000 : 7 = 145 714 кг
Округляем для расчета	— 150 000 кг

Надо иметь в виду, что основное земледельческое население региона мясо ело крайне редко и только по большим праздникам. О характере потребления на подобных празднествах можно судить по наблюдениям этнографов аналогичных празднеств в тех земледельческих обществах, где сохранились пережитки родового строя. Кавказовед, сотрудник Государственного Этнографического музея России В. А. Дмитриев, любезно сообщил автору о праздновании в горной Осетии местного осеннего праздника св. Георгия («Джоргу-ба»). Праздник этот очень древнего, еще дохристианского проис-

<sup>5</sup> Книга о вкусной и здоровой пище / Под ред. А. А. Покровского. М., 1984. С. 123.

хождения, и продолжается тоже 7 дней. Население там также занимается достаточно малопродуктивным земледелием, и в силу этого мясо употребляет в пищу только по большим праздникам. Достаточно сильны там традиции патриархального родового строя, и мясо считается прежде всего пищей мужчин. Поэтому на указанном празднике, по наблюдениям Дмитриева, приготовленное мясо употребляется прежде всего мужчинами, каждый из которых уделяет часть своей доли женщинам и детям. Нет оснований сомневаться в том, что и в патриархальном обществе Древнего Израиля и Иудеи дело обстоит подобным образом, если не в более резкой форме. В общем, судя по забою крупного и мелкого скота, потребление мяса на указанном осетинском празднике на одного мужчину доходило до 2 кг в день пиршества (если до полного насыщения без каких-либо ограничений).

Если использовать это значение для определения количества мужчин — участников празднеств времен царя Соломона и Иосии, то получаем следующее их число. При Соломоне, в период процветания Единого царства, включавшего все 12 колен Израиля —  $600\,000 : 2 = 300$  тыс. чел.

При царе Иосии, правившем небольшим Иудейским царством, состоявшим в основном из одного колена, количество участников празднования —  $150\,000 : 2 = 75$  тыс. чел.

Полученные цифры нуждаются в истолковании. Прежде всего, надо отметить достаточно правомерное относительное соотношение между ними, т. е., как и можно было ожидать, численность населения иудейского царства примерно в 4–5 раз меньше населения объединенного царства. Учитывая небольшую продолжительность жизни людей древнего общества и высокую детскую смертность<sup>6</sup>, можно с известным основанием полагать, что общая численность населения в древние времена только в 3–4 раза превышала численность мужчин. Следовательно можно полагать, что еврейское население единого царства при царе Соломоне достигало примерно 1 млн. человек. При этом известно, что в этом царстве проживало и много нееврейского населения, возможно, не менее 500 тыс. Следо-

<sup>6</sup> Материалы папирусов, содержащих детальную информацию о еврейском населении римской эпохи в городе Аполлинос Магна (Эдфу) в верхнем Египте свидетельствуют, что не было еврейской семьи, в которой было более трех детей. См.: *Tcherikover V.* Op. cit. P. 293. И это при том, что условия жизни в богатом Египте были гораздо более благоприятны, чем в бедной Иудее.

вательно, общая численность населения царства Соломона могла доходить до 1,5 млн. чел.

В небольшом царстве Иудея во времена царя Иосии его население едва ли намного превышало 200 тыс. человек. При этом сомнительно наличие значительного неиудейского населения.

Полученные данные несомненно имеют весьма приблизительный характер. Дневное потребление мяса могло быть и меньше 2 кг. Но в любом случае порядок цифр это не изменит. В общем, на наш взгляд, они примерно соответствуют результатам расчетов Маккоуна, Броши и Хамеля.

*В. С. Глаголев*

## КАЛЕНДАРЬ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ КАРАИМОВ<sup>1</sup>

Новый календарь стал сознательным противоположением уклада жизни сторонников Анана иудеям-талмудистам. Расчет календаря по астрономическим наблюдениям за Луной был выполнен последователем Анана Элией бен Абрахамом. Новые месяцы определялись на основе текущих наблюдений; объявление високосного года зависело от времени жатвы. Была отвергнута раввинистская система фиксированного календаря, в которой праздники могли совпадать с некоторыми днями (например, Пасха с субботой, воскресеньем, вторником или четвергом и т. д.). Караимы считали, что подобные совпадения противоречат тексту Писания и даже несовместимы с ним. В результате — по сравнению с иудаизмом — была смещена вся система праздников караимской религии. В настоящее время караимский религиозный календарь основан на общепринятом, стандартном; но караимы и ортодоксальные иудаисты празднуют одни и те же события (прежде всего ветхозаветные) в разные дни.

По учению караимов, изменение календарной системы было следованием требованию библейского текста, который, согласно мнению Анана, раввинисты отвергли, введя математическое исчис-

<sup>1</sup> В сборнике «Религия и культура. Россия, Восток, Запад». (СПб.: СПбГУ, 2003), увидевшем свет под редакцией проф. Е. А. Торчинова, помещена статья о религии караимов. Настоящая публикация продолжает эту тему.

ление календаря. Календарь отсчитывался не от Рождества Христова, а от сотворения мира (к текущему году по христианскому летоисчислению в этом случае прибавлялся еще 3751 год). В 1912 г. Ю. Д. Кокизов издал караимский календарь на 2200 лет — с 241 по 2440 гг. от Р. Х.

Караимский новый год наступал с 17 сентября старого стиля, состоял из 12 лунных месяцев, имеющих попеременно то 30, то 29 дней. В результате образовывалась разница в 11 дней между солнечным (обычно 365 дней) и лунным (354 дня) годами. Сохранение этого различия могло бы привести к тому, что Пасха, празднуемая 15 числа месяца, когда в Палестине созревает ячмень, приходилась бы из года в год на 11 дней раньше солнечного весеннего месяца. Были введены вставки, когда к известным годам стали прибавлять тринадцатый месяц: первое же число каждого месяца стали считать с вечера нарождающейся луны. Праздновались: 15-й и 21 дни месяца Нисана (опресноки), день Пятидесятницы, 1-й день Тишри (Новый год), 10-й день Тишри — день поста и покаяния (Киппур), 15-й и 22-й день того же Тишри (праздник Кущей и Симхат Тора).

Сутки у караимов, как упоминалось выше, начинались с вечера после захода солнца. Суббота считалась самым радостным днем недели и почиталась как самый святой день календаря. Чтобы продлить субботу, верующие начинали в этот день утреннюю молитву раньше, чем обычно.

Молящиеся шли в кенасу рано утром и возвращались домой до полудня. Они были хорошо одеты, счастливы и довольны. Наступала суббота. Дома, до и после обеда, произносились молитвы, годные для этого случая. Пелись псалмы, приветствующие субботу. Утром в субботу, до и после завтрака, — другие молитвы. Вечерние молитвы, после захода солнца, были коротки. Они заканчивались, когда газзан благословлял верующих благодарить Господа за то, что суббота закончилась мирно и приходит день труда. Поскольку в этот день не позволялось иметь вино внутри кенасы (а верующие могли на праздник выпить его), газзан произносил благословение вне храма. Верующие затем обменивались приветствиями, в которых звучало: «Желаем вам хорошей недели», «Пусть неделя ваша будет зеленой». Поскольку суббота — святой день, в этот день исключались половые сношения. Но поскольку это день радости, в субботу нельзя было поститься или соблюдать траур, если только Киппур не приходился на субботу.

Суббота была днем полного покоя, как для людей, так и для рабочего скота: запрещалась всякая работа. Исключение составляли: приготовить постель для сна, накрыть стол для обеда. Сама же пища приготавливалась заранее, с пятницы. Основанием служили положения книг Исход (26:25, 29), Иеремии (17:21–22). Запрещалось носить на себе не только тяжелые, но и легкие предметы (включая оружие, палку, зонтик, кошелек и даже часы)<sup>2</sup>. «Влияние караимов старого закала доходило до того, что в их присутствии несравненно более научно образованные единоверцы не осмеливались в субботу надевать на себя часы или брать в руки книгу»<sup>3</sup>. По субботам галичские караимы, например, не только не варили пищи, но даже не отапливали жилые помещения.

Днями печали считались 24-й день месяца Тишри, 10-й день Тевет, 9-й Таммуз, 7-й и 10-й дни месяца Ав. Период с 1-го дня месяца Таммуз до 1-го дня месяца Ав был периодом траура по случаю разрушения Храма. В этот период не разрешались свадьба и всякого рода развлечения. Траур достигал своей высшей точки на 10-й день месяца Ав, когда целиком читалась книга Иова. После завершения чтения некоторые из молившихся в кенасе шли на кладбище, чтобы помолиться на могилах, а затем возвращались в кенасу и читали «Утешение» («Нехамот»), которым в этот день заканчивалось богослужение. В этот день разрешался ритуальный забой животных. В Киппур (день поста и покаяния) богомольцы стояли на молитве с утра до вечера; ведь согласно вере караимов, молитвы заменяют жертвы и таинства. На Киппур молились в праздничной одежде, но без украшений. Киппур приходился на десятый день после Нового года.

Десять дней покаяния начинались с вечера после Тераух и заканчивались на Киппур. В эти дни караимы приходили в кенасу до рассвета и читали покаянные молитвы, которые длились до восхода солнца; затем начинались утренние молитвы. Хотя период назывался «Десять дней покаяния», покаянную молитву читали только на седьмой и иногда на шестой день: ее никогда не читали в субботу — ни на Йом Тераух, ни на Йом Киппур. В течение этих десяти дней были полностью запрещены половые сношения.

<sup>2</sup> См.: Глаголев В. С. Религия Караимов. Теоретико-исторический анализ. М.: МГИМО, 1994. С. 40.

<sup>3</sup> «Караимская жизнь», №2 (1911). С. 11.

В день Киппур караимы воздерживались от еды и питья в течение 26 или 27 часов, от времени до рассвета накануне праздника до вечерней молитвы на следующий день.

Дни постов были установлены в память несчастных событий, описанных в Ветхом завете и связанных с потерей евреями политической самостоятельности, сопровождавшихся разрушением Иерусалима и храма. Караимы соблюдали посты, установленные в память событий, относящихся к первому храму, до вавилонского пленения<sup>4</sup>. Нужно упомянуть и ежегодный семидесятидневный пост. Вероятно, в соблюдении этого поста караимы следовали мусульманской традиции.

Караимы всегда приветствовали первый из новых месяцев — день новой луны. Пасха, праздник опресноков, начинался по караимскому календарю с вечера 14-го на 15-е месяца Нисана и продолжался семь дней. В эти дни в домах караимов (как и у иудеев) не должно было быть ничего, связанного с хлебной закваской (Исход. 13:7).

Для пятидесятницы (Шавуот) у караимов России отсчитывалось семь недель и один день от первого дня недели (после субботы) Пасхи. Если же Пасха приходилась на первый день недели, то с этого дня отсчитывалось только семь недель. Поэтому Шавуот всегда приходился у караимов на первый день недели (после субботы), т.е. на воскресенье. Это следовало из караимской интерпретации книги Левит (23:15). Он был известен также под именами «Пятидесятый день со дня срезания колосьев» и «Праздник жатвы». Как правило, для этого праздника у египетских караимов предусматривалось специальное меню, в котором были представлены молоко и мед, символизирующие надежду на урожайный год; существовал также обычай есть хлеб нового урожая. Среди традиций египетских караимов, связанных с этим праздником, встречался и такой: муж предлагал своей жене сварить и совместно съесть гуся, чтобы избежать в будущем недоразумений.

Новый год (Йом Терах) праздновался на первый день седьмого месяца (Тишри), как упомянуто в Торе (Левит 23:23, 24). Караимы, в отличие от раввинистов, не дули во время этого праздника в рога. Первый день месяца Тишри назывался праздник труб; он длился один день. Йом Терах был радостным днем, в который по-

<sup>4</sup> «Караимская жизнь». С. 45.

сещали родителей, дедушек и бабушек: день вечеринок и торжеств, он также считался днем молитвы и отдыха.

Во время богослужения в Киппур в кенасе вынимались все свитки Торы и передавались из рук в руки. Верующие много раз обходили синагогу, пока произносились молитвы покаяния, благодарности, сострадания, прощения. После их завершения свитки возвращались на прежнее место среди громких восклицаний радости и ликования. Затем — короткое время отдыха, которое сменяла вечерняя молитва. В конце молитвы гахан вынимал свиток, благословлял верующих и просил Бога принять праздник и молитвы. На Йом Киппур читался отрывок из книги Левит (со стиха 16:29 до конца главы). Гахан кончал свое благословение, читая из Псалмов одну строку; верующие отвечали ему следующей. В праздник Кущей караимы строили во дворе кенасы или молитвенного дома общую для всех верующих кушу (шатер, палатку), в которой после обычного богослужения читали краткую молитву и распевали духовные песни в честь праздника<sup>5</sup>.

Общим праздником крымских караимов и раввинистов был день, следующий за последним днем праздника Кущей; он назывался Симхат Тора («радость о Законе»). Он обоснован Писанием (Втор. 31:10–11). Торжественное чтение всего Закона, т.е. Пятикнижия, караимы осуществили, разделив его на столько отделов (параша), сколько недель в году; каждую субботу в кенасе читали по одному отделу. Последний отдел приходился на субботу. В день «Радости о Законе» читались заключительные стихи этого отдела и начиналось чтение Закона с самого начала, т.е. чтение первой главы книги Бытия, с особенной торжественностью. Это праздник в честь завершения составления Торы. Согласно караимской традиции, он приходился на 22-й день седьмого месяца. В этот день караимы не трудились; праздновалось окончание учебного года в караимских школах; каждый ученик должен был в кенасе вслух прочесть один из отрывков Торы.

Караимы, как и талмудисты, праздновали 14-й и 15-й день месяца Адара, составляющего 12-й месяц года. Это праздник Пурим, установленный Мордохеем и Эсфирью в память избавления израильтян от их повсеместного истребления в Персии, замышлявшего

<sup>5</sup> Тюркские народы Крыма. Караимы. Крымские татары. Крымчаки. М.: Наука, 2003. С. 47.



ся Аманом. Праздник этот не предполагал никаких стеснений в обычной жизни и потому был полон радости и веселья. Бедняки в этот день получали от более состоятельных людей подарки. Во время него дозволялись разнообразные развлечения, включая танцы и азартные игры; угощались изысканными сладостями, обменивались подарками; нередко в этот день объявлялись помолвки. В кенасе горели свечи, изготовленные из пчелиного воска.

В целом караимы не приняли практику вторых дней праздников, существующую у раввинистов. Не праздновали они и послебиблейский праздник Ханука, установленный раввинистами в честь окончания вавилонского пленения. В этом, возможно, проявилось не только противостояние талмудистской традиции, но и соображения трудолюбия и экономии

*Л. С. Ланда*

### **НЕИУДЕЙСКИЕ ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ В ТРАДИЦИИ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ (ТАТОВ)**

Культурную и религиозную ситуацию у горских евреев, как и у других субэтнических еврейских групп, принято рассматривать с двух сторон: 1) с точки зрения иудаизма и создававшейся веками мозаичной еврейской культуры; 2) с точки зрения обычаев и религиозных верований тех народностей, среди которых проживает данная еврейская группа. В связи с последним утверждением стоит упомянуть амулет, ставший одним из наиболее популярных еврейских (не только среди израильтян, но и у большинства евреев мира) символов — хамсу. Данный символ представляет собой кисть руки дочери пророка Мухаммада Фатимы. Наибольшее распространение хамса получила в странах Магриба (Северная Африка). Вера в силу амулета была заимствована у берберов и арабов еврейским населением Марокко, Алжира и Туниса.

Похожие примеры можно привести в отношении любого другого региона. Кроме заимствований, существуют просто общие обычаи и традиции у этносов, проживающих на одной территории.

Горские евреи веками жили на Восточном Кавказе — в Северном Азербайджане и в Южном Дагестане (а с XIX столетия и в дру-

гих уголках «горного края» — в Нальчике, Пятигорске, Моздоке и др.). Несмотря на постоянную связь этой общины с крупнейшими религиозными еврейскими центрами в Ираке, Палестине, Египте, а впоследствии и в России, горские евреи оставались достаточно замкнутой группой. Тем не менее значительное влияние на их культуру оказали традиции и обычаи соседствующих этносов — тюркоязычных азербайджанцев и кумыков, а также горцев Дагестана (лезгин, табасаранцев, даргинцев и др.). Кроме того, согласно признанному мнению, татоязычные горские евреи являются ветвью многочисленной персидской диаспоры, вследствие чего влияние персидской культуры — и, в частности, зороастризма — также заметно в верованиях и обрядах горских евреев<sup>1</sup>.

Наиболее полно освещает самобытную культуру этой общины российский ученый второй половины XIX в. Илья Щербетович Анисимов (Илияһу Щербет-оглы Анисим). В первой главе своего труда «Кавказские евреи — горцы» (1888 г.) он описывает народные праздники, традиции и верования своих соплеменников. Особое внимание он уделяет не связанной с иудаизмом стороне жизни горских евреев.

И. Щ. Анисимов приводит имена божеств и духов, в которых верят евреи аулов Дагестана и Азербайджана. Он делит их на видимых и невидимых. К видимым божествам относятся: Нум-негир, Ождехойе-мар, Сер-ови и др. Из невидимых духов у горских евреев особо почитаются Идор, Гудур-бой, Кесен-бой и Земерей. Кроме того, представители данной общины верят в многочисленных безымянных дэвов (что, очевидно, относится к персидскому культурному пласту), подстерегающих одиноких пугников в горах.

В современный период лишь немногие представители старшего поколения помнят, в какой области проявлялась сила того или иного духа, однако предназначение некоторых из них известно. Ождехойе-мар и Сер-ови по своим функциям были схожи с домовым и водяным. Первый представлялся в виде семиглавого змея, а второй имел образ небесной девы, охраняющей водяные источники. По верованиям горских евреев, увидеть Сер-ови можно только в лунную ночь.

<sup>1</sup> В азербайджанском селении Варташен (ныне-Огуз) обычаи горских евреев подверглись влиянию армянского населения данного региона.

## ИЕРУСАЛИМСКИЙ ХРАМ И ИДЕЯ ХРАМА В КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЕ

Из невидимых божеств выделялся Идор. Этот дух считался властелином растительного мира. В его честь отмечали наступление весны, этот праздник назывался Шев-Идор<sup>2</sup> (ночь Идора).

Среди перечисленных божеств особняком стоит (по своему происхождению) повелитель дождя Земерей. Культ Земерея до середины XIX столетия процветал у соседей горских евреев — кумыков. Многие исследователи-кавказоведы считают его кумыкским домусульманским богом дождя. Интересно, что традиция почитания Земерея была в основном распространена у горских евреев, живших среди кумыков в селениях Янги-кент (Нюгеди), Тарки, Маджалис и в засулакской Кумыкии — Аксай, Костек и Андрей-аул.

Можно предположить, что культ Земерея был заимствован евреями у кумыков. О почитании других горско-еврейских духов окружавшими их народами ничего неизвестно.

В какой-то мере и в наше время у горских евреев сохраняются языческие праздники, связанные с почитанием огня. В этом некоторые ученые видят пережитки зороастризма.

Со второй половины XIX в. верования, не связанные с иудаизмом, начинают отмирать (впрочем, в этот период исчезают многие немусульманские традиции у других народов Дагестана и Северного Азербайджана). Это связано с возникновением постоянных контактов горско-еврейской общины со своими европейскими (русскими) единоверцами.

Как указывалось выше, большинство горских евреев на сегодняшний день являются приверженцами «чистого» иудаизма (в разных его течениях), а традиционные верования почти исчезли из жизни этой этнической группы. Тем не менее в некоторых местах компактного проживания горских евреев (Куба, Огуз) продолжают бытовать обычаи, не связанные с иудаизмом. Интересно, что эти обычаи (Бар-мицва, Бат-мицва) в основном «популярны» среди детей до 12–13 лет.

Данная тема, находящаяся на стыке иудаики и кавказоведения, представляет особый интерес для исследователей. В последнее время многие ученые уделяют указанным вопросам пристальное внимание.

Необходимыми элементами каждой религии, в той или иной степени, являются ритуал и культ. Освященные традицией или законом, они, тем не менее, могут подвергаться корректировке или изменяться под влиянием исторических событий<sup>1</sup>.

Иудаизм качественно отличался от окружавших его религиозных верований. Вера в единого, и более того, незримого Бога, сотворившего все из ничего, явно не вписывалась в формат мифологического мышления.

Основным элементом культа Бога Яхве является Иерусалимский храм<sup>2</sup>, вокруг которого концентрируется вся ритуальная практика. Этот храм имеет не только религиозное значение, он не отделен от истории израильского народа.

Необходимость строительства храма была обусловлена стремлением к победе над политеистическими культурами. В связи с этим храму придавалось универсальное значение, как единственного святого места. Храм символизировал пребывание Бога среди народа Израиля, завет, заключенный между народом и Богом. Присутствие Бога в святая святых выражалось в символе скрижалей Завета, которые находились в ковчеге Завета и являлись моральным императивом для израильтян (1 Цар. 8:9). В этом смысле Иерусалимский храм — это точка схождения земного и небесного, божественная обитель на земле, через которую осуществлялось руководство миром. Хотя Бог Израиля понимался как трансцендентный и божественное присутствие невозможно было ограничить определенным местом или местами, потребность приблизиться к божественному в земных пределах вела израильтян, как впрочем, и другие народы, к символическому пониманию святилищ, в которых доступ к так понимаемому Божеству был бы возможен и, в некоторой степени, гарантирован. В связи с этим необходимо отметить, что само помещение храма не было предназначено для общественных собраний и

<sup>1</sup> Следует сразу же оговориться, что мы будем говорить только о храмовом культе в рамках иудаизма.

<sup>2</sup> Описание внешнего вида и внутреннего устройства храма можно найти в: 3 Цар. 6–7; 2 Пар. 3–4; будущего храма: Иез. 40 сл.; *Иосиф Флавий*. Иудейские древности I. 8. 3; II. 15. 14 и др.

<sup>2</sup> Некоторые израильские ученые считают его аналогом еврейского Ту-бшвата.

молитв. Этим целям служила система дворов, окружавших храм. Существование концентрических кругов вокруг храма символизировало нарастание «святости» и указывало, что в центре находится самая святая «точка». При этом требовалось не только физическая, но и моральная чистота для восхождения на Храмовую гору, которая ассоциировалась с сущностью Бога. Не случайно и то, что Храмовая гора считалась воплощением «горы Яхве», «горы Святости», и именно по этой причине ей придается большое значение. Именно на ней остановил свою руку ангел, поражающий моровой язвой (1 Цар. 24:16–18).

Утверждение именно такого универсального характера должно было воплощать идею национального единства народа. Строительство священного комплекса связывалось с установлением уникального национального государства, избранным Богом. Божественное присутствие должно было подтвердить право на правление, в частности, династии Давида<sup>3</sup>. Централизация культа вокруг единственного «истинного» святилища стимулировала осознание израильянами себя как единой нации, правление над которыми осуществляет, посредством царя, Единый Бог. Иерусалимский храм — не побочный продукт этого процесса, но сущностная часть создания государства. Именно по этой причине, после разделения государства на Северное, во главе с Иеровоамом, и Южное, во главе с Ровоамом, первый строит свои святилища в Бет-Эле и Дане<sup>4</sup>.

Как же возможно то, что святилище, хранящее в себе ковчег Завета, может быть оскверненным, пусть даже с точки зрения сектантов? Как может возникнуть мысль о Новом храме? Если опустить размышления о том, что осквернение храма или даже его разрушение было наказанием за грехи израильян, то ответить на этот вопрос, вероятно, можно в том случае, если вспомнить, что храм — это земная обитель, наделенная священными свойствами, содержащая, если можно так выразиться, только какую-то часть божественной силы. В этом смысле храм, как и все земное, подвержен порче и изменению. Вероятно, правильное исполнение ритуала еще не гарантировало должный уровень святости и чистоты, который необходимо систематически восстанавливать. Кроме фактической стороны ритуала, как говорилось выше, требуется и

<sup>3</sup> Этой же цели служил и обряд помазания на царство.

<sup>4</sup> По этой же причине появилось самаритянское святилище на горе Геризим.

моральная чистота исполнителя. Это, по всей вероятности, и было «слабым местом».

Во II в. до н. э. появляется одно из самых ярких иудаистских неортодоксальных течений — кумранская община. Отделившись от «местопребывания людей Кривды», сектанты ушли в пустыню, чтобы «проложить там дорогу Яхве». Естественно, что основным пунктом разногласия был храм и связанный с ним культ.

Так называемый Храмовый свиток, который является самой большой из кумранских рукописей, содержит описание храма, который следует построить взамен оскверненного, по мнению кумранитов, Иерусалимского храма. Характерной особенностью этого сочинения является то, что он написан от лица самого Бога. Храмовый свиток рассматривался кумранитами как Тора, отличная от Пятикнижия и данная Моисею на горе Синай наряду со скрижалями Завета. По мнению большинства исследователей, автором этого произведения являлся Учитель Праведности, лидер общины в период с 177/176 г. до 137/136 г. до н. э. Наличие только одного этого документа ставит кумранскую общину в прямую оппозицию официальному культу. Это подтверждает и тот факт, что во главе с Учителем Праведности община подвергалась постоянным гонениям со стороны иудейского первосвященника, что явилось причиной переселения общины на некоторое время в Дамаск. Из Дамаска же Учитель Праведности отправил «Нечестивому Священнику» (вероятнее всего, Александру Яннаю) одно или несколько писем, и сектантскую Тору, призывая первосвященника сообразовывать свои действия с истинной Торой. Оппозиционность кумранитов подчеркивают также и самоназвания общины: Новый союз, община Бога, община Истины, община Его избранных, общины святости, община сынов неба и др.

Основным свидетельством разрыва кумранитов с иерусалимским культом является кумранский календарь. Подтверждение этого можно обнаружить в «Комментарии на кн. Аввакума» (1 Q pHab): «Имеется в виду Нечестивый Священник, который преследовал Учителя Праведности, чтобы поглотить его в гневе пыла своего, в доме его изгнания, и во время праздника покоя, дня всепрощения он появился среди них...». Однако пребывание первосвященника в судный день вне храма нельзя было даже вообразить, и, следовательно, кумраниты праздновали этот день по отличному от официального календарю. Исследования кумранского календаря

(Дж. Д. Бартеlemi и др.) привели к выводу, что в общине пользовались солнечным календарем, восходящим к календарю, принятому в Иудее в период до вавилонского плена (до 587/586 г. до н. э.). Вероятнее всего, использование именно этого календаря было обусловлено не только стремлением отделиться, но также и желанием приблизиться к идеализированному образцу Первого храма.

В связи с этим необходимо отметить один фрагмент из Устава общины (1QS, IX, 3–6): «Когда так будет в Израиле, согласно этим правилам, (следует) утвердить дух святости ради вечной истины, ради искупления вины преступления и греховного отступничества и ради (божьего) благоволения к стране, (большого), чем из-за мяса всесожжений и жертвенного жира, ведь возношение словесное ради правосудия — подобно приятному аромату, справедливость и совершенство пути подобны предложению хлебной жертвы благоволения. В это время люди общины выделяют Дом святости для Аарона, чтобы объединились Святое святых и Дом общины для Израиля, шествующего непорочно». На этом примере видна спиритуализация культа, а также уверенность кумранитов в том, что истинным праведным Израилем является их община и что именно от них зависит спасение погрязшего в грехах Иерусалима.

С другой стороны, в Храмовом свитке содержится информация о кровавых жертвоприношениях: «...они должны приносить жертвы Яхве, так всесожжение из овцы...», «... так как сжигаемая жертва — приятное благоухание для Яхве...», «И в этот день (День Искупления) вы должны принести жертву всесожжения для Яхве: одного молодого быка, одну овцу, семь годовалых ягнят, одного козленка для искупительной жертвы...» и др. Однако здесь, вероятно, нет противоречия. Так как кумраниты считали Иерусалимский храм оскверненным, соответственно и жертвоприношение было недопустимо до построения Нового (Небесного?) храма: «И Он пожелал, чтобы ему построили святилище человеческое, в котором Ему будут возносить курения пред лицом Его (в виде) деяний закона» (4 QFlor. 1:6–7); «Я (Господь) должен освятить Свое святилище Своей славой, ибо Моя слава будет пребывать в нем до дня благословения (или Дня Творения), в который Я сотворю (обновлю) Мое святилище, чтобы приготовить его для Себя на все времена, следуя завету, который Я заключил с Иаковом в Вефиле» (11 QT 29:7–10). Согласно этим отрывкам, кумраниты предполагали, что уже перестроенный ими земной храм

должен существовать до Эсхатона (Дня Творения), когда Господь обновит «Свое Святилище ... на все времена». Это «обновление», возможно, понималось как «смена» «святилища человеческого» Новым духовным храмом<sup>5</sup>.

В связи с этим фрагментом необходимо упомянуть, что Учитель Праведности, на определенном этапе развития мессиианской концепции кумранской общины, отождествлял себя со жреческим Мессией. Это говорит о том, что, по мнению кумранитов, Завет с Богом уже обновлен в рамках их общины. Но, как полагали общинники, это не могло произойти ранее явления в мир «Мессии от Аарона», с которым они отождествляли Учителя Праведности. Кроме этого, Учитель Праведности отождествляет себя с женщиной, порождающей и спасающей «в проходах смерти»<sup>6</sup> «дивного советника», вероятно светского Мессию, «отрасль Давида». Здесь стоит вспомнить 4 Цар.7:12–16, где говорится, что Господь восстановит после смерти Давида «семья» его и «он построит Дом имени Моему (т. е. храм)».

На определенном этапе своего существования кумраниты рассматривали свою общину как духовный храм, временно замещающий оскверненный Иерусалимский храм. В этом смысле становится понятной «женская» аллегория в словах Учителя Праведности. Ожидая прихода светского Мессии, который восстановит, прежде всего, политическую и национальную справедливость по отношению к Израилю, Учитель Праведности, вероятно, считал, что это будет способствовать и восстановлению Нового Иерусалима и храма.

Подводя итоги, можно сказать, что идея храма в Кумране сохраняется, но претерпевает ряд изменений. По мысли общинников, ко второму пришествию Учителя Праведности («Мессии от Аарона и Израиля») происходит смена «мирового порядка», при котором мир переходит в иное состояние. Поэтому невозможно говорить о восстановлении, пусть и очищенного, но все же прежнего, мира. В таком же ключе решается и вопрос о храме.

<sup>5</sup> См. также: 1 Ен. 90.

<sup>6</sup> Анатомический термин.

## АРАБСКИЕ ПАРТИИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО ИЗРАИЛЯ

Отличительная особенность партийной системы в государстве Израиль заключается в том, что она носит плюралистический характер, поскольку представлены партии разной политической и идеологической ориентации.

Именно по этой причине ни одна партия в израильском парламенте не имеет абсолютного большинства, чтобы она могла сформировать свое правительство. Это с самого образования государства обуславливает то, что правительства в Израиле носят коалиционный характер, т. е. при формировании правительства страны в этом процессе участвует сразу несколько партий таким образом, что в правительстве представлены члены сразу нескольких партий.

Также в каждой партии имеется свой управленческий аппарат, состоящий из центрального комитета партии и ее отделений в различных городах и селах. Израильские партии в общем можно разделить на три основных категории, а именно: партии правого, левого толков и центра. Несмотря на то, что Израиль — достаточно небольшое государство, в нем функционирует многопартийная система. Это обусловлено следующими причинами:

1. Израиль рассматривается как демократическая страна, правительство которой дает своим гражданам право свободного политического самоопределения и самовыражения, т. е. право на создание различных политических и общественных организаций и партий.

2. В стране представлены различные точки зрения и позиции в силу политических, социально-общественных и экономических причин.

3. Избирательная система Израиля носит пропорционально-региональный характер, что стимулирует развитие и функционирование мелких партий. Этому также способствует низкий порог голосов, который должны преодолеть израильские партии на выборах в Кнессет (в Израиле он составляет всего 1% от общего количества голосов).

4. Система многополярности религиозных групп среди еврейского населения, в частности и всего населения страны в общем.

Вследствие причин, о которых говорилось выше, израильская политическая жизнь отличается тем, что в период проведения выборов в стране на политической арене появляются различные мелкие партии, возникающие только на этот период. Они, как правило, не преодолевают барьер необходимого количества голосов, а поэтому либо они самораспускаются и таким образом исчезают с политической арены, либо они вливаются в другие, более устойчивые партии.

Среди крупных политических партий и объединений, имеющих наибольшее значение в сфере политической жизни и играющих наиболее видную роль в Израиле, следует назвать такие партии, как:

1. Израильская партия труда (Партия труда Израиля). Эта партия представляет собой объединение различных партийных течений, которые были объединены еще в период создания государства Израиль. В блок МАИ (Партия труда Израиля) входят такие партии, как: непосредственно партия труда и МАПАМ (Объединенная рабочая партия). Объединение этих партий в единый блок произошло в 1969 г.

2. Партия Ликуд («Сплоченность»). Партия крайне правой ориентации в своих политических воззрениях. Ликуд представляет собой блок, сформированный еще в 1973 г. из блока Гахал и партии Лаам. В настоящий момент блок возглавляет премьер-министр Изаия Ариэль Шарон.

3. Религиозные партии. Наиболее видную роль среди множества религиозных партий Израиля играют следующие: Мафдал (Национально-религиозная партия, исповедующая клерикальную, правоцентристскую, сионистскую ориентацию, образована в 1956 г. из слияния двух религиозных партий: Мизрахи и Гапозель Гамизрахи); ШАС («Движение хранителей горы», образована в 1984 г.); Олидат Исраэль («Общность Израиля», ультраконсервативная, религиозно-политическая партия, функционирующая с 1912 г.).

4. Правозэкстремистские партии. Например, Национальный союз во главе с Эфигдуром Либерманом. Этот союз представляет собой объединение различных партий, стоящих на одной политической платформе.

5. Арабские партии: «Демократический фронт за мир», «Движение за изменение»; партия «Единство», возглавляемая Азми Башаром; «Объединенный список» — партия, представляющая собой

блок, в который входят две партии: арабская демократическая партия и исламское движение.

В первый период существования государства Израиль арабские избиратели отдавали свои голоса за списки основных израильских партий, но в последние годы они все более голосуют за партии, представляющие их собственные интересы. Поэтому можно предположить, что роль арабских партий в политической системе современного Израиля будет все больше возрастать, особенно на региональном уровне.

А. В. Дзюба

### САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО МЕЧЕТИ: ИСКУССТВО КАЛЛИГРАФИИ

Культура ислама создала бесчисленное множество шедевров, но, вероятно, как ни одна другая культура, она наиболее полно проявила себя в искусстве каллиграфии. Каллиграфия — искусство начертания букв и слов, где каждая графема является результатом кропотливого и многолетнего труда автора, — пронизывает все тело арабской культуры, от сакральной архитектуры до предметов быта. Эта особенность позволяет говорить о ней как о культуре письма, внешнее выражение которого находится в каллиграфическом написании Слова. Буквы могут быть вплетены в орнамент, растительный или геометрический узор арабесок, или же сами представляют собой узор и орнамент, в котором «зашифрованы» коранические изречения, имена праведных халифов или же просто формула «бисмилля» («Во имя Аллаха, милостивого, милосердного!»).

Исследователи<sup>1</sup> выделяют две основополагающие характеристики искусства ислама, — ритм и геометрию, — которые образуют его соразмерность. Прежде всего, это касается архитектуры, написания и прочтения Слова, которое принято декламировать нараспев.

Начало неповторимой симметричности и соразмерности начертания арабских букв положил знаменитый каллиграф Ибн Мукалда. В основу он взял первую букву арабского алфавита «алеф»<sup>2</sup>, с которой при помощи кругов и полукругов стал соизмерять остальные буквы. Принципиально усовершенствовал эту систему Ибн Бавваб, введя квадратическую точку<sup>3</sup> в качестве единицы измерения величины букв; т. е. «алеф» состоит из 5, 7 или 9 точек, а остальные

<sup>1</sup> Например, такие как Б. В. Веймарн, Е. Г. Яковлев.

<sup>2</sup> Которая также является первой в слове «Аллах».

<sup>3</sup> Образованную прикосновением тростникового пера (калам) к поверхности.

27 букв соотносятся с ней. На этом моменте следует остановиться, так как с точки зрения ислама за этой внешней красотой скрывается иной, высший смысл.

Дело в том, что сам по себе арабский язык имеет сакральный статус, как язык, посредством которого пророк Мухаммад получил Откровение, и коим Оно было кодифицировано. Исходным пунктом арабской каллиграфии, как уже было замечено, является точка. Из нее рождается первая буква и за ней первое Слово творения мира Аллахом, начерченное незримым пером (тростью). Таким образом, каллиграфию, как процесс создания надписи, можно отнести к ритуалу, прославляющему главного Начертателя, Художника всего сущего. Исследователь искусства ислама и основатель отечественной теменологии<sup>4</sup> Ш. М. Шукуров пишет, что «вычерчивание письменного слова, согласно божественному знаменю, приобретает статус сакрального действия»<sup>5</sup>, сообщенный ему (действию) Пророком. Так, в суре «Ал-Калам»<sup>6</sup> Мухаммад говорит: «Нун. Клянусь письменной тростью<sup>7</sup> и тем, что пишут!» (68:1), а в суре «Гора» («Тур»): «Клянусь горой и Книгой, начертанной на свитке развернутом...» (52: 1–3).

Слово являет себя в каждом фрагменте мира. Исламская традиция не знает пустоты, а отправление молитвы — специального храмового пространства. Потому в любом достаточно чистом месте, где мусульманин преклоняет колени, восхваляя Аллаха<sup>8</sup> на расстеленном коврике, обратясь лицом к Мекке, он становится приобщенным к Слову, тем самым попадая в сакральное пространство Мечети.

Но Слово должно нести свою созидательную и назидательную функцию постоянно, т. е. быть визуально закреплено. Эту функцию осуществляют культовые сооружения (мечети, минареты), в большинстве своем и с внешней, и с внутренней стороны декорированные каллиграфической вязью. Парадокс этих надписей состоит в том, что они не предполагают вчитывания в смысл написанного.

<sup>4</sup> Термин *теменология* как наука об образе Храма (*Imago Templi*), находящемся на границе двух миров, горнего и дольного, был выдвинут учеником Хайдеггера А. Корбенем (*Corbin H. Temple et contemplation. Essais sur l'Islam iranien. Paris, 1980. P. 289*). См.: Шукуров Ш. М. Образ Храма. М., 2002. С. 8–9.

<sup>5</sup> Там же. С. 147.

<sup>6</sup> В русском переводе — «Письменная трость».

<sup>7</sup> Т. е. каламом, что можно понимать и как Писание.

<sup>8</sup> Глагол «с-дж-д», от которого происходит слово «масджид», т. е. мечеть.

Формально являясь надписями, они не несут в себе коммуникативной функции в обычном понимании. Даже прочитать их — дело нелегкое, подчас доступное только опытным каллиграфам, поскольку многие буквы намеренно перевернуты, сливаются и переплетаются друг с другом, растворяются в кружеве арабесок, или же вовсе неузнаваемы, как в случае с куфическими лабиринтами. Они предназначены для созерцания, постижения с помощью особой «умозрительной силы», которую Ибн Сина трактует как высшую способность человека в познании Бога и мира<sup>9</sup>.

Для понимания того, что же нужно узреть мусульманину в начертанном, попробуем разобраться, что представляет собой каллиграфическая надпись как феномен.

С точки зрения семиотики, буква, слово — это знак-символ, т. е. знак, порождаемый установлением связи означающего и означаемого по условному соглашению и всеобщего правила<sup>10</sup>. И каллиграфия этому определению отвечает. Но, будучи в исламе искусством сакральным, она переходит на совершенно иной знаковый уровень, ввиду особого отношения к Слову и письменности, сложившегося в этой религии. Являя себя со стен мечети, включаясь в храмовое пространство, надписи меняют свой онтологический статус, так как становятся иерофанией, манифестацией сакрального (в терминологии М. Элиаде), наглядно демонстрируют диалектику сакрального<sup>11</sup> и профанного. Таким образом, эти надписи на самом деле — лишь иконические знаки, т. е. такие, которые формируются на основе подобия означающего и означаемого<sup>12</sup>.

Чтобы лучше понять значение каллиграфии в мире ислама, попробуем обратиться к сравнению. Каллиграфия играет в исламе ту же роль, что и лики в православной традиции христианства. Кажется вполне правомерным привести в пример слова П. Флоренского: «Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог»<sup>13</sup>. Применительно к ис-

<sup>9</sup> Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии. М., 1977. С. 135.

<sup>10</sup> Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 168.

<sup>11</sup> Так как открывают божественную, совершенную красоту — «джамал», божественное величие — «джалал» и «сифат» — божественное имя.

<sup>12</sup> Лингвистический энциклопедический словарь. С. 168.

<sup>13</sup> Флоренский П. А. Иконостас. М.: АСТ, 2003. С. 54.

ламу это умозаключение может выглядеть так: «Если на минарете Джам начертан аят, то Аллах есть».

Конечно, в последнем сравнении можно увидеть чрезмерные христианские (точнее, православные) коннотации, но иначе и быть не может, поскольку ислам, как и христианство, относится к авраамическим религиям. А они, как известно, фундированы Словом.

*В. М. Емельянов*

### **ЧЕРТЫ КОНВЕРГЕНЦИИ РЕЛИГИИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ИРАНА**

Сформированное исламом духовно-культурное поле с древних времен и до наших дней оказывает определяющее влияние на всю политическую, общественную жизнь Ирана, ментальность иранцев. Влияние это весьма специфическое, делающее Иран во многом уникальным явлением даже по сравнению с другими исламскими странами.

Как известно, абсолютное большинство иранцев принадлежит к той ветви ислама, которая составляет абсолютное меньшинство в исламском мире в целом, а именно к шиизму. Хотя официальной религией Персии ислам шиитского толка стал лишь с 1502 г., когда воцарилась династия Сефевидов, можно сказать, что вся предшествующая история этой страны, начиная с проникновения в нее ислама в VII–X вв., оказалась благодатной средой для развития именно шиитского направления ислама. Более того, именно в Иране веками проходил своеобразный процесс конвергенции древней зороастрийской религии и ислама, породивший в результате тот культурно-исторический феномен, который мы называем современной исламской культурой Ирана.

В качестве основной гипотезы попробуем выдвинуть и обосновать тезис о том, что именно древнеперсидский зороастризм оказал определяющее влияние на формирование современного иранского шиизма<sup>1</sup> и шиизма вообще.

<sup>1</sup> Можно сказать, что это направление ислама на 90% существует в иранском культурном ареале.

В отечественной науке до последнего времени отсутствовала традиция систематического религиоведческого изучения шиизма. Хотя, конечно, существует классический труд И. П. Петрушевского, а в последнее время в научный оборот введены некоторые переводные работы. В зарубежной науке изучению духовных аспектов шиизма посвящены труды профессора Конса Моргана (США) и Анри Корбена (Бельгия). Кроме того, доступны, хоть и не очень широко, труды ведущего иранского теолога и религиоведа Сейида Алламе Табатабаи.

Зороастризм был господствующей религией иранцев с VI века до н. э. по VII век н. э. Эта праиндоевропейская религия (монотеистическая по своей глубинной сути) оказала определяющее влияние на формирование религиозных систем, выросших из семитского монотеизма — иудаизма, христианства и ислама. Понятия о добре-зле, рае-аде, божественном посланнике и его спасительной роли, провиденциальной победе благого начала — все это имеет очевидные зороастрийские корни. В исламе историческая конвергенция религий проявилась в том, что такое направление, как шиизм, по сути, сформировалось под сильным влиянием зороастризма.

При более подробном анализе становится очевидным, что различия между суннитским и шиитским направлениями в исламе куда глубже, нежели вопрос о преемнике пророка Мухаммада, наследственном или выборном главе мусульманской уммы. Суннизм и шиизм серьезно различаются по своим парадигмам. Если для большинства суннитов она заключается в кораническом аяте: «Мы создали людей и джиннов для того, чтобы они поклонялись Нам», то теологической парадигмой шиитов является «Познайте Бога» (Табатабаи). Это явно отличает шиитов от безусловного семитического «богопоклонения», но сближает с началами гнозиса, укорененного в эллинистическом и индо-иранском историко-культурных ареалах. Второй момент, отличающий шиизм (прежде всего, в его иранском варианте) от доминирующего в мире суннизма — это мистический антропоцентризм. Если для суннизма пророк или имам — это обычный человек, то для шиита имам — это источник вечного духовного руководства и мистического света. По сути дела, во всех направлениях шиизма имамы обретают определенные черты богочеловечности, что также сближает шиизм с зороастризмом и христианством. Кроме того, учение о внутреннем свете, характерное для персидско-шиитского суфизма, вполне может иметь изначально



зороастрийскую праоснову, учитывая культ света и огня в этой религии. Многие ритуальные аспекты шиитского направления ислама также несут на себе черты конвергенции с возможными христианскими основами, а через христианство — с зороастрийской праосновой. Это, в частности, выражается в традиции возжигания свечей перед изображениями имамов (от Али до Хомейни), культ «святой воды имама Али» в иракском эн-Наджафе. Наконец, сами изображения живых существ строго запрещены в ортодоксальном суннитском исламе, но, подобно христианству и зороастризму, оказались вполне допустимы в иранском шиизме, и более того, во многом оказались даже объектами поклонения.

*Р. И. Камарова*

#### **К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ЦЕННОСТЕЙ ИСЛАМА И ИДЕАЛОВ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА**

В процессе долгого исторического развития сущностными характеристиками человеческой природы оказываются индивидуальность, субъективность, свобода. Именно в связи с их осмыслением и попытками реализации и возникла проблематика гражданского общества. Гражданское общество является продуктом западной цивилизации и предстает в виде социального, экономического, культурного пространства, в котором взаимодействуют свободные индивиды, социальные институты, реализующие частные интересы и осуществляющие собственный выбор. На сегодняшний день сложно сказать, достигнут ли столь желаемый идеал, но то, что он не потерял своей актуальности, однозначно. Более того, ценности гражданского общества привлекают внимание не только носителей западной культуры, но и восточной. Следовательно, они в определенной степени являются универсальными ценностями. В связи с этим интересно рассмотреть их в контексте ислама, прежде всего, опираясь на концепцию «исламского гражданского общества» С. М. Хатами.

С. М. Хатами, философ-теолог, президент Исламской Республики Иран, провозглашает создание на практике исламского гражданского общества: «Чтобы двигаться вперед, в будущее, мы должны понимать нынешний мир и использовать себе во благо все дос-

тижения человеческой мысли и цивилизации в самых разных областях. Только так мы сможем ... построить такую жизнь, ... в которой одновременно глубочайшим уважением пользовался бы человеческий разум и соблюдались бы права человека»<sup>1</sup>.

Концепцию исламского гражданского общества Хатами строит на основе теории развития, модернизационных процессов, которые имеют место в западной цивилизации с целью использования ее позитивного опыта. В связи с этим он ставит три вопроса: «Первый — преобразования не могут быть гуманными и продуктивными, если люди не будут осознанно и добровольно участвовать в процессе преобразований. Второй — активное и добровольное участие людей в процессе развития предполагает наличие серьезных и устоявшихся традиций развития мышления в значительной части общества. Третий — постоянное и плодотворное развитие мышления в обществе должно быть основано, прежде всего, на свободе»<sup>2</sup>.

Хатами различает западные и восточные представления о свободе. Так, на Западе это свобода от внешнего вторжения в жизнь индивида: «Западная идея индивидуализма отдает приоритет человеческим представлениям и желаниям: свободный человек — это человек, чье стремление к удовлетворению своих потребностей не встречает никаких препятствий. Конечно, свобода имеет некоторые пределы — они определяются свободой других. Подобная свобода сыграла свою положительную роль»<sup>3</sup>. Вместе с тем, Хатами считает, что современный либерализм не уделяет внимания внутренней свободе и не задается вопросом, не является ли человек рабом своих страстей. «Мы же, наоборот, — отмечает Хатами, — попытались не допустить, чтобы люди становились жертвами своих желаний... Говоря о Коране и нашем обществе, я предлагаю попытаться обеспечить свободу и в том, и в другом понимании»<sup>4</sup>. Также Хатами отмечает, что «сегодня в странах с либеральной политической системой существует свобода, но она лишена духовности и оторвана от духовного измерения человеческой жизни»<sup>5</sup>. Следовательно, согласно логике Хатами, нельзя разрывать, противопоставлять рели-

<sup>1</sup> Хатами С. М. Ислам, диалог и гражданское общество. М.: РОССПЭН, 2001. С. 34, 10–11.

<sup>2</sup> Там же. С. 178.

<sup>3</sup> Там же. С. 82.

<sup>4</sup> Там же. С. 83.

<sup>5</sup> Там же. С. 11.

гию и свободу: «Религия без свободы подобна жизни в рабстве — жизни, в которой человек лишен достоинства»<sup>6</sup>. Хатами провозглашает такое гражданское общество, которое должно строиться вокруг стержня исламской мысли и культуры. Уважение к правам человека и соблюдение соответствующих норм и положений естественным образом вытекают из религиозных воззрений и предписаний ислама. Так, Имам Али предписывал своему наместнику соблюдать принцип справедливости и равенства по отношению ко всем людям, а не только к мусульманам, ибо «они представляют собой две группы людей, и одна из этих групп — ваши братья-единоверцы, а другая — подобные вам творения Божьи»<sup>7</sup>.

Основой здоровой жизнедеятельности общества, согласно Хатами, выступает нравственность, которая является одной из главных опор всех религий: «К сожалению, идея нравственности и моральных устоев в истории ислама ограничивалась сферой жизни отдельного индивида, поскольку истинно благочестивые приверженцы шиитской веры никогда не управляли обществом. Это справедливо и относительно суннитов: к управлению обществом были допущены обладавшие могуществом, но не народ. Социальная нравственность не имеет прецедента в нашей истории. Те же самые мусульмане, которые верили в нравственность, совершили много действий в мусульманском мире, нарушающих социальную справедливость, и нравственность на уровне индивида оказалась не в состоянии предотвратить эту несправедливость»<sup>8</sup>. На наш взгляд, Хатами справедливо связывает отсутствие социальной нравственности с практическим отсутствием политической философии в исламе (за исключением идей ал-Фараби), что послужило препятствием на пути построения социальной этики.

Таким образом, гражданское общество, провозглашаемое Хатами, должно основываться на коллективном самосознании и быть направлено на реализацию идеи социальной справедливости. Религия ислама состоит из веры в нормы и принципы, отраженные в Откровении, и особенной ответственности за соблюдение религиозных канонических обрядов и правил поведения в социально-экономических и других общественных отношениях. Здесь уместно

<sup>6</sup> Там же. С. 11.

<sup>7</sup> Там же. С. 38.

<sup>8</sup> Там же. С. 80.

было бы привести замечание А. А. Князева: «Согласно учению ислама, люди не создают законы, а применяют божественные законы на практике. Власть может быть исполнительной, но не законодательной. Поэтому можно говорить, что Коран — это, по сути, конституция мусульманских стран»<sup>9</sup>.

В обществе, где ислам является основой веры и действий, задачу его организации и систематизации берет на себя шариат, выступая источником политической власти. Нормы шариата строятся вокруг пяти ценностей: религии, разума, жизни, продолжения рода и собственности. Идея частной собственности, весьма важная для западного гражданского общества, разработана достаточно хорошо исламскими канонами. Границы и нормы шариата определяются *фикхом* — правовым толкованием, которое определяет поведение человека, а также отношения между людьми. «Распространение фикха в исламе — признак того, что эта религия серьезно подходит к мирской жизни, и, по словам Газали, фикх является самой земной частью религиозного познания. Из этого следует, что ислам не может быть безразличным к вопросам о сущности политики, об отношениях индивидуума и общества, которые являются философскими вопросами»<sup>10</sup>. Человеческая интерпретация Слова исторична. На человечестве лежит ответственность за интерпретации, и оно должно воспользоваться Божественным даром — разумом, с тем, чтобы нести свет истины. «Религиозный закон зависит от развития мысли, и сам по себе не определяет ни существо, ни форму мыслей и идей. Там, где в обществе существует рациональное мышление, религиозный закон будет живым, эффективным и гибким»<sup>11</sup>. В ядре религии имеется такой динамизм, что в любое время она может давать человеку ответы на его вопросы и обеспечивать выполнение его потребностей. Это тем более справедливо, поскольку «Коран» в переводе с арабского языка означает: «Читай!»

Говоря о человеке, Хатами отмечает, что «человек — это место, где встречаются Восток души и Запад разума»<sup>12</sup>. Неповтори-

<sup>9</sup> Князев А. А. Шариатская концепция прав и свобод личности и международные стандарты: центральноазиатские императивы // Права человека как национальная идея в Кыргызстане. Бишкек: КГПУ им. И. Арабаева, 2003. С. 40.

<sup>10</sup> Хатами С. М. Традиция и мысль во власти авторитаризма. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. С. 11.

<sup>11</sup> Хатами С. М. Ислам... С. 185.

<sup>12</sup> Там же. С. 17.

мость человека объясняется не западной интерпретацией его индивидуалистической сущности или восточной трактовкой его коллективистской сущности. Она объясняется лишь тем, что именно к человеку, и только к нему одному обращен Божественный призыв. Откликаясь на этот призыв, душа человека выходит за свои пределы, и благодаря этому его мир становится миром справедливости и гуманности. «Если мы, мусульмане, хотим иметь лучшее будущее и достигнуть процветания, если мы хотим быть образцом для человечества, достойным величия Бога и проповедей Пророка, мы должны опираться на великий благословенный дар Бога — разум»<sup>13</sup>. Разум — это то, что объединяет всех людей, то, что позволяет человеку почувствовать свою связь с миром и другими людьми. Разум и интеллект дают единственный путь познания мира, хотя такое познание ограничено и само по себе не может привести людей к высшей истине. Религиозная традиция провозглашает, что постичь реальность во всей ее полноте можно не с помощью интеллекта, а через веру, идущую от сердца. Вера выступает компромиссом между разумом и социальной нравственностью.

Возникает вопрос, не является ли понятие исламского гражданского общества С. М. Хатами утопическим, таким, как, например, «добродетельный город» ал-Фараби, к идеям которого Хатами постоянно апеллирует? Очевидно, что в условиях господства традиционных укладов и ярко выраженного религиозного менталитета, обращение к исламу как к основе бытия вполне естественно. Здесь уместно было бы обратиться и к замечаниям К. Г. Юнга: «Религия... предусматривает защиту от одной из самых серьезных психических угроз, а именно — той потери корней, которая опасна и для цивилизованного человека, и для первобытных племен. Разрыв традиции, может быть временами и необходимый ей, всегда влечет утрату и угрозу, и это угроза душе, так как инстинктивная жизнь, являющаяся самым консервативным элементом человека, выражает себя как раз в языке традиционных обычаев»<sup>14</sup>.

Вопрос соотношения религиозных ценностей и идеалов гражданского общества актуален для стран Центральной Азии, в частности, для Казахстана. Необходимо констатировать, что наблюда-

<sup>13</sup> Там же. С. 10.

<sup>14</sup> Юнг К. Г. Очерки о современных событиях // Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание. М., 1997. С. 95.

ется определенный разрыв между традиционными и либеральными ценностями, отсутствует социальная энергетика гражданского общества. И в этом плане обращение к традиционной религии в ее исконном содержании могло бы выступить положительным фактором.

*В. Ю. Кришмарел*

## АРАБЕСКА: ПРЕОДОЛЕНИЕ ОБРАЗНОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО ИСКУССТВА

*...Весь мир — поток метафор и символов узор...*  
Омар Хайям

Арабеска (фр. arabesque, от итал. arabesco, букв. — арабский, европейское название орнамента, сложившегося в искусстве мусульманских стран) — орнамент, основанный на бесконечном повторении геометрических и стилизованных растительных мотивов; сложный узор, созданный на основе точного математического расчета<sup>1</sup>. Впервые в истории искусства ислама растительные мотивы сочетаются с графикой в храмовом пространстве святилища Куббат ас-Сахра в Иерусалиме (686–691 гг.).

Возможно, кочевой образ жизни аравийских племен домусульманского периода, бескрайние пейзажи, на которых не за что зацепиться глазу, породили в них стремление к визуализации, т. е. к созданию осмысленного образа мира<sup>2</sup>, а также стремление к «кристаллизации» пространства — для того, чтобы его четче можно было ощутить<sup>3</sup>. Именно это двойственное стремление привело к появлению отчетливости линий арабесок, исполненных двойного смыс-

<sup>1</sup> Один из основных постулатов в исламе — путь к Богу через знание, а поскольку для создания кружева арабесок нужны познания в различных сферах науки (геометрии, архитектуре и т. д.), то такого рода творчество для мусульманина можно рассматривать как приближение к Аллаху.

<sup>2</sup> Ср. определение визуализации: это создание «желаемого образа сознанием и стремление к единению с Сознанием для его реализации»: *Ишмуратов А. Т. Феноменология эзотерики // Феноменология і практична філософія: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2001. К.: Курс, 2003. С. 41.*

<sup>3</sup> Там же: «Пространство-мысль воплощается в пространство-реальность».

ла — внешнего (прославление прекрасного мира, созданного Аллахом) и внутреннего (созвучие самому пониманию Творца, а не Его изображению — ведь облик Бога недостижим для людей).

Рисунок арабски согласуется с представлениями мусульманских богословов о «неопределенно продолжающейся ткани вселенной». Именно эта непрерывность — один из основных моментов в арабесках. Понятия пустоты в исламе не существует: поскольку Аллах везде, пустота не имеет никакого смысла. Поэтому в арабесках практически нет фона — один узор вписывается в другой, закрывая поверхность. Убранство стен, полностью покрытых орнаментом, является трансформацией апофатичности мусульманской мысли. Поскольку сущность Аллаха невыразима для человеческого понимания, то нельзя говорить и о Его характеристиках, даже в превосходной степени. Апофатика же настаивает на невозможности уподобления Творца миру или человеку. Из этого следует возможность лишь опосредованного, символического изображения Бога. Именно эта возможность и используется в изображениях (*танзих*). На основе подобных идей возникает тенденция к бесконечному наслоению розеток-солнышек<sup>4</sup> (*гурих*), переплетений и завитков, создающих глубину, указывающих на недостижимую бездну бесконечности, но именно она и есть Аллах и сакральный путь к Нему. Поскольку Аллах иррационален, неопределенен для человека, то и путь к Нему — бесконечный. И именно на эту стезю настраивает арабеска как указатель сакрального пути.

Движение узоров может быть остановлено в любой точке и возобновлено из любой точки. А точка рассматривается как начало Творения, всего сущего, подобно совпадению максимума и минимума у Н. Кузанского, у которого точка потенциально вмещает в себе все формы. Поэтому в арабеске *a priori* присутствует сакральность. Арабеска — это преображенное Слово, в котором проблема несовместимости Корана и изображения находит свое разрешение посредством трансцендентности смыслового наполнения: в арабеске намекается на то, что «находится за границами человеческого бытия, сознания и познания и превышает их»<sup>5</sup>, и именно оно явля-

<sup>4</sup> Свет — важнейший семантический образ для мусульман. Его символическое воплощение может быть разнообразным, но всегда указывает на физически не связанное с ним первичное содержание.

<sup>5</sup> См.: Релігієзнавчий словник. За ред. професорів А. Колодного і Б. Ломовика. К.: Четверта хвиля, 1996. С. 340.

ется потаенным смыслом узоров. Орнамент концентрирует внимание на глубинной сущности метафоры изображаемого, одновременно выступая проходом в сакральный мир, помогая мысли выкристаллизоваться, очиститься для возможности пропустить через себя Свет. Иными словами, арабеска берет на себя функцию ограждения, или, скорее, ворот или дверей, которые в исламе также имеют неоднозначную символику в силу слитости секулярного и религиозного аспектов в сознании мусульман, на которое оказала определенное воздействие культура городского строительства<sup>6</sup>. Вычурный узор разделяет профанный и сакральный миры; для непосвященных это будет лишь затейливым орнаментом, не имеющим глубинного содержания, но в то же время настраивающим на восприятие красоты и возможность последующего восхождения: «искусство очищает мир; оно помогает духу отделиться от хаотического множества вещей, с тем, чтобы он вновь мог подняться к Беспредельному Единству»<sup>7</sup>. Глубина и многозначность Корана находят идеальный способ воплощения — арабески, ведь вечное движение и многообразие созвучны понятию Аллаха, а каждое круговое движение розеток, солнышек, звезд и других символов воспринимается как возобновление Творения. При этом пронизывание всего мироздания присутствием Бога достигается ритмической пульсацией элементов орнамента, которые можно расценивать как символы упорядоченной структуры мира.

Орнамент — способ художественного выражения исламского понимания мира. Но не непосредственного грубого облика окружающей действительности, а «исправленного» и наполненного смыслом, на который лишь намекается с помощью арабесок. Результатом визуализированного мышления мусульман становится метафоричность символических узоров. Эффект «затрудненности восприятия формы» (по определению Ш. Шукурова)<sup>8</sup> влечет за собой появление нового содержания, основанного на нормативном для ислама ассоциативном мышлении.

Отсюда возникает онтологически наполненная структура образа, который становится символом, но никак не иконическим зна-

<sup>6</sup> См.: Шукуров Ш. М. Образ Храма. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 213.

<sup>7</sup> Буркхардт Т. Сакральное искусство. Восток и Запад. Принципы и методы / Пер. с англ. Н. П. Локшан. М.: Алетейа, 1999. С. 12.

<sup>8</sup> Шукуров Ш. М. Искусство средневекового Ирана (Формирование принципов изобразительности). М.: Наука, 1989. С. 55.

ком. Растительные мотивы — это метафорические уподобления (*масал*), ведь сам человек в авраамических религиях имеет образ ростка, листика на Древе Жизни (листья — Слова Корана). Но это отнюдь не образность, обязательно отсылающая к трансцендентному прошлому, а именно метафоричность, телеологичная по своему характеру, порождающая новые смыслы. Образ основывается на представлении. А для того, чтобы нечто *пред-ставить* даже на умозрительном уровне, необходимо его ограничить, хотя бы отделяя это нечто от представляющего субъекта, что совершенно противоречит догматическим принципам ислама.

Таким образом, происходит переход к знаку, идеограмме, безобразности, бесконечно метафорическому, ветвящемуся пространству. А в исламе само Бытие разумеется как череда связанных между собой пространств (*макам*); при этом мусульманин полностью владеет пространством. Ведь весь мир создан Аллахом и находится в каждой точке, так что и человек может приобщаться к истине в любом месте пространства, и сакральностью пронизано все, так что необходим лишь намек на нее — арабеска — и мусульманин выходит к бесконечности и всеохватности. В образе метафоры предвкушается, пред-видится Бытие, сущностно наполненное целостностью, т. е. посредством зрительных знаков восстанавливается абсолютное состояние Бытия. Оно возникает как полная истинная данность, в которой невозможно домыслить ничего не предстоящего. Попытки «продлить», «дорисовать» арабеску, что обычно делает сознание в пределах природной установки, приведут лишь к умножению заданных символов. Так возникает преодоление «генерального тезиса» (Э. Гуссерль) для возможности причастности к истинному смыслу.

Орнамент обладает, по терминологии Ш. Шукурова, над-иконической смысловой структурой, отчетливой затененностью<sup>9</sup> смысла в силу своей метафорической природы. Ведь иконичности, образности знака недостаточно для передачи многозначности вкладываемых смыслов, так как он должен отсылать к отвечающему ему объекту. Указанная многоуровневость не может довольствоваться лишь одним направлением, отсылающим к объекту образа, ведь это не позволит охватить всего пространства и его значений.

<sup>9</sup>См.: Шукуров Ш. М. Указ. соч. С. 292.

Поэтому важным становится бесконечное и глубинное движение мысли к потаенному смыслу.

Но при этом нельзя говорить об иконоборчестве. Здесь уместнее слово «аниконизм», которое воплощает в себе апофатику религиозного умозрения, становящуюся возможной через метафоричность<sup>10</sup>, в то время как катафатика отсылает к полновесным утверждениям и иконической образности.

Другими словами арабеска, через эстетическую актуализацию эмоций намекает на всепронизывающую идею монотеизма (*ат-таухид*). Ведь хотя Аллах и един, Он бесконечно отражен во всем. «Единство (Аллаха) отражается в гармонии множества, в порядке и равновесии; все эти аспекты заключены в красоте»<sup>11</sup>, т. е. Единое эмануирует в многообразии бесконечности, так что верующий вправе усмотреть в зеркале отображаемой действительности и самого себя, и Бога — человек становится тайно-видцем.

Арабеска — это искусство без сотворения образов, ведь даже намек на индивидуализацию формы растворяется в «обратной аналогичности» движения линий. Это зашифрованный путь к познанию высшей истины и красоты, преодоление которого возможно через «демистификацию наизнанку» (М. Элиаде), ведь в каждой завитке сквозит потенциальная суть высшей реальности. Цель такого искусства — «позволить человеческому окружению, миру... участвовать в... порядке, который самым непосредственным образом проявляет Божественное Единство»<sup>12</sup>.

С. Р. Усеинова

### ДУБЕЙТЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ИБН АЛ-ФАРИДА: К ИСТОРИИ ЖАНРОВОЙ ФОРМЫ В АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Наследие выдающегося арабского суфийского поэта Умара Ибн ал-Фарида (1181–1232) невелико по объему; в его *диване* около 80 стихотворений и отрывков. Среди них — 30 *дубейтов*, что со-

<sup>10</sup> Там же. С. 436.

<sup>11</sup> Буркхардт Т. Указ. соч. С. 12.

<sup>12</sup> Там же. С. 13.

ставляет, по крайней мере количественно, довольно значительную часть дошедшего до нас наследия поэта.

При попытке дать их краткое описание возник ряд вопросов. Ответы на них могут быть важны не только для изучения творчества одного поэта, но и для выяснения более общих проблем истории арабской, и в особенности суфийской литературы, а также исследования литературных и культурных связей между арабами и персами в достаточно широкий временной период (XII–XIV вв.). Это сообщение представляет собой краткий обзор данных вопросов и некоторые факты и гипотезы, связанные с ними.

Начнем с вопроса о том, что же такое *дубейт*, называемый также *руба'и*?

В ранней и классической арабской поэзии дубейт известен не был. Это одна из нетрадиционных песенных форм, обычно относимых средневековыми арабскими филологами к так называемым «ал-фунун ас-саб'а»<sup>1</sup>. Проблемы его происхождения, развития, формы и метрических особенностей изучены далеко не достаточно, хотя существует несколько исследований, посвященных специально этой теме или затрагивающих ее<sup>2</sup>. На первый взгляд, ответ на вопрос о происхождении дубейта прост — очевидно, оно было персидским. В самом деле, первые руба'и появились в персидской литературе уже в X в., (т. е. гораздо раньше, чем в арабской); они есть, например, у Рудаки<sup>3</sup>. Однако и у иранистов нет четкого ответа на вопрос об их происхождении. Так, некоторые исследователи допускают возможность его первоначального формирования в тюркской (Т. Ковальский) или в арабской среде (Ф. Майер)<sup>4</sup>. Другие, например, К. Залеман, а вслед за ним И. С. Брагинский, истоки руба'и возводят к Авесте. Е. Э. Бертельс, не отрицая древности происхождения этой формы, считает, что поначалу она не была известна арабам. На данный момент, по-видимому, неизвестно, когда дубейты появились в арабской литературе. Учитывая тот факт, что дубейты

<sup>1</sup> Сюда также относятся: *мувашиах*, *заджал* и его разновидности (*биллик* и т. д.), *маваль* и *кан-ва-кан*.

<sup>2</sup> См.: *Фильштинский И. М.* История арабской литературы X–XIII вв. М., 1991. С. 458; *Schimmel A.* As through a Veil (Mystical Poetry in Islam). Oxford, 2001.

<sup>3</sup> Точная дата рождения Рудаки неизвестна; ее относят примерно к 50-тым или 60-тым гг. IX в. Умер он в 330/941 г.

<sup>4</sup> *Рипка Я.* История персидской литературы. М., 1970. С. 106, 386. Цит. по: *Козмоян А. К.* Рубаи в классической поэзии на фарси. Ереван, 1981. С. 7.

весьма близки народной поэзии и часто писались не на литературном языке, можно предположить, что традиционно настроенные филологи, должно быть, долгое время игнорировали существование этой формы. Этот и другие факторы сильно затрудняют ответ на вопрос о времени появления дубейта в арабской литературе и о путях его проникновения в нее.

Следует отметить еще один немаловажный момент. Дело в том, что в Иране термины руба'и, дубейт (или дубейти) и *таране* иногда употребляются для обозначения сходных жанровых форм. В действительности между ними есть различия. Таране — это обычно народная песня, незамысловатая по содержанию (как правило, оно любовное), в то время как руба'и — форма, строго говоря, сугубо литературная, и ее содержание может быть различным. Это может быть и лирика, и сатира, и моральное наставление, и философское раздумье. Что касается дубейти, эта форма занимает промежуточное положение, но находится ближе к таране. Помимо содержания, рубаи и дубейти различаются размером и рифмовкой. Руба'и имеет рифмовку *aaba*, а дубейти — *aaaa*.

В арабской литературе такое терминологическое различие не соблюдается вовсе, что лишний раз подтверждает инородность этой жанровой формы. Дубейт является обычным и общепринятым названием. Более того, работая над рукописями, мне пришлось обратить внимание на то, что переписчики пытались каким-то образом «арабизировать» это слово, добавляя точку над первой буквой и превращая его в «зубейт». Рифмовка здесь также значения не имеет. Так, в диване Ибн ал-Фарида встречаются двустипшия с рифмовкой как типа руба'и (причем их большинство), так и типа дубейти (их всего 6).

Что касается размера, то здесь, безусловно, существует различие между персидскими и арабскими руба'и. Оно было отмечено швейцарским ученым Б. Райнертом<sup>5</sup>. Основная схема размера персидского рубаи со стандартными вариантами следующая<sup>6</sup>:

<sup>5</sup> Ему принадлежит статья «Die prosodische Unterschiedlichkeit von persischem und arabischem Ruba'ī». (Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Ed. Richard Gramlich. Wiesbaden, 1974. P. 204–25). К сожалению, работа эта до сих пор мне не доступна.

<sup>6</sup> Эта схема приведена, в частности, в «Грамматике персидского языка» Е. Э. Бертельса с опорой на книгу: *H. Blochmann.* The Prosody of the Persians. Calcutta, 1872.

--UU|--UU |--UU|--  
слева направо: -U-U	-U-U	-U-U	-

Арабская схема совпадает с персидской, однако там имеется одна особенность: во второй или (реже) третьей стопе появляется вариант ---U, т. е. *маф'улату*, стопа крайне малоупотребительная и, более того, считающаяся искусственной. Этим вряд ли можно пренебречь, поскольку хотя бы одна такая стопа встречается практически в каждом дубейте. Как можно объяснить появление этой стопы в арабском руба'и? На данном этапе, учитывая недостаточный объем материала для анализа, можно предложить лишь вот какое соображение. Очевидно, на начальном этапе закрепления жанровой формы руба'и в персидской литературе ее метрическая схема строилась по правилам аруда, к тому времени уже заимствованным персами. Будучи позднее перенесенной в среду арабской поэзии, она, видимо, вновь подверглась теоретическому осмыслению. В результате такого осмысления стандартная для персидского руба'и стопа *фа'илату* естественным образом могла быть воспринята как вариант основной стопы — *маф'улату*, следствием чего явилась возможность употребления этой основной стопы. Следует также отметить, что арабский стих при определении последовательности долгих и кратких гласных допускает меньшее количество вариантов, чем персидский, что могло налагать на авторов дополнительные ограничения.

Таковы некоторые теоретические соображения, касающиеся дубейтов.

Вернемся теперь к вопросу об их распространенности в ту эпоху, т. е. в первой половине XIII в. Этот вопрос представляет интерес хотя бы потому, что первые антологии, включающие дубейты и другие нетрадиционные поэтические формы, появились несколько позднее, судя по датам жизни их создателей, Сафи ад-Дина ал-Хилли (676–1277/752–1351) и Баха' ад-Дина ал-Абшихи (790–1388/850–1446).

В известной монографии А. С. Хусейна «Суфийская литература в Египте в 7 в. х.» утверждается, что дубейты (как и другие «нелитературные» формы) использовали все без исключения поэты той эпохи. Это, очевидно, верно: просмотрев несколько диванов светских поэтов-современников Ибн ал-Фарида — Баха' ад-Дина Зухайра, Ибн Матруха, Ибн 'Унайна и Ибн ан-Набиха, я обнаружила,

что дубейты писали все вышеупомянутые авторы, хотя создается впечатление, что в их наследии сохранилось лишь ничтожное количество из созданных ими произведений этой формы. Так, в небольшом диване Ибн Матруха<sup>7</sup> (102 стихотворения, около 1200 строчек) есть 6 дубейтов. Один из них написан поэтом незадолго до смерти, и тема его — пессимистическое подведение итога жизни. Остальные дубейты — лирические, стиль их, кстати, очень похож на стиль дубейтов Ибн ал-Фарида. В значительно большем по объему диване Зухайра<sup>8</sup> (в издании Э. Г. Палмера насчитывается 445 стихотворений) всего три дубейта. Однако два из них есть также в диване Ибн ал-Фарида, что ставит дополнительную проблему определения их авторства. Оставшийся один-единственный дубейт, никем, правда, не оспариваемый, все же не дает возможности рассуждать о дубейтах в творчестве этого автора. Отмечу лишь, что это тоже философское раздумье о жизни, совершенно в духе многих персидских руба'и, (как и арабских зухдийат, от Абу-л-'Атахийи до Абу-л-'Ала'), но в то же время полностью в стиле Зухайра. Один дубейт, правда, весьма изящный, удалось обнаружить и в диване Ибн ан-Набиха. Несколько дубейтов есть в диване Ибн 'Унайна<sup>9</sup>.

Таким образом, выявляется интересный факт: Ибн ал-Фарид не был единственным поэтом той эпохи, писавшим дубейты, но в его диване их намного больше, чем у других. Объяснений этому факту может быть несколько. Одно из них таково: быть может, дубейты Ибн ал-Фарида сохранялись, в отличие от подобных же экспромтов других поэтов, потому, что были созданы не просто по случаю, а для суфийских радений — сама<sup>10</sup>.

Отношение суфиев различных школ к этой практике было неодинаковым, однако сведения, содержащиеся в некоторых биографических источниках, позволяют заключить, что Ибн ал-Фарид как раз принадлежал к поклонникам сама'. По сообщению одного из биографов поэта, Абд ал-Гаффара ал-Куси, он был частым и желанным гостем на маджлисах (собраниях), куда приглашались певцы и

<sup>7</sup> MS OA №775 восточного отдела библиотеки СПбГУ.

<sup>8</sup> Palmer E. H. The Poetical Works of Beha ed-Din Zoheir. Cambridge, 1876. Vol. 1–2.

<sup>9</sup> MS B42 СПбО ИВ РАН.

<sup>10</sup> Сравнительно недавно мысль о непосредственной связи сама и рубаи была выражена некоторыми западными учеными; следует отметить, что гораздо раньше она появилась у Е. Э. Бертельса (Избр. труды. М., 1965. Т. 3. С. 48–50).

музыканты, исполнявшие любовные песни. Другой автор утверждает, что у поэта были специально обученные невольницы, и время от времени он приходил слушать их пение. Оба эти сообщения имеют косвенную ценность для подтверждения нашей гипотезы.

Еще один непосредственный аргумент в пользу этого предположения — легкость восприятия дубейтов, обусловленная структурой этой жанровой формы, красота и изящество слога, и, конечно, также содержание. Все дубейты Ибн ал-Фарида очень лиричны и трогательны. В основном это сжатые до двух строк стандартные мотивы, столь частые в его касыдах — жалобы влюбленного, просьбы к караванщику свернуть с пути или передать жителям племени привет и известие о влюбленном, страдающем в разлуке, воспоминание о блаженстве встречи и былых счастливых днях, надежды на мимолетный взор возлюбленной и т. д. Все другие темы, характерные для формы в целом, но менее подходящие для исполнения под музыку на суфийских радениях, отсутствуют. В дубейтах есть и аллитерации, и фигуры бади<sup>1</sup>, но вместе с тем нет ни намека на вычурность или искусственность. Опять-таки в силу требований жанра, их лексика и грамматическая структура очень просты. Все это, повторюсь, могло бы подтвердить данную гипотезу.

*Ю. В. Шаповал*

### **ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ ЗАЩИЩЕННОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ИСЛАМЕ**

Понятие онтологической защищенности возникло в связи с нарастающими проблемами секулярного общества. В частности, онтологической защите бытия большое внимание уделяет психолог Р. Лейнг, рассматривая проблему «разделенного Я» в секулярном западном обществе. В секулярном обществе возникает парадоксальная ситуация: с одной стороны, все больше сфер общественной и личной жизни высвобождаются из-под власти религиозных символов. Демократические ценности стоят на защите человека, его прав. Однако, с другой стороны, та же западная психология свидетельствует о том, что человек сейчас уязвим и беззащитен как никогда. Психологи Р. Мэй, В. Франкл, Р. Лейнг в процессе гармонизации человеческой личности большое значение отводят религии.

Еще К. Г. Юнг рассматривал религиозные символы как укорененные в человеческой природе. Экзистенциальный философ и теолог П. Тиллих считает, что религия раскрывает в человеке как конечном существе предельные измерения, и в акте веры человек выбирает мужество быть в условиях угрожающего небытия.

Здесь мы попытаемся показать, как решается проблема онтологической, а затем и социальной защищенности человека в религии, решение которой для секулярного общества становится иллюзией. Ислам является религией, которая позволяет рассмотреть проблему защищенности человека, по крайней мере, на двух уровнях: онтологическом и социальном. Онтологический уровень — уровень укорененности отдельного человеческого существования во всеобъемлющем бытии — Боге. Он основывается на переживании человеком опыта священного. Начиная с событий на г. Хира, где Мухаммеду впервые открылась истина, слова и форма, в которую они были облечены, позволяют сделать вывод, что в исламе трансцендентная священная реальность — Аллах — переживается как должное. Профессор Мухаммад Али Аль-Хашими, автор книги «Личность мусульманина», отмечает, что «ислам был ниспослан, чтобы посредством его управлять жизнью отдельного человека, регулировать жизнь семьи и руководить жизнью общества»<sup>1</sup>. В данном случае Бог поддерживает человека, будучи законом нашего бытия. Это образ Бога-правителя, который устанавливает священный порядок и в космосе, и в социальном мире, и в личной жизни человека, следит за тем, чтобы соблюдались законы справедливости и мира.

Послушание Аллаху, священному порядку, установленному им — долг каждого мусульманина. Поэтому, на наш взгляд, П. Тиллих совершенно справедливо относит ислам к юридическому типу веры. Деятельность пророка Мухаммеда, как мы видим из истории ислама, начинается не только с проповеди, но и с установления закона. Для Медины он создает конституцию, где определяет нормы жизни уммы, а также ее сосуществование с другими родами, в том числе и с неверными. Мухаммед предстает перед нами не только как проповедник, но как третейский судья, политический деятель, военачальник. Соответственно, онтологическая основа ислама изначально включает в себя социальные установления жизни.

<sup>1</sup> Мухаммад Али Аль-Хашими. Личность мусульманина. М.: Фонд «Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим», 2001. С. 7.



На уровне взаимоотношения мусульманина с Аллахом в Коране и хадисах постулируется не только необходимость личного повиновения Аллаху, но и ответственность каждого мусульманина за свою паству, за свою семью, за умму в целом.

Бог в исламе строит свои взаимоотношения с человеком на основе любви, понимаемой как агапэ. Любовь как агапэ примет человека со всем его несовершенством и стремится преобразить в то, чем он потенциально является. Агапэ преображает человека не через отрицание его индивидуального Я, но через утверждение его личности, не в качестве обособленной монады, как в протестантизме, а укорененной во всеобъемлющем, священном и социальном бытии. Мусульманин никогда не окажется в состоянии «бездомности» М. Бубера или «несчастливого сознания» Ж.-П. Сартра.

Рассмотрим ценностно-нормативную систему социального бытия в исламе, выраженную в шкале человеческих взаимоотношений. После *шахады*, т. е. поклонения Аллаху, в ценностной системе мусульманина стоит почтительность и послушание родителям, даже если они не мусульмане. Ослушание родителей — тяжкий грех, наряду с многобожием. Далее, следует отношение к жене и детям. В отношении жены Коран предписывает уважение и терпимость.

«Мужья над женами стоят  
(Блюдя очаг их и сохранность)  
За то, что Бог одним из них  
Дал преимущество перед другими...»<sup>2</sup>.

Перед детьми мусульманин несет величайшую ответственность за их воспитание в духе высокой нравственности. Мусульманин не может покинуть своих детей и тем самым обречь их на нужду и гибель. В исламе тесные взаимоотношения между детьми и родителями поддерживаются всю жизнь, здесь не практикуется опыт немусульманских стран, когда с 18 лет молодые люди начинают жить самостоятельно, вне семьи. Даже забота и содержание разведенной дочери является обязанностью родителей и засчитывается как милостыня и средство приближения к Аллаху. Затем, после родителей, жены, детей следует почтение к родственникам, обязательная помощь и поддержание тесных уз с ними. Ислам считает, что осно-

<sup>2</sup> Коран. Перевод смыслов и комментарии В. Пороховой. М.: Рипол Классик, 2004. С. 113.

вы социальной солидарности закладываются в семье, потом распространяются на круг родственников человека, потом охватывают собой и все общество в целом. В Коране и хадисах говорится даже о взаимоотношениях с соседями, причем не в отвлеченной форме, а в виде конкретных наставлений.

«Так поклоняйтесь же Аллаху  
И сотоварищей Ему не измышляйте,  
И делайте добро родителям и близким,  
Сиротам и таким, которые в нужде,  
Тому, кто близок к вам,  
И кто от вас вдали,  
Тому, кто дорог вам по дружбе,  
И страннику (от дома вдалеке);  
И тем, которыми владеют ваши правы руки»<sup>3</sup>.

Следовательно, любое доброе дело, оказываемое другому человеку, является богоугодным делом, будь этот человек мусульманином или иноверцем. Установка ислама по отношению к путнику — совершенно чужому человеку — изначально является доброжелательной, господствует интенция на оказание ему уважения и помощи. Таким образом, социальные нормы ислама базируются, прежде всего, на всеобщей ответственности мусульман перед Аллахом и перед любым человеком.

Согласно упомянутым выше психологам, сохранение целостности, гармоничности «Я» человека лежит в основе онтологической и социальной защищенности и предполагает осознание ответственности за себя и окружающих людей.

Ислам — религия социального действия. Яркое подтверждение этому мы находим и в феномене исламского права — шариата и фикха. Нормы этого права вырабатывались в соответствии с предписаниями Корана и Сунны и охватывали практически все стороны жизни человека на всех уровнях: телесном, духовном, социальном.

«Шариат включает в себя божественные указания в трех сферах: общие правила, мировоззрение ислама. Они определяют позицию и поведение, придают всем действиям индивида осмысленность и целенаправленность; правила, определяющие внутреннее поведение человека, т. е. мир чувств и духовной деятельности; кодекс практического поведения человека-гражданина в личной, се-

<sup>3</sup> Там же. С. 113.

мейной, общественной, экономической и других сферах жизни»<sup>4</sup>.

В дополнение к шариату в исламе существует фикх — частное право, регулирующее жизнь человека в случаях, не отраженных в шариате.

Итак, ислам создает жизненное пространство, в которое включены отдельные индивиды, организованные в общину верующих, живущую по предписанию Корана. Благодаря этому ислам преодолевает вечную антиномию государство-общество-человек, так как государство и общество приравнивается к общине верующих, с которой человека связывают самые прочные узы — узы его предельного интереса — вера. Такое общество вполне может обеспечить человеку онтологическую и социальную защиту.

<sup>4</sup> Баишев Ж. Общие принципы исламского права, теория доказательств и система наказания. Алматы: Жети Жаргы, 1996. С. 7.

С. Л. Бурмистров

### К ВОПРОСУ О КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ОСНОВАНИЯХ ПСИХОТЕХНИКИ В СОВРЕМЕННОМ ИНДУИЗМЕ

Психотехнические практики всегда были и поныне остаются важной составной частью индуизма — и как религии, и как мировоззренческой системы. Однако их связь с философскими аспектами религии приводит к тому, что йога, даже если она мало изменяется с чисто технической точки зрения, благодаря изменениям своего концептуального субстрата, обусловленным как внутренней динамикой индуистской культуры, так и инокультурными влияниями, наполняется новым содержанием. Эволюция идеологического контекста делает иными роли и культурные функции психотехнических и телесных практик, принятых в данной религии, а эта их трансформация, в свою очередь, приводит к еще большему изменению их идеологического контекста.

Информативной для анализа особенностей этой эволюции представляется концепция Шри Раманы Махарши (1879–1950), который, будучи в общем и целом последователем веданты, как и многие влиятельные религиозные мыслители современной Индии, вместе с тем интерпретировал учение Шанкары по-новому.

С Шанкарой роднит его признание иллюзорности внешнего материального мира и нашего человеческого Я как субъекта, полностью отделенного от других Я и от объектов. Целью психотехнических практик признается постижение своего изначального и сущностного единства с Брахманом посредством устранения неведения. Однако для Шанкары так называемый реальный мир является плодом майи, порожденной Брахманом, и считается вполне иллюзорным, тогда как у Раманы «допускается его реальность, но признание последней связывается с нормальным состоянием человека и деятельностью его разума, который, как считает мыслитель, препятствует постижению Я и, следовательно, порождает ложные

представления о мире»; мир реален при этом только как проявление Я, но не как объективная сущность<sup>1</sup>. Иными словами, источником майи служит здесь уже не Брахман, а сама человеческая душа. Фактически вместо майи в качестве омрачающего начала выступает наше же собственное неведение, *авидья*. Так как мир — порождение самого человека, то и цели психотехники у Раманы оказываются несколько иными, чем в классической адвайта-веданте: вместо полного растворения в Брахмане, базирующегося на представлении о том, что душа — лишь часть Брахмана или «неполный» Брахман, предлагается, наоборот, развитие своей личности, основанное на представлении о том, что человек — это бог во всей своей полноте, но скрывший от себя или подавивший свою божественность, и задача развития, следовательно, — не устранить препятствия, отделяющие Атман от Параматмана (Брахмана), а уничтожить самоограничение Параматмана, чтобы он мог проявить себя в мире и, главное, стать явленным самому себе<sup>2</sup>. На это указывает сам метод, предлагаемый Раманой для познания своей подлинной сущности: нет нужды читать Веды или Упанишады, достаточно исследовать самого себя. «Исследование (*джняна-вичара*) „Кто я?“ при поиске Себя, „я есмь“, одно является наилучшим средством»<sup>3</sup>. Из этого следует, что самопознание открыто любому: и брахману, и шудре, и иноверцу.

Таким образом, психотехника у Раманы оказывается тесно связана с претензией его учения на универсальность и надконфессиональность. Йогическое сосредоточение на собственной душе и ее сущности необходимо для того, чтобы увидеть свою божественную природу, на уровне которой нет уже ни эллина, ни иудея, ни индуса, а есть только Параматман. Универсализм здесь, видимо, неизбежен, так как это самоисследование в качестве абсолютно обязательного условия требует растождествления не только со всеми общественными группами и социальными ролями, но и с собственными умом и телом, ибо идентифицироваться со всем этим — зна-

<sup>1</sup> Литман А. Д. Современная индийская философия. М., 1985. С. 96–97.

<sup>2</sup> Заметим, что эта установка сходна с установкой психоанализа: по Фрейдю, невроз формируется тогда, когда человек запрещает себе осознавать свои желания, а терапия заключается в снятии этого запрета, в результате чего вытесненные желания получают доступ к сознанию и становятся управляемыми.

<sup>3</sup> Шри Рамана Махарши. Собрание произведений. СПб.: Тируваннамалай, 1999. С. 54.

чит идентифицироваться с изменчивым, т. е. с тем, что не может быть истинным Я, ибо все истинное неизменно. Истинная природа лежит не в телесном и не в духовном, а в более глубоких слоях, которые у обычного человека никогда не открываются рациональному сознанию. Рациональность («ум», как ее называет Рамана) является не просто помехой на пути к спасению, но началом, активно уводящим душу от осознания себя. «Ум, — говорил Рамана, — это единственное препятствие, и он должен быть превзойден»<sup>4</sup>. Рациональность при этом не рассматривается как то, что воздействует на человека извне, как нечто чуждое его личности. Наоборот, это ее интегральная часть, и единственная проблема состоит в том, что эта сторона заняла неподобающее ей место в жизни человека. Как у человека, страдающего обсессивно-фобическим неврозом, страх, в принципе необходимый для выживания, становится доминирующим в психике и потому дисфункциональным, так и у обычного человека рациональность подавляет остальные формы психической деятельности, и он все видит в результате через призму *ratio*, как невротик — через призму страха. Для истинной самоидентификации рациональность необходимо «поставить на место», ибо рациональным ответом на вопрос «Кто я?» будет отсылка к какой-то социальной группе или биологической популяции. Когда ученик допытывается у Раманы ответа на этот вопрос<sup>5</sup>, то подсознательно ждет ответа, который причислил бы его к референтной группе, из чего следовало бы, что этот ученик обладает или должен обладать определенными личностными особенностями, и это увело бы его от самого себя, так как, причисляя себя к группе (и, следовательно, стремясь быть таким же, как остальные ее члены), он потерял бы то, что отличает его от других и делает самим собой. Даже если бы Рамана ответил: «Ты — Брахман», это ничего не изменило бы, ибо в этом случае он видел бы в себе не самого себя, а Брахмана — точнее, тот неизбежно ограниченный образ Брахмана, который ученик представляет себе по священным текстам. Поэтому на все вопросы ученика Рамана отвечает: «Вы должны сами сказать, кто вы», показывая, что самоидентификация личности должна быть внесоциальной и вообще пребывать за пределами какого-либо сущего, отличного от самого этого человека. Истинное Я абсолютно в

<sup>4</sup> Шри Рамана Махарши: весть истины и прямой путь к себе. Л., 1991. С. 43.

<sup>5</sup> Там же. С. 77.

том смысле, что в мире нет ничего, сходного с ним по природе. Оно единственно, поэтому невозможны в собственном смысле слова никакая коммуникация и никакая социальность. По той же причине Я вполне самодостаточно, и именно это свойство позволяет ему творить из себя мир. С этой точки зрения Я других людей — это мое Я *incognito*, а коммуникация — это всегда разговор с самим собой. Если человек помнит, что все вокруг него и даже его собственная личность (как нечто, отличающееся от окружающего мира и потому ограниченное) суть игра его собственных творческих сил, он не нуждается в спасении; нужда в спасении возникает тогда, когда он забывает об этом и начинает идентифицировать себя с плодами своей фантазии.

Если у Раманы психотехника строго индивидуалистична и нацелена только на раскрытие собственной природы человека (ибо все люди у него — это, в сущности, один и тот же человек, и все они обладают одной и той же субъективностью и творческими силами), то у Ауробиндо Гхоша йогические практики имеют несколько иную цель. Сам он неоднократно подчеркивал, что его йога — метод преобразования не просто индивидов, а общества через индивидов<sup>6</sup>. Йога как метод исключительно эгоистического самосовершенствования не только бесполезна — она невозможна, так как человек всегда остается включенным в окружающий его мир, в том числе в мир социальный, и является его частью, поэтому по своей природе не может не взаимодействовать с обществом, и каждое его действие отражается на других людях, приближая и их, и его самого к спасению или удаляя от него. Именно поэтому он говорит: «Истинная цель и полезность Йоги может быть полностью реализована лишь в том случае, если сознательная Йога человека, подобно бессознательной Йоге Природы, станет внешне совпадать с самой жизнью»<sup>7</sup>. Если у Раманы йогическая практика определенно отделена от обыденной жизни и требует подавления деятельности ума как миропорождающей инстанции, соотносящейся с майей, то у Ауробиндо психотехника должна пронизывать все аспекты жизнедеятельности человека, ибо человек рассматривается не как невротик, страдающий от собственных навязчивостей и нуждающийся в избавлении от них, а как проявление божества и его посланник,

<sup>6</sup> Костюченко В. С. Интегральная веданта. М., 1970. С. 133.

<sup>7</sup> Гхош А. Синтез йоги. СПб., 1992. С. 6.

обязанный трудиться и возделывать материю, чтобы мир в конечном итоге смог вернуться к божеству. Человек у Ауробиндо — посредник между материей и богом и занимает поэтому особое положение среди всего сотворенного. В отличие от классической адвайты, Ауробиндо видит в Брахмане не что-то совершенно сверхразумное и онтологически полностью отделенное от мира, а, напротив, источник существования Вселенной, действующий посредством майи, которая выступает как абсолютно зависящая от бога сила, поддерживающая процесс инволюции мира от бога к материи и эволюции от материи к богу. Очевидно, что мир и бог у Ауробиндо не отделены друг от друга и представляют собой лишь крайние точки континуума, центральное место в котором занимает человек. В нем процесс эволюции, начинающийся с того момента, когда в процессе инволюции появляется материя, обретает сознательность, осмысленность и целенаправленность. Вместе с тем в человеке как сложном существе есть, помимо абсолютно божественного, также и абсолютно материальное, приводящее к раздроблению единого божественного на множество самостоятельных единиц — индивидуальных душ, не сводимых вполне ни к грубой материи, ни к богу. Именно это делает необходимой социальность, ибо человек принципиально неполон и недостающее ему для обретения божественного совершенства может получить только от других людей, но не от себя самого. «Не только прозревать и находить Божественное в себе, но прозревать и находить Божественное во всех, не только искать свое личное освобождение и совершенство, но искать освобождения и совершенства других людей — вот всеобъемлющий закон духовного человека»<sup>8</sup>. Следствием такой позиции является совершенно иное, чем у Раманы, отношение к уму: его надо не подавлять и устранять, а умиротворять и успокаивать, ибо ум — главная, если не единственная инстанция, обеспечивающая взаимодействие с другими людьми и взаимопонимание, которое нарушается только тогда, когда ум находится в состоянии беспокойства из-за разнообразных эгоистических устремлений. Лишь в состоянии покоя, к которому должна вести психотехника, ум обретает способность ясно отражать божественную истину, показывая человеку и его подлинную природу, и подлинную природу других людей.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Гхош А. Человеческий цикл. СПб., 1999. С. 277.

<sup>9</sup> Гхош А. Основы йоги. СПб., 1993. С. 4–9.

Таким образом, психотехника в современном индуизме имеет весьма различные концептуальные основания, которые располагаются между двух полюсов, а именно между индивидуализмом Раманы, у которого цель йоги — заставить умолкнуть ум, чтобы постигнуть мир как сотворенный самим человеком, а душу человеческую — как полноту божественных качеств и творческих сил, и альтруизмом Ауробиндо, у которого йога должна устранить препятствия для взаимопонимания, коренящиеся в эгоизме индивидуальной души, и восполнить ее неполноту видением божественной истины, содержащейся во всем сущем.

*Бхакти Бимал Авадхут Махарадж  
(Г. В. Аустов)*

### КУЛЬТУРОСОФСКАЯ МОДЕЛЬ «БХАГАВАДГИТЫ»

Если говорить о мировоззрении, общем для современной европейской культуры, то таким мировоззрением должен быть признан антропоцентризм. Отдельные призывы обратиться вновь к Природе и Богу за поисками выхода из созданных европейской цивилизацией проблем не задали общего тона в культуре, и ее наиболее характерной тенденцией остается по-прежнему интерес к проблеме человека. Но оказалось, что именно открытость, незавершенность, «эксцентричность» человека по отношению к месту, которое он занимает в мире, является корнем многочисленных проблем и противоречий на индивидуальном, социальном и экологическом уровнях. Попытки разрешения, хотя бы частичного, подобных проблем, привели к пониманию многогранности феномена человека и к осознанию необходимости междисциплинарных исследований и плюрализму подходов к человеческой ситуации. Таким образом, можно сказать, что нужны разные точки зрения, и чем полнее их набор, тем больше надежд найти оптимальный путь в конкретных условиях. Изучение возможностей, содержащихся в древних источниках духовной мудрости, стало одним из методов современного человековедения. «Бхагавадгита» является одним из таких источников.

Мы будем говорить о культурософской парадигме «Бхагавадгиты», и поэтому нужно сделать некоторые оговорки. Само слово «культура» или его санскритский аналог не встречаются в тексте

«Гиты». Тогда можно ли говорить о культурософском учении, основанном на этом тексте? Видимо, говорить об этом можно по следующей причине. Мировоззрение «Бхагавадгиты» подчеркнуто теоцентрично. Бог как Личность, Кришна, выступает абсолютным авторитетом, и не просто высшей, а единственной целью жизни. В конце «Бхагавадгиты» (XVIII. 66) Кришна говорит, что бескорыстная преданность Ему одному — высочайшая религиозная истина. По сравнению с такой самоотдачей все прочее, в том числе обязанности перед семьей, страной, человечеством, а также стремление к самосохранению не представляются значимыми. Подчеркивается, что мир трансцендентного не совместим с миром имманентного, так как первый вечен и неразрушим, второй же — временен и преходящ. «Небытие не причастно бытию, бытие небытию не причастно. Граница того и другого ясна для постигших Правду» («Бхагавадгита», II. 16)<sup>1</sup>. Кроме того, «Оно называется Непроявленным, Непреходящим; Высшим путем Его именуют. Не возрождается тот, кто Его достиг: это Моя Верховная Обитель» (VIII. 21). Отсюда можно было бы сделать поспешный вывод, что человеческая проблематика чужда самому духу «Бхагавадгиты», в которой человек как бы «растворяется» в Высшей Реальности, Боге как первоначале. Однако это далеко не так. Теоцентризм «Гиты» не отрицает человека, и сам ее автор (Кришна) внимателен к коллизиям человеческого бытия. Это доказывает само строение великого произведения, представляющее собой ответы Кришны на многочисленные вопросы Арджуны, оказавшегося в непростой жизненной ситуации.

Основное противоречие, задающее пульс «Бхагавадгиты» — конфликт духа и материи. Ибо «Что для всех существ ночь, для стойкого есть время бденья, когда же все живое не спит, тогда наступает ночь для ясновзрящего муни» (II. 69). Так заданы два полюса ценностной ориентации. Однако ясно, что даже человек, теоретически принявший духовную истину, не в один миг достигает самопознания. Об этом и спрашивает Арджуна: «Кто же тогда человека на грех побуждает, даже вопреки его воле, как бы насильно?» (III. 36). Общая причина, о которой говорит Кришна — это вожделение, т. е. стремление к чувственному наслаждению (III. 37). Поэтому Кришна рекомендует: «... обуздав сначала чувства, одолей супостата, что

<sup>1</sup> Все цитаты из «Бхагавадгиты» даются по изд.: Бхагавадгита. Пер. с санскр., послесл. и примеч., толковый словарь Б. Л. Смирнова. СПб., 1994.

пожирает уменье и знание» (III. 41). Искусство управлять собой, являющееся важной переходной ступенью от греховности к абсолютной святости, и есть то, что развивается посредством культуры. Мы применяем понятие культуры согласно определению П. А. Флоренского: «В основу понимания культуры кладется исторически активная творческая деятельность человека и, следовательно, развитие самого человека в качестве субъекта деятельности. Развитие культуры при таком подходе совпадает с развитием личности»<sup>2</sup>. Таким образом, культура как то, что помогает человеку возвысить свое сознание, имеет важное, хотя, несомненно, относительное, значение. Такое понимание культуры придает ей функциональный характер. Стремление к Богу, на котором все «нанизано, как жемчуг на нити» (VII. 7) — основа культуры. Кришна предупреждает об опасности секуляризма: «А возлияния, дары, подвиги, совершаемые без веры, называются «асат»; они ничто и в том, и в другом мире» (XVII. 28). Безверие приводит к увеличению раздоров в обществе и постепенному разрушению мира (XVI. 9), оно же вызывает деградацию личности (XVI. 20). «Бхагавадгита» весьма пессимистично оценивает развитие культуры, взятое как самоцель, считая его проявлением гордыни человека: «если ты по своеволю не станешь слушаться, ты погибнешь» (XVIII. 58).

Компонентами религиозной культуры являются знание, деятельность, решительность, ощущение счастья, развитие тела, ума, речи, питание, совершение жертвоприношений, аскезы и благотворительность. Но наиболее важна искренняя вера, без которой все эти составляющие культуры утрачивают высокий духовный смысл. «Те уже здесь победили мир, чье уравновешено сердце, ибо безгрешно, уравновешено Брахмо, поэтому они пребывают в Брахмо. Пусть не ликует от радости, не колеблется скорбью, не заблуждается стойкий духом, постигший Брахмо, утвердившийся в Брахмо. Душой не привязанный к внешним касаньям, он в Атмане находит счастье; духом преданный йоге Брахмо, он вкушает непреходящее блаженство» (V. 19–21). Однако, утратив свою религиозную основу, устремленность к Всевышнему, знание разрушает духовную культуру, поскольку ему становятся свойственны амбициозность, скептицизм, отрицание здравого смысла, мелочность, фанатизм

(XVIII. 21–22). Искренность веры, которая придает смысл культуре, проявляется как бескорыстие. Противоположность ему — эгоизм, самовозвеличивание. Эгоистические поступки, пусть они и кажутся додуховными, безответственными и приводят к деградации и хаосу. «Чистый плод добрых дел именуется сатвичным; раджаса плод — страданье, тамаса плод — незнание» (XIV. 16).

Шестнадцатая глава «Бхагавадгиты» описывает качества культурного, по ее понятиям, человека: «Бесстрашие, чистота душевная, стойкость в познании, в йоге, щедрость, самообладание, жертвенность, приношение жертв, подвижничество, прямота, прилежанье, невреденье, правдивость, отрешенность, умиротворенность, бесхитростность, безгневность, состраданье ко всем существам, неальчность, мягкость, постоянство, скромность, терпеливость, бодрость, стойкость, чистота, незлобивость, отсутствие самоменья — участь рожденных для божественной жизни» (XVI. 1–3). Качества, противоположные описанным, выдающие варварство человека, указаны далее: «Обман, гордость, самомнение, гневливость, грубость, также неведение — участь рожденных для (жизни) асуров» (XVI. 4). Видно, что ценности «Гиты» — это общечеловеческие ценности, знакомые любой развитой культуре. Метод их воспитания есть, по существу, метод избавления от эгоизма. Именно с этой целью ведическая культура, породившая «Бхагавадгиту», предписывает человеку исполнять обязанности перед обществом согласно его природе. «Почитая надлежащими делами Того, кто распростер все это, кто произвел существа, человек совершенства достигает. Лучше своя карма, выполненная хотя бы с недостатком, чем хорошо выполненная чужая: не совершает греха исполняющий врожденную карму» (XVIII. 46–47).

Культура «Бхагавадгиты» и других ведических писаний пришла в западный мир благодаря А. Ч. Бхактиведанте Свами Прабхупаде, его духовным братьям и их последователям. Перед последними встает задача воплощения принципов ведической культуры в современной социальной жизни западного мира с его специфическими воззрениями и пристрастиями. Время покажет, насколько удачным оказался эксперимент и насколько весомым окажется вклад «Бхагавадгиты» в культуру Запада.

<sup>2</sup> Флоренский П. А. Культ, религия, культура // Богословские труды. М., 1977. С. 102. Цит. по: Гуревич П. С. Культурология. М.: Знание, 1996. С. 21.

## О РАЗВИТИИ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В СВЯЗИ С НЕКОТОРЫМИ ИДЕЯМИ Е. А. ТОРЧИНОВА

Заслугой Е. А. Торчинова является критика им социологической парадигмы в религиоведении, осознание того, что эта парадигма работает в определенных пределах, описывая функционирование религии и ее взаимодействие с социальными институтами, но не может приблизить нас к пониманию ее корней. Евгений Алексеевич первым в нашем религиоведении заговорил о религиозном опыте как психологическом источнике всякой религии. Несомненно, здесь сказалось то обстоятельство, что он был высококвалифицированным востоковедом и владел богатейшим эмпирическим материалом, который собирался ориенталистами на протяжении всего XX в. Е. А. Торчинов подчеркивал уникальность таких религий, как индуизм, буддизм и даосизм, называя их «религиями чистого опыта», в которых психологическая основа явственна, не затуманена, как в религиях западного типа. Опора на материал этих религий позволила ему сделать важные теоретические обобщения.

Теперь же настало время обратной проекции, приложения этих обобщений к материалу, в частности, индуизма, что начал делать уже и сам Е. А. Торчинов. Цель данной статьи — показать, что применение психологического подхода позволяет раскрыть некоторые общие закономерности в развитии древнеиндийской мысли.

Очень важно то, что Е. А. Торчинов подчеркивал укорененность основных индийских религиозно-философских систем (РФС) в йогическом опыте. Конечно, у него были предшественники: еще Э. Конзе в 1969 г. писал, что европейская и индийская философии основываются на двух различных видах практики: европейцы «используют как сырье для философской рефлексии данные естественных наук, тогда как древние индийцы использовали с той же целью данные йогического опыта». Да и вообще в 1960–1970-х гг. в западной, особенно американской науке понимание роли йогической составляющей в РФС Индии было весьма распространено, как и в целом подход с позиций глубинной психологии. Однако с середины 1980-х в силу ряда причин начался откат назад, возобладала традиционная дюркгеймианская парадигма. Здесь тоже Е. А. Торчинов сыграл очень важную роль, отстаивая и в контактах с учеными За-

пада принципы психологического подхода. Тем самым он солидаризировался не только с представителями ряда течений современной психологии, но и с некоторыми крупными специалистами-индологами, непосредственно работающими над текстами РФС (М. Биардо, Д. Ларсон, Г. Фейерштейн).

Идеи Е. А. Торчинова (и созвучные им идеи других авторов) существенно помогли мне, когда я попытался путем сопоставления «Бхагавадгиты» и «Анугиты» в «Махабхарате» реконструировать взаимоотношения Йоги<sup>1</sup> и Санкхьи в истории индийской мысли. Распространенной точкой зрения на учение «Гиты» является представление о нем как о результате грандиозного синтеза. Утверждают, что изначально существовали чистые, логически законченные и независимые друг от друга философские учения: Санкхья, Йога и Веданта. Затем некий гений, автор «Гиты», принадлежавший к секте бхагаватов, *синтезировал* все эти учения для того, чтобы сделать популярным собственный наивный и поэтический теизм. Эта почти общепринятая точка зрения не согласуется с той идеей, что йога является источником для развития философской мысли в Индии. Те индологи, которые, подобно Е. А. Торчинову, считают йогический уровень «ведущим и определяющим» в структуре РФС, совершенно иначе видят картину возникновения РФС в Индии. Изначально существовали не какие-либо чистые философии Йоги, Санкхьи, Веданты и др., а множество основанных на йоге учений об освобождении, интерпретировавших йогический опыт по-разному, но не придававших своим различиям значения, поскольку носители этих традиций, будучи йогинами, знали, что существуют разные виды йогического опыта и все они в равной мере истинны, так как данные йогического опыта всегда достоверны.

В основе учения каждой школы лежал некий, вынесенный основателем учения из йогического опыта образ, или образная мысль, еще только начинавшая в этих первых школах рационально оформляться. Примером может служить мыслеобраз «причинно-зависимого со-возникновения», вынесенный из йогического опыта Буддой. Рационализация этого образа составила основное содержание

<sup>1</sup> Термин «Йога» (наряду с «Санкхьей», «Ведантой» и т. п.) пишется мною с прописной буквы в тех случаях, когда речь идет о конкретных РФС или учениях. Со строчной буквы я пишу слово «йога» тогда, когда обозначаю повсеместно распространенный в Индии комплекс психопрактических средств, применявшийся в различных индийских РФС.

сарвастивадинской Абхидхармы, которая со временем стала схоластической дисциплиной, оторвавшейся от йогического опыта. В связи с этим Е. А. Торчинов блистательно продемонстрировал, как йога корректирует индийскую философскую мысль: реакцией на рационализм и отрыв от эмпирики сарвастивадинов явился протест йогинов, создателей махаянских сутр, попытавшихся вернуть буддизм к его йогическим истокам. Эта реформа дала толчок делению буддизма на ряд направлений (таких как Сарвастивада, Мадхьямака, Йогачара, теория Татхагатагарбхи), очень сильно отличающихся друг от друга по своим взглядам.

В ведийско-индуистской традиции мы видим, как из первоначального множества учений со временем выделяются две основные «онтогенетические модели» (Г. Фейерштейн): прото-Веданта (с Атманом и Брахманом) и Санкхья-йога (с тремя принципами: Пурушей, Пракрити и стоящей над ними и объемлющей их высшей реальностью — Ишварой). Первоначально Веданта и Санкхья-йога игнорировали свои различия, а, кроме того, свободно заимствовали друг у друга термины и понятия, правда, модифицируя их и придавая им «свое» значение. Так, например, в «Гите» Санкхья-йога использовала термин «Атман» как синоним Пуруши, а термин «Брахман» — как синоним «своей» объективной внешней реальности, Пракрити. Отсюда вытекает известное недоразумение: многие исследователи находят в «Гите» в качестве составляющей Адвайтаведанту, которой там нет.

Ранние Санкхья и Йога — это образующие синкретическую общность (Санкхья-йогу), но изначально различающиеся учения. Йога в «Гите» и в некоторых текстах «Мокшадхармы» — учение, ориентированное всецело на йогу как практику освобождения. А древняя Санкхья — это учение более теоретическое, ставившее целью интерпретировать данные йогического опыта в свете традиционных представлений (как, например, мифологический образ перевернутого мирового древа — прообраз развертывания Пракрити; или идеи космогонических гимнов РВ). Санкхья и Йога изначально рассматривали одну и ту же «онтогенетическую модель», но в разных аспектах, при этом они взаимно дополняли друг друга.

А потом наступил разрыв. Санкхья разорвала с Йогой в главном: она предложила свой особый путь к Освобождению — чисто интеллектуальный. Достаточно в момент смерти актуализировать в памяти перечни таттв Пракрити и растождествиться с ними — и

достигается состояние отъединенности от Пракрити, *кайвальи*. Теперь санкхьяикам не нужна была йога и не нужен был Ишвара, наставник и помощник йогинов. Отказ от понятия Ишвары, как считают некоторые специалисты, «обезглавил» древнюю Санкхью, лишил ее систему целостности; а пренебрежение йогическим опытом лишило ее теорию экспериментальной обоснованности в глазах других РФС. Этим был предопределен последующий упадок Санкхьи.

Позднее последовал распад Веданты на подсистемы, из которых основными были монистическая Адвайта Шанкары и теистическая Вишишта-адвайта Рамануджи. Итак, индуизм разделился на противостоящие школы: Санкхья, Йога, Адвайта, Вишишта-адвайта, и т. д., при этом расхождения между ними были порой на логическом уровне столь глубоки, что любая религия западного типа в этой точке развития распалась бы на отдельные, враждующие конфессии.

С индуизмом этого не произошло. Мы видим, что все эти школы спорят, но в то же время они обмениваются идеями, ведут диалог, проявляют взаимную терпимость, явно ощущая себя и своих оппонентов частями одного целого — индуизма. Правомерен вопрос: почему это так?

Ответ намечен Е. А. Торчиновым, указавшим, что за различием между монизмом Шанкары и теизмом Рамануджи, или между Мадхьямакой с ее учением о шуньяте и противоположной ей теорией Татхагатагарбхи, практически возродившей в буддизме понятие Бога, стоит различие двух видов йогического опыта. Е. А. Торчинов ссылаясь на эксперименты трансперсоналистов, согласно которым, есть «два переходящих друг в друга и практически сущностно тождественных переживания: переживание реальности как универсального сознания, ...- и переживание этой же реальности как супракосмической и метакосмической пустоты»<sup>2</sup>. При этом области, в которых обретаются эти переживания, на «карте» человеческого бессознательного, условно говоря, расположены рядом.

Подтверждением этого в индийской традиции может служить эпизод из «Евангелия Шри Рамакришны». Учитель спросил при первой встрече будущего ученика: «Ты веришь в Бога, имеющего

<sup>2</sup> Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб, 1997. С. 255.



форму, или в Бога без формы?» Тот ответил: «Я предпочитаю думать о Боге, как не имеющем формы». Рамакришна сказал: «Прекрасно! Вполне достаточно верить в какой-то один из аспектов Бога. Ты веришь, что Бог не имеет формы — хорошо! Но никогда не думай, что только это — истинно, а все остальное — ложно. Запомни: Бог, имеющий форму, в той же мере истинен, что и Бог, не имеющий формы. Однако держись при этом принятого тобою мнения».

Свидетельство Рамакришны особенно авторитетно, так как он известен своей исключительной способностью переходить от одного вида йогического опыта к другому. Но надо думать, что йогинами не меньшего уровня были лидеры древних религиозно-философских школ. Сознывая, что опыт оппонента основан на определенной психологической реальности, они создали — сначала, по-видимому, буддисты, а потом и индуисты — *концепцию разных уровней истины*. Эта концепция позволяла представителям каждой из школ считать свою позицию выражением высшей истины, а позицию оппонента — выражением истины относительной. Именно с помощью этой концепции Шанкара реинтерпретировал теистическую «Гиту» таким образом, что она стала считаться одной из основ монистической Адвайты. Но главная роль этой концепции в том, что она поддерживала в индуизме атмосферу исключительной терпимости.

Таким образом, можно сказать, что опора на йогу не только задавала толчок становлению индийской мысли, ее развитию от первоначального недифференцированного образа ко все более рационалистическим и удаляющимся друг от друга интерпретациям, но и служила цементирующим началом, предохранявшим индуизм как единую систему от распада.

С. В. Ватман

### БОЖЕСТВЕННОЕ ОТКРОВЕНИЕ В КАЧЕСТВЕ ОСНОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

Любая мысль должна иметь начало. Для нерелигиозной мысли это очевидность, будь то очевидность опыта или очевидность разума. Очевидность есть несомненный, бесспорный факт, не требующий доказательств; этот факт и выражается в начальной посылке,

до-теоретическом тезисе любого построения философской либо теологической мысли. Но что же на самом деле и очевидно, и всеобщее? Поиск ответа на этот вопрос побуждает мыслителя тотально пересмотреть все, что в качестве очевидного принимается обыденным разумом. У Декарта, например, в результате такого пересмотра остается только одна очевидность — себя самого как *cogitans*, «мыслящего».

Обращаясь к религиозной мысли, мы сразу видим, в чем ее главное отличие от светской: она находит опору не в том, что *очевидно*, а в том, что *достойно веры*. Поэтому основанием религиозной мысли оказывается не очевидность разума или обыденного опыта, а Откровение. По сути, Откровение — не что иное как особый опыт, опыт непосредственного общения с Трансцендентным. Об этом говорит само значение слова: «откровенное» есть «несокрытое». Как нерелигиозная мысль бездоказательно принимает очевидность, которая всегда есть некоторый опыт (будь то обыденный опыт или даже особый «философский опыт», опыт интуитивных усмотрений), так и верующий разум принимает Откровение, в основе которого также лежит особый, совершенно иной опыт.

Но как такой опыт может быть признан всеобщим? Очевидность по определению очевидна каждому, Откровение же дается непосредственно лишь избранным (как, например, ветхозаветные пророки или ведийские *риши*), для других это опыт веры, вовсе не очевидный для каждого, поскольку, в отличие от обыденного опыта, вера не содержит свой предмет «воочию». Ответ здесь — в самом характере феномена религиозной веры, которая тем и отлична от всякой другой веры, что неразрывно связана с идеей всеобщности. Всякая вера есть некоторое удерживающее требование («так должно быть») какой-то определенности, но религиозная вера всегда требует определенности от бытия вообще, бытия как целого (достаточно вспомнить, например, христианский Символ веры).

Любое основание мысли есть также и ее граница. Чем основание шире, тем мысль более скована в своем движении. Поэтому еще одним отличием религиозной мысли от светской является то, что ее основание неизмеримо шире, чем у последней, из-за чего религиозной мысли приходится двигаться в куда более узких рамках. (Здесь становится понятным стремление светской мысли свети свои основания к минимуму — она хочет за счет этого отвоевать себе больший простор для спекулятивных построений). Осно-

вание есть не только фундамент и граница мысли, но и ее предмет. Так, для Декарта первым объектом рассмотрения становится мыслящее существо, дух. Предмет религиозной мысли — само Откровение, его содержание.

Итак, поскольку любая мысль — как религиозная, так и нерелигиозная, есть систематическое прояснение своего основания и определяется этим основанием, можно сказать, что религиозная мысль отлична от светской не только характером и объемом своих оснований, не только шириной границ, в которых она движется, но и характером своего предмета.

Очевидное есть очевидное, поэтому светскому мыслителю необходимо лишь найти способ раскрыть и показать его, но Откровение, как *достойное веры*, нуждается в критерии. Так, согласно учению бенгальского вайшнавизма<sup>1</sup>, необходимо «авторитетное свидетельство» (*śabda-pramāṇa* — букв. «удостоверение словом»). Такое может быть дано лишь лицом, обладающим праведностью и непосредственным опытом общения с Трансцендентным. Поэтому критерий здесь — достоинство личности, проводника Откровения. Личность выступает критерием Откровения и в христианстве. Так, Иустин Философ, имея в виду Христа, пишет: «В Нем-то и заключается доказательство и достоверность Его Самого и всего. Поэтому те, которые Ему следуют, зная Его, веруют в Него, как в доказательство и тем удовлетворены»<sup>2</sup>.

Мы прояснили, насколько это возможно, то, как Откровение становится предметом мысли. Но возникает другой вопрос: *почему* оно им становится, т. е. почему вообще оно вдруг начинает выступать в таком ракурсе? Как вообще религиозная мысль приобретает право на существование? Ведь по словам Тертуллиана, «нет нам

<sup>1</sup> Бенгальский вайшнавизм (вишнуизм), традиция, во всех отношениях чрезвычайно богатая и благодаря этому сыгравшая немалую роль в формировании индийской культуры в целом. Основу всей доктрины бенгальского вайшнавизма составляет идея о том, что полное духовное самоосуществление человека возможно только благодаря *бхакти*, любовному преданному служению Богу. Этому в XVI в. учил знаменитый проповедник Шри Чайтанья, почитаемый бенгальскими вайшнавами как нисшедший Бог. Данная идея, свойственная и другим ответвлениям вайшнавизма (вишнуизма), получает у мыслителей этого направления наиболее развитую форму и наиболее полное философско-теологическое обоснование.

<sup>2</sup> *Святи. Григорий Дьяченко*. Уроки и примеры христианской веры. Опыт катехизической хрестоматии. СПб., 1900. С. 56.

нужды в любознательности после Иисуса Христа и исследований после Евангелия»<sup>3</sup>.

Вера требует всеобщности. Выражением этого требования прежде всего является религиозная проповедь. Поскольку проповедь призвана доносить истины веры до иного сознания, появляется потребность в органичном, логически связанном изложении исповедуемых истин. Другая потребность — научение; цель научения — помочь адепту в усвоении вероучительных истин, что также требует систематического изложения. Всеобщность веры означает также необходимость вести полемику против оппонентов. Первый вид полемики — опровержение внешних оппонентов (реальных или воображаемых). Столкновение с иной идеей сущего и есть главный внешний фактор, побуждающий религиозную мысль к развитию логического дискурса. В бенгальском вайшнавизме мы это видим на примере Баладевы Видьябхушаны, выстраивающего развернутую аргументацию против буддийских учений, санкхьи, адвайтаведанты. Другой вид полемики — отстаивание истин своего учения от оппонентов «внутренних». Пример — ожесточенная борьба христианской Церкви против ересей, которая побудила ее наиболее мыслящих представителей к глубокому осмыслению собственной доктрины, и, в результате, к выработке точных словесных формулировок для ее выражения, к созданию богословских систем.

Существует еще одна потребность, вызывающая к жизни религиозную мысль — внутренняя, индивидуальная.

Тот особый опыт, который пробуждает к жизни философию, Платон и Аристотель называли «удивлением»: человек живет не только вещами и обыденными ситуациями; его бытие зависит от таких вещей, как Истина, Добро, Красота, Справедливость и т. д., что, по сути, и составляет его «человечность». Тому, кто это признает, приходится признавать реальность понятий, а это побуждает всмотреться в их сущность, чтобы как-то соотносить с обыденной, «вещной» реальностью. Оказывается, что понятия цельны и вечны, тогда как вещи и связанные с ними ситуации делимы и преходящи. Не означает ли это, что понятия более реальны, чем вещи? Не удивительно ли это? Удивление побуждает вопрошать: как сущее чувственно воспринимаемое соотносится с умопостигаемым? А это

<sup>3</sup> Цит. по: *Флоровский Г. В.* Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб, 2002. С. 345.

приводит к фундаментальному вопросу: что же тогда *есть* на самом деле? *Что* есть сущее вообще?

Можно ли, по аналогии, сказать, что религиозная мысль тоже пробуждается благодаря удивлению?

Было показано, что религиозная мысль отлична от секулярной характером своего предмета: он дан ей в Откровении. Именно поэтому верующий разум не спрашивает: «Что есть сущее»? Ответ на этот вопрос дан раз и навсегда: Сущее есть Бог. Но как только верующий разум приступает к заранее данному сущему как к своему главному предмету, настает его черед удивляться: по своей природе разум ищет единства, мало того, признавая бытие Бога, т. е. высший принцип единства, он ищет единства осознанно, однако не находит его! Так, Откровение утверждает о видимых вещах то, что противоречит чувственному опыту — облик мироздания, даваемый «Бхагавата-пураной» или Библией, не соответствует ни так называемой «научной» картине мира, ни чувственно воспринимаемой. Откровение постоянно игнорирует закон противоречия, совершенно свободно придавая как миру, так и Богу противоречивые характеристики. Откровению вообще чужд дух единства как логической целостности. Но верующий разум, именно благодаря вере, предвидит эту целостность, и удивление, которое он испытывает, ее не обнаружив, побуждает его все же искать в Откровении умопостигаемые принципы, чтобы постичь их, по крайней мере, в пределах, до которых достигает рефлексия.

Более подробно его задача может быть представлена так:

Откровение сообщает о Боге, единственном подлинном Сущем. Но в повседневном опыте Бог нам не дан, а даны мир и наше эмпирическое «я». Бог неделим, не состоит из частей. Но феноменальный мир бесконечно множествен, бесконечно делим. Бог, как Абсолют, вечен и безграничен. Но наше эмпирическое «я» конечно и ограничено. Каков же бытийный статус мира и нашего «я» в соотношении с Богом? Как возможна причинная связь между ними?

Откровение говорит о возможности непосредственного восприятия и постижения Бога. Каково же сущностное (онтическое) условие возможности боговидения и богопознания? Как возможен контакт между индивидом и Богом?

Откровение сообщает о цели индивидуального бытия как об изменении его онтологических характеристик («обожение»). Каково бытийное (онтологическое) условие этого?

Бог по характеристикам Откровения (и по требованию разума) абсолютен, т. е. вечен, бесконечен, и т. д. Но теофания — как в Библии, так и в «Бхагавата-пуране» — всегда личностна: Бог говорит, ходит, гневается, радуется и т. д. Все эти характеристики скорее должны свидетельствовать о Его конечности, временности и т. д. Как разрешить это противоречие?

Таков в целом комплекс вопросов, которые порождаются спецификой основания религиозной мысли и составляют ее проблематику.

О. Н. Ерченков

### ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЯ ПРАНЫ

Понятие праны занимает чрезвычайно важное место в системе духовных представлений ведической религии. Прана — это универсальный жизненный принцип, пронизывающий все сущее. Присутствие в теле праны, от которой зависят движение и дыхание, — главный признак жизни. Даже мертвое тело, согласно представлениям ведических риши, продолжает нести в себе жизнь и движение, хотя уже в скрытой форме. Распад и разложение также рассматривались как жизнь в ее затухающей фазе. Поэтому считается, что дыхание и движение, как функции праны, существовали еще до начала времен. Неудивительно, что понятие праны, как жизненного воздуха, аналогичного греческой пневме, приобрело значение высшего Духа. Отсюда неизбежное деифицирование праны, равно как всех остальных коррелятов, с которыми она отождествляется. Это могут быть: Солнце и Луна, Время, Атман и т. д. Все эти сущности содержат в себе архетип движения, вечного обновления и цикличности.

Основная ошибка в интерпретации понятия праны заключается в сведении ее только к физиологическому акту дыхания, а также представлении о ней, как о некой безличной силе, аналогичной понятию мана в полинезийских культурах шаманского типа<sup>1</sup>. Сами тексты Вед, разделяя прану на множество дополнительных составляющих и наделяя ее множеством соответствий в живой и неживой природе, придают ей ярко выраженные индивидуальные черты. Бо-

<sup>1</sup> См.: Фёрштайн Г. Энциклопедия йоги. М., 2002. С. 208.

лее того, именно прана своим ритмом упорядочивает космос, внося в первичный хаос принцип индивидуализации, порождая тем самым космический порядок (санскр. рита, ср. наше слово «ритм»). В этой связи крайне интересным представляется пятнадцатый гимн из пятнадцатой книги («Вратья-кханда») «Атхарваеды». В нем описывается космическое антропоморфное божество Вратья, отождествляемое с проявленным космосом, и сообщается, что «у этого Вратья семь пран, семь апан, семь вянь». В Упанишадах приводятся другие соответствия праны с различными психокосмическими реалиями. Чаще всего в этих соответствиях прана выступает как состоящая из трех, пяти и десяти частей. Трехчастность праны тесно связана с представлением о трехчастности человека, как существа телесного, психического и духовного. Пятеричность праны также может быть соотнесена с пятью оболочками (коша), с пятью жертвенными огнями и т. п.

Заметна преемственность взглядов на прану от текстов Вед к натурфилософским воззрениям Упанишад, а от последних — к системе классической йоги Патанджали и к тантрическим системам духовного совершенствования. В каждой из этих систем учение о пране присутствует довольно отчетливо, разнясь только в интерпретации ее значения. Если в Ведах прана практически неотличима от первопринципа, являясь его зримым символом, то в йоге Патанджали она служит для обозначения телесных и ментальных процессов, а в тантрической йоге прана — это переход от проявленного мира к Атману; зачастую она выступает в качестве синонима понятия Шакти в форме прана-кундалини.

Столь большая развитость представлений о пране коррелировала с множеством систем психофизических упражнений, в которых прана задействована во всем многообразии своих аспектов.

В первую очередь, это разнообразные дыхательные упражнения (пранаяма). Согласно Патанджали, «пранаяма есть прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого воздуха, которое практикуется (в асане)»<sup>2</sup>.

Существует ошибочное представление о пранаяме как о разновидности трансовых техник, почерпнутых из арсенала архаических шаманских культов автохтонного дравидского населения Индии,

<sup>2</sup> Классическая йога / Пер. с санскр. Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992. С. 144.

либо у самих ариев, и направленном на «расширение сознания» достижение опыта «полета», «астральных путешествий», видения «света», и прочих оккультных «достижений». На основании этого мнения в индологической литературе укрепилось представление о якобы оппозиционном отношении психофизических упражнений йоги к ведической ортодоксии.

Внимательное изучение первоисточников ведической литературы, т. е. шрути, смрити, а также самого ведического культа, позволяет сделать вывод о том, что пранаяма широко применялась в ритуальных целях, как во время торжественных общественных шраута-ритуалов, так и во время обязательного ежедневного ритуала сандхья-упасаны, практиковавшегося тремя высшими варнами. Данный ритуал предназначен для сосредоточения ума на значении одной из самых священных ведических мантр — Гаятри, и гармонизации микрокосма и макрокосма путем созерцания соответствий между слогами мантры, ритмом дыхания и со всем массивом сакральных комплексов, служащих объектами почитания для адепта. Имеются также многочисленные указания на необходимость выполнения пранаямы с целью ритуального очищения, вследствие совершения какого-либо запрещенного действия. Все это позволяет сделать несколько выводов.

1. Система дыхательных упражнений является необходимым компонентом ортодоксального ритуала в ведической религии, а на уровне метафизического умозрения прана выступает как универсальный субстрат, связующий в единое целое мир людей и божественный мир.

2. В Упанишадах и «Бхагавадгите» пранаяма рассматривается как разновидность жертвоприношения, причем жертвоприношения высшего порядка<sup>3</sup>.

3. Правильное произношение фонем и расстановка тонических ударений при рецитации ведических мантр подразумевало владение определенными дыхательными упражнениями, без которых произнесение ведических формул лишалось магической силы.

4. Вопреки расхожим представлениям, главная цель дыхательных упражнений в религиозно-мистической практике ведической ортодоксии состояла в выстраивании сакрального пространства как внутри, так и снаружи адепта.

<sup>3</sup> См.: Бхагавадгита (IV. 27–30). СПб., 1994. С. 185.

Когда говорится о гетеродоксальных, по отношению к Ведам, религиозно-мистическом опыте и практике, чаще всего имеются в виду тантрические религиозно-мистические системы. По нашему глубокому убеждению, тантру не следует противопоставлять ведической ортодоксии и общепринятым формам индуизма, но напротив, ее следует считать тем цементирующим субстратом, наряду с Ведами, который связывает индуизм в единое целое. Многие тантрические школы духовного совершенствования не просто позаимствовали из ведической ортодоксии некоторые положения учения о пране и способы практического ее применения, но зачастую просто переносили их в собственный арсенал духовных практик.

Кроме того, в течение веков последователями тантры были выработаны и свои собственные, оригинальные концепции праны, а также практики, использующие ее энергию как в прикладных целях, так и в чисто духовных целях, служащих достижению высшей реализации человека — Освобождения. В силу эзотерического характера многих прикладных практик тантры, описание ее дыхательных техник значительно менее доступно и гораздо хуже изучено, чем техники пранаямы в ведической традиции. Наиболее развитой и интересной системой, в которой были разработки теории и практики праны, является кашмирская тантрическая школа трика, ярким представителем которой в X–XI вв. выступал философ и мистик Абхинавагупта. В его главной энциклопедической работе «Тантралока», посвященной доскональному разбору теоретических и практических положений кашмирского шиваизма и сопредельных ему учений, подробно описываются техники работы с праной, занимающие одно из важнейших мест в методе *анава-упая*, т. е. «методе индивидуального сознания», и их теоретическое обоснование. Главные отличительные особенности дыхательных упражнений в тантрических школах от дыхательных упражнений в системах йоги и веданты можно свести к следующим:

1) Перенос акцента в космогонических и психокосмических созерцаниях с праны на Шакти, одной из форм которой выступает энергия кундалини, имеющая свои психокосмические соответствия на всех уровнях созерцаемой вселенной. Кундалини-шакти часто выступает в качестве проявления божественной Речи, или Шабдабрахмана.

2) Усиление эротической составляющей в практике пранаямы. Вдох и выдох рассматриваются как корреляты макрокосмических пар

Шивы и Шакти, субъекта и объекта, мужского и женского начал. Их взаимодействие часто окрашено половой символикой. Характерно, что и этот аспект практики пранаямы имеет свои аналоги в ведической литературе, хотя и менее выраженные.

3) В тантрической литературе сильнее, чем в ведической, функция праны увязывается с проявлениями ментальной деятельности, времени и пространства и космических циклов. В тантрах прана и мистические упражнения, связанные с ней, являются мощными инструментами познания и созерцания практически всех космических реалий.

3) В отличие от ведической литературы, в которой учение о пране носило, как правило, магически-интуитивный характер, в тантрах и философских работах адептов тантрических школ оно получает подробное теоретическое обоснование.

Таким образом, прана является одним из важнейших мистико-религиозных понятий индуизма. Психофизические упражнения с использованием энергии праны существовали во всех аспектах религиозной практики индуизма, как в ортодоксальных, так и в гетеродоксальных системах. Будучи символом жизни, прана оказывается ключом к постижению и реализации космологических, телесных, психических и духовных аспектов Бытия и путем достижения адептом духовного бессмертия.

*В. Н. Мазурина*

## ДВА ВИШНУ И КУМАРИ

Непал — уникальная страна, в которой сохранились многие феномены культуры, восходящие к архаическим временам, в частности, традиция «живых богов», воплощенных в определенных личностях.

В Непале до настоящего времени существует институт царской власти. Правителю страны<sup>1</sup> по обычаю придается высокий сакральный статус, более того, его прямо почитают земным воплощением Вишну<sup>2</sup>. Поэтому в отношении царя применяется очень строгий повседневный этикет, а также определенные магические средства

<sup>1</sup> По западной традиции его обычно называют королем, хотя уместнее было бы по-русски называть царем: он такой же раджа, как и другие.

<sup>2</sup> Индуизм является государственной религией в Непале, хотя там распространены и буддизм различного толка.

защиты. Ему воздаются почти божественные почести, ему и за него молятся и его прославляют. Постоянно следят за тем, чтобы никакое «дурное влияние» (в магическом смысле) не было оказано на него; но особенно тщательно выполняются все ритуальные правила и ограничения в его поведении и в поведении других по отношению к нему в ритуально-праздничных ситуациях.

Особые ритуалы посвящаются правителю во время различных праздников. Например, в праздник *шри-панчми*, посвященный богине Сарасвати и началу весны, совершается освящение старинного дворца (где правитель уже не живет, но исполняет некоторые из положенных ему обрядов), чтобы подчеркнуть преемственность царской власти и, таким образом, ее священный статус. В это же время в его честь устраивается также ружейный салют (что является безусловной новацией для такого рода традиций). В праздник *дашаин*<sup>3</sup> теперь устраивается особая церемония в старинном дворце, куда специально доставляют кувшины с водой и цветущими ветвями (*пжул-пати*), собранными в месте рождения основателя династии Шах, и помещают в особое святилище во дворце, где ему поклоняются царь с царицей в течение всего года. Считается, что сосуд символизирует их родовое божество.

В данном случае мы хотим обратить внимание на два момента. Первый из них — это особое поведение царя в отношении одной из местных индуистских святынь. Это монументальное рельефное изображение, которое обычно называют Будханилакантха (т. е. буквально «Синегорлый Будда»), или Джаласаяна («Хранитель вод»). Оно находится в нескольких километрах к северо-востоку от Катманду, у подножия холма Шивапури, и датируется VI–VII вв. н. э. Этот памятник, согласно классической индуистской иконографии, может быть интерпретирован как изображение Вишну, лежащего на кольцах Шести в раю Вайкунтха. Божество лежит прямо на спине, в руках держит традиционные атрибуты Вишну, ноги скрещены. Голову венчает высокая лирообразная корона. Украшений почти нет, за исключением ожерелья на груди, трех рядов браслетов на руках и двойного пояса на талии. Над головой божества возвышается капюшон из одиннадцати голов змея Шести.

Вся композиция расположена в водах пруда, обнесенного ажурной оградой. Местное предание о Будханилакантхе гласит, что

<sup>3</sup> *Дашаин* (праздник урожая) отмечается поздней осенью.

каменное изображение было погребено под муссонным обвалом. Впоследствии крестьянин, обрабатывающий землю в этом месте, обратил внимание на то, что урожаи здесь особенно обильны и сообщил о том правителю. Вскоре тому во сне явилась богиня и посоветовала расчистить обвал.

Это изображение Будханилакантхи, которое возможно трактовать как Вишну, отличается от подобных изображений в Индии почти полным отсутствием украшений, а также тем, что рядом с божеством нет никаких других изображений. Вообще же Вишну известен в Непале под многими именами, среди которых особенно популярно имя Нараян. И в долине Катманду имеется не менее десятка храмов, посвященных Нараяну. Воспринимается образ Вишну в Непале и как воплощение солнца — Сурья Нараян.

Некоторые люди здесь считают, что скульптура Будханилакантхи олицетворяет Шиву, культ которого тоже популярен в Непале (и даже более распространен, чем вишнуизм), тем более что эпитет «Синегорлый», как известно, относится как раз к Шиве. Прежде чем совершить подношение Будханилакантхе, паломники обычно обращаются за благословением к Ганеше, который в индийской мифологии считается сыном Шивы.

Так или иначе, этот образ совершенно особыми отношениями связан с непальским верховным правителем: царю-королю запрещено лицезреть образ и посещать святыню (хотя она очень высоко чтится верующими), так как, согласно преданию, это может навлечь несчастье на его семью. Тем не менее, правитель обладает уменьшенной копией Будханилакантхи и совершает в ее отношении все положенные обряды. Аналогичное изображение находится у холма Нараян в окрестностях Катманду и известно под именем Баладжу. Не существует каких-либо иных, кроме суеверного, объяснений названному запрету. Однако, так или иначе, этот запрет — одно из мощных охранных средств правителя. Но пока нет дополнительных сведений, чтобы понять природу неблагоприятного сочетания двух божественных воплощений.

Второй момент — особые отношения царя с живой богиней Радж Кумари. Во время праздника Индраджатра<sup>4</sup> эта живая богиня в лице маленькой девочки совершает ритуал благословения правителя<sup>5</sup>. Во

<sup>4</sup> Обычно он происходит в сентябре, отмечая завершение сезона дождей.

<sup>5</sup> Как это ни странно, она избирается из среды неваров-буддистов.

время ритуала благословления царь снимает свой головной убор и приближается к «богине», чтобы она поставила ему на лоб знак обережения — *тику* — и надела цветочную гирлянду на шею. То же самое в отношении властителя совершают и живые боги Ганеша и Бхайрав, сопровождающие Кумари, которых изображают маленькие мальчики.

Особая «магическая осторожность» проявляется и в отношении к самой Кумари. На эту роль выбирается девочка 3–4 лет и остается в «должности» до наступления полового созревания. За ней тщательно ухаживают, оберегая от любого «осквернения», поскольку она выступает символом чистоты и невинности. Ей не позволено ступать на землю, пересекать реки, на ее теле не должно быть ни царапинки, ни другого изъяна. Словом, она — воплощение младенческой чистоты, которая считается мощным защитным (магически) средством. На роль же Ганеши и Бхайрава каждый год избираются новые мальчики.

Заметим, что невинный ребенок служит благим символом и знаком у многих народов Южной Азии. Однако, по всей видимости, ничего подобного вышеописанному феномену живых божеств у других народов Южной Азии в настоящее время нет.

С. В. Пахомов

## ФЕНОМЕН ТЕЛЕСНОСТИ В ИНДУИСТСКОМ ТАНТРИЗМЕ

Одна из наиболее характерных тантрических идей состоит в том, что окончательное освобождение (санскр. *мукти*) возможно еще при жизни практикующего. В отличие от адвайта-веданты, где есть такая же идея, освобождение в индуистском тантризме сопряжено не столько с экстатическим созерцанием абсолютного начала, сколько с преображением телесности индивида. В этой связи понятно, насколько большое внимание уделяется в тантре проблематике телесности.

Не существует какого-то особенного тантрического термина для обозначения тела или телесности. В целях описания тантрические авторы используют широкий спектр традиционных санскритских слов, обозначающих тело — таких как *деха*, *шарира*, *анга*, *кая*,

*тану*; в близком по смыслу контексте употребляются также *рупа*, *мая*, *коша* и др. Нет у тантристов и специального учения о теле, однако их взгляды на данный предмет вполне поддаются эксплицированию в рамках условного «учения о теле» (*дехавада*). В этом условном учении можно выделить несколько взаимосвязанных горизонтов рассмотрения феномена телесности.

**Метафизический горизонт.** Один из опосредованных источников тантрической дехавады — тексты Брахман, в которых предлагается сложная дескрипция универсума, пронизанного тесными гомологическими и аналогическими связями. В основе этого подхода, в свою очередь, лежит идея соответствия микро- и макрокосмических реалий. Тантрические авторы, широко используя эту идею, развивают несколько представлений корреспондирующего характера.

1) *Корреляция Бога и Богини.* Тантрический абсолют часто понимается как состоящий из двух ипостасей — высших божеств Шивы и Шакти. Две ипостаси не отделимы друг от друга, и эта их неразделенность иконографически выражена, в частности, образом Ардханаришвары, одна половина тела которого — мужское начало, а другая — женское. С другой стороны, в некоторых текстах Шакти описывается как метафизическое тело Шивы (ср.: «Саундарьялахари», 34) или же как пребывающая в «теле» Шивы.

2) *Корреляция Бога и мира.* Согласно тантрическим текстам, мир есть «тело» Бога (или Богини)<sup>1</sup>, или его «форма», «проявление». В период «космической ночи» (*нралая*) мир находится в состоянии распада, однако этот распад не есть абсолютная аннигиляция. Мир существует в виде непроявленной материальности-*пракрити*, пребывающей в божественной бездне. На этапе «творения» (*сришти*) происходит актуализация, «отелесивание» космоса. Мир исходит из Бога, но, с другой же стороны, Бог посредством Шакти «разворачивает» себя в мир. В этом смысле оказывается, что мир и Бог отличаются друг от друга только в степени, а не по сути. Это одна и та же реальность, которая существует в разных ракурсах и модусах.

3) *Корреляция мира и индивида.* Мир-тело понимается также и как громадное сакральное вместилище. Сакральность его обуслов-

<sup>1</sup> Согласно «Махартха-манджари» (34), весь мир представляется громадным храмом, формирующим тело высшего «Я», Парамашивы.

лена уже тем, что он произведен Богом<sup>2</sup>. Описания мира-вместилища довольно разнообразны и в целом мифологичны. В данном случае нас интересует то, что содержание так понятого мира коррелирует с теми или иными компонентами индивидуального тела. Каждое индивидуальное (человеческое) тело есть миниатюрная сакральная вселенная. По словам «Вишвасара-тантры», то, чего не найдешь в человеческом теле, не найдешь больше нигде. В теле находятся вертикально выстроенные миры пуранических мифов, в теле есть гора Меру, священные реки и озера, поля и леса, звезды и планеты, в теле живут святые мудрецы и вообще все существа<sup>3</sup>. «Виджнянабхайрава-тантра» (65) предписывает адепту созерцать свое тело как вселенную. Согласно последователям шактизма, в определенных участках тела располагаются святилища-*пихи*. И подобно тому как в реальной действительности обычный верующий осуществляет паломничество, двигаясь от одной питхи к другой, шактист совершает паломничество по внутренним маршрутам собственного тела.

В метафизическом горизонте рассмотрения человеческое тело оценивается тантристами очень высоко. Согласно «Маханирвана-тантре» (VIII. 140), тело содержит в себе одновременно дхарму, артху, каму и мокшу, поэтому оно не должно покупаться и продаваться. «Куларнава-тантра» (IX. 42) сравнивает тело с храмом (*дэва-алая*), а душу — с высшим божеством, находящимся в нем. По сути, сакральны все тела, и особенно (в шактизме) — тела женщин. Приверженцы шактизма полагают, что каждая женщина, независимо от возраста, социального положения и т. п., является воплощением Богини, и, следовательно, требует к себе почтительного отношения. Также и духовных наставников-*гуру* тантрическим ученикам предписано считать воплощенными божествами<sup>4</sup>.

**Йогический горизонт.** Другой важный источник дехавады — йогические созерцательные практики. Йога как углубленное сосре-

<sup>2</sup> По всей вероятности, истоки данной идеи восходят к очень важному для всей индийской духовной культуры гимну «Ригведы» (X. 90), в котором рассказывается о жертвоприношении первочеловека-Пуруши.

<sup>3</sup> Ср., например, «Шива-самхиту» (II. 1–2).

<sup>4</sup> Справедливости ради следует упомянуть и такие точки зрения, которые не очень позитивно расценивали факт обладания телом. Противопоставляя дух и тело, «Маханирвана-тантра» (XIV. 130) говорит, что «рождается, взрослеет и стареет только тело. Люди находятся во власти иллюзии: они не понимают, хотя и видят это».

доточенное созерцание открывает новые, более тонкие уровни телесности. В частности, именно благодаря тантрической йоге были развиты представления о центрах индивидуальной энергии (*чакра*), о микроэнергетических каналах (*нади*), о «свернувшейся» у позвоночного столба космической силе (*кундалини*). Эта так называемая «тонкая физиология» — йогический эквивалент пуранических мифологем сакральной вселенной, упомянутых выше. Хотя этот уровень есть у всех существ, в полной мере познать его способны только йогини.

В отличие от этого «демократического» воззрения, уравнивающего на тонкотелесном уровне всех людей, иная, «аристократическая» точка зрения тантрической йоги проводит резкий водораздел между «профанным» телом и «сакральным» телом. Первое из них — тело непостоянное, зависимое от питания, подверженное болезням, изменениям в природе и т. д. Это кармически обусловленное тело дается человеку от рождения, при смерти оно распадается на составные элементы. Иными словами, это тело сансарическое, «незрелое» (*анаква*), т. е. «не закаленное огнем йоги», и подавляющее большинство людей наделено именно таким телом. Второе же тело — *наква*, «зрелое», или *дивья*, «божественное», «несокрушимое», в каком-то смысле искусственное, оно формируется в результате деятельности йогина по окультуриванию «незрелого» тела. «Вылепливание» такого экзотичного тела — процесс долгий и сложный, сопряженный с целой серией отречений от человеческих «слабостей», страстей. В идеале адепт приобретает тело, не подверженное распаду, тело бессмертное; в частности, таково устремления тантрических алхимиков и последователей шиваитской школы *натха*, разработавших специальный комплекс для достижения этой цели — *хатха-йогу*.

**Ритуальный горизонт.** В то время как подход «йогической аристократии» к телу связан с использованием аскетико-репрессивных процедур, в тантрической ритуалистике аскетизм либо смягчается, либо отрицается вообще, правда, не до такой степени, чтобы восторжествовала другая крайность — погоня за наслаждениями. Говоря о ритуальном горизонте тантризма, мы имеем в виду прежде всего шактистские школы, особенно *кулу*.

**Ритуальные практики.** В тантризме шактистских школ телесность не отбрасывается, но, напротив, преобразуется. Физическое тело практикующего в процессе ритуального действия, связанного со



служением различным божествам, и в первую очередь Богине, превращается в священное тело, наполненное божественным присутствием. Телесно он отождествляется со своим наставником, с божествами и др. Характерный пример такого рода практики можно видеть в небезызвестной *панчамакаре*, эзотерической церемонии последователей *кулы*. Венцом этой церемонии является сексуальное соединение, или *майтхуна*. С помощью особых сакральных формул партнеры превращают друг друга в божественных супругов. В вишнуйском движении *сахаджия* сексуальное взаимодействие партнеров на обычном телесном уровне сочетается также с объединением «чистых», непроявленных форм телесности, что, как они полагают, обеспечивает им в последующем переход на тонкие уровни бытия.

**Ритуальные средства.** В ритуальных практиках используются различные средства. К ним относится, например, *ньяса*, или прикладывание тех или иных пальцев к определенным участкам тела в целях его сакрализации<sup>5</sup>. Профанное тело в ходе такой процедуры как бы «тает», временно исчезая в ореоле тела сакрального; однако после завершения ритуала оно «показывается» снова. Еще одно ритуальное средство, *мудра*, или сакральный жест, используемый практикующим, есть символическая репрезентация «плотного», т. е. телесного, уровня проявления божеств; для каждого божества и для каждой «формы» отдельных божеств есть свое жестовое соответствие. Используется также *янтра*, или мистическая диаграмма, которая символически изображает божественное «тело», идентичное универсуму.

**Психофизиологический горизонт.** Еще ко временам Упанишад относится такой способ рассмотрения телесного, при котором индивидуальная божественная сущность (*атман*) предстает как бы окутанной различными «оболочками» разной степени плотности. Телесность здесь перестает быть единой, она дробится на слои; чем глубже «слой», тем ближе он к атману. Выделяются, в частности, пять таких оболочек: «пищевая» (физическое тело), «жизненная», «рассудочная», «сознательная» и «блаженная». Последняя оболочка — собственно местопребывание вечного атмана. Это нейтральное представление о телесности: такими «телами» обладают все люди. Данный горизонт рассмотрения развит в тех тантрических

направлениях, которые испытали сильное влияние *веданты*. Но в еще большей степени распространена двойственная структура телесного: есть «тонкое» тело (*сукшма*, или *линга*), и «плотное», «грубое» (*стхула*). Плотное тело состоит из пяти *панчабхута*, или пяти первоэлементов, тонкое, как правило, из тринадцати (пять органов чувств, пять органов действия, рассудок, разум и принцип эго). Эта двойственная структура является результатом влияния школы *санкхья*.

В сущности, выделенные четыре горизонта рассмотрения телесности можно разделить на две части. В первой из них, включающей метафизический и ритуальный горизонты, акцент ставится на целостных взаимосвязях индивидуального и универсального/абсолютного; во второй, содержащей йогический и психофизиологический горизонты, подчеркивается прежде всего индивидуальное телесное начало. Но как бы то ни было, феномен телесности занимает очень важное место в системе тантрических ценностей: от правильного отношения к телу зависит решение самой важной для последователей тантризма задачи — окончательного освобождения.

<sup>5</sup> Ср.: «Маханирвана-тантра» (III. 39 сл.)

А. М. Алексеев-Апраксин

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР: БУДДИЗМ И НОВЫЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ МОДЕЛИ

Мы живем в переломном состоянии культуры. Обращение к буддийскому мировоззрению, в особенности к эзотерическим учениям и практикам, выражает психологическую потребность современных людей в новых, недогматических формах духовной жизни. Буддизм приходит на Запад, потому что его опыт и знания востребованы. К нему обращаются те, кто расшифровке мира наличием гетерономного божества противопоставляет неограниченный потенциал человека, его интуицию и ответственность за себя и мир в целом.

Представленный в аккультурационном разнообразии, буддизм дает повод говорить о различных сценариях его интеграции в живую среду западной культуры. Он опирается на опыт многих народов и судьбы многих персон. Сила имеющегося фактического материала демонстрирует принципиальную неоднозначность культурного феномена — «буддизм» в истории европейского города и культуре разных слоев населения. Попадая на всевозможные уровни регулирования, оказываясь в зависимости от образования, степени готовности и типов восприятия, от целей, мотиваций и предрасположенности конкретных людей, буддизм, тем не менее, зачастую интерпретируется как целостный культурный феномен. Однако однозначное толкование этого феномена неприемлемо. И в исторической перспективе и в современности очевидны различия, особенно включений буддизма в культурную жизнь Санкт-Петербурга. Анализ этих включений позволяет нам выделить следующие типы: профессиональное востоковедение, индивидуализация, заимствование, псевдоморфизм, подмена своего чужим, переработка в свое, подделка. Отдавая отчет в условности любых классификаций, отметим, что методологически выделенные аспекты разнятся и внутри указанных форм, что предполагает введение обусловленных этими

формами понятий, привлечения различных методов и уровней интерпретации.

Рассматривая в качестве примера новые интеграционные модели мировоззрения, нетрудно заметить, что ряд новых гуманитарных и естественнонаучных направлений не только не противоречат буддийским положениям относительно природы реальности и психологии человека, но и черпают в нем свои основания. Буддизм попадает в круг интегральных исследований в области философии, политики, медицины, экологии, интегрального образования, физики, биологии, трансперсональной психологии, оказывая влияние на развитие интеллектуальных и, в особенности, гуманитарных подходов, часто помогая прояснению их основ. Среди современных мыслителей, работающих над проблемами взаимодействия Востока и Запада, можно назвать философов — М. Т. Степанянц, Е. А. Торчинова, В. К. Шохина, В. Г. Лысенко, Е. П. Островскую, В. В. Малявина, директора петербургского института Интегральной психологии А. Емелину и др., а также их зарубежных коллег — основателя Эсаленского института Майкла Мёрфи<sup>1</sup>, известных трансперсональных психологов Роджера Уолша<sup>2</sup> и Френсиса Воона<sup>3</sup>, редактора журнала «Revision» Джека Криттендена, директора издательства «Шамбала» Самуэля Бергольца, Д. Брауна<sup>4</sup>, Д. Энглера<sup>5</sup>, и многих других. Автор 16 книг, изданных на 20 языках, Кен Уилбер, пытающийся создать общую теорию и методологию познания на новых интегральных основаниях, нередко черпает вдохновение в буддийской медитации и литературе традиций *ваджраяны* и *дзэн*. Например, его описания интегральной духовности как «сияющей ясности непреходящего осознания»<sup>6</sup> немногим отличаются от описаний, которые приводят современные мастера школы *кагью*. Кен Уилбер и его коллеги стремятся к всестороннему синтезу Востока и

<sup>1</sup> *Murphy M., Donovan S.* The physical and psychological effects of meditation. San Rafael, 1989; *Murphy M.* The future of the body. Los Angeles, 1992; *Murphy M., Leonard G.* The life we are given. New York, 1995.

<sup>2</sup> *Walsh R.* Can Western philosophers understand Asian philosophies, 1989.

<sup>3</sup> *Vaughan F., Walsh R.* Paths beyond ego. Los Angeles, 1993.

<sup>4</sup> *Brown D. P.* Mahamudra meditation: Stages and contemporary cognitive psychology. Doctoral dissertation. University of Chicago, 1981.

<sup>5</sup> *Engler J.* Therapeutic aims in psychotherapy and meditation: Developmental stages in the representation of self, 1984.

<sup>6</sup> См.: *Wilber K.* The Eye of Spirit. Boston, London, 1997 (в русском переводе: Уилбер К. Око Духа. М., 2002. С. 334).

Запада на новых научных основаниях. Планы созданного им в 2003 г. Института Интегральной психологии, объединившим около 400 ученых со всего мира, весьма амбициозны. «Теперь мы можем проводить параллели между состояниями медитативного осознания и некоторыми паттернами электрической активности мозга (не пытаясь сводить одно к другому). Мы можем отслеживать физиологические сдвиги, сопутствующие духовному опыту. Мы можем наблюдать за уровнями нейромедиаторов во время психотерапевтического лечения ... проследить общественные способы производства и видеть соответствующие изменения в культурных мировоззрениях ... можем выявлять формы самости, которые соответствуют различным видам техноэкономической инфраструктуры»<sup>7</sup>.

Естественнонаучные открытия находят немало параллелей с буддийской философией<sup>8</sup>. Обоснованию различных положений буддизма при помощи нейропсихологии и эволюционных наук посвятил книгу «Природа Будды: практическое руководство для определения своего места во вселенной» Вес Нискер, издатель журнала *Enquiring Mind*. В книге «Квантовая частица и цветок лотоса. Путешествие к границе, где встречаются наука и буддизм» Мэтью Рикард и Тринх Ксан Тхана собрали наблюдения ученых и буддийских учителей относительно частиц и материи, времени и пространства, феномене вещей и причинно-следственных связей. Поразительное сходство с буддийскими представлениями о реальности обнаруживают квантовая механика, физика бесконечно малых частиц и различные теории относительности, физики бесконечно больших величин. Следует отметить, что, исследуя ненаблюдаемые события, современные физики создают теории исключительно по косвенным признакам<sup>9</sup>, в условиях, когда сам факт эксперимента влияет на результат. Предоставляя философские основания к созданию гипотез, буддизм приобретает новую фактическую базу, а естественная наука — опору для теоретизирования. Например, одно из центральных понятий буддизма — взаимозависимость явлений<sup>10</sup>,

<sup>7</sup> Уилбер К. Око Духа. С. 68.

<sup>8</sup> «Физические концепции — это свободные построения человеческого ума и не определяются внешним миром, хотя так и может казаться» (Альберт Эйнштейн).

<sup>9</sup> Капра Ф. Дао Физики. СПб., 1994.

<sup>10</sup> Ничто не существует само по себе и не является причиной собственного существования. Объект может быть определен только по отношению к другим объектам.

нашло экспериментальное подтверждение в открытии группы Алена Аспекта из Парижского университета в 1982 г.<sup>11</sup> Развитие теории на основе этого открытия привело известного физика Лондонского Университета Дэвида Бома к убеждению, что «реальная действительность не существует и, несмотря на ее очевидную плотность, Вселенная в своей основе — фикция, гигантская, роскошно детализированная голограмма»<sup>12</sup>. Независимый нейрофизиолог из Стэнфордского университета Карл Прайбрэм пришел к тем же выводам при исследовании мозга. Аргентинско-итальянский исследователь Хуго Цукарелли, применив эту теорию в области акустических явлений, создал новейшую технологию голофонической записи звука. Это уже реальное прикладное применение открывшегося знания. Голографическая парадигма<sup>13</sup> накладывает отпечаток и на биологию. Согласно Кейт Флloyd из Интермонтского Колледжа в Вирджинии, «поскольку реальность — всего лишь голографическая иллюзия, то нельзя больше утверждать, что сознание есть функция мозга. Скорее наоборот, сознание создает мозг — равно как тело и все наше окружение, которое мы интерпретируем как физическое».

Как известно, понятие взаимосвязанности всех явлений в буддизме напрямую связано с идеей пустоты, где пустота означает не ничто, но отсутствие самостоятельного, самоопределяющего и самодостаточного существования. Об этом же говорят Нильс Бор и Гейзенберг: «Мы больше не можем рассматривать атомы и электроны как реально существующие частицы с определенными свой-

<sup>11</sup> Учеными было установлено, что элементарные частицы, например электроны, могут мгновенно сообщаться друг с другом, независимо от расстояния между ними. Это открытие нарушает постулат Эйнштейна о предельной скорости распространения взаимодействия равной скорости света, фактически доказывая преодоление временного барьера.

<sup>12</sup> Принцип голограммы «всё в каждой части» предлагает принципиально новому подойти к вопросу организации и порядка. Голограмма показала, что если мы будем рассекать что-либо, устроенное голографически, мы не получим частей, из которых оно состоит, а получим множество того же самого, но меньшего размера. Интерпретируя эксперимент Аспекта в голографической парадигме, Бом утверждает, что элементарные частицы взаимодействуют на любом расстоянии не потому, что они обмениваются между собой таинственными сигналами, а потому, что их раздельность есть иллюзия, и значит, на более глубоком уровне, все предметы в мире бесконечно взаимосвязаны. Среди развиваемых гипотез популярно представление о том, что реальность — это суперголограмма, в которой прошлое, настоящее и будущее существуют одновременно. См.: <http://lastcivil.boom.ru/vselen2.html>

<sup>13</sup> Wilber K. The holographic paradigm. Boston: Shambhala, 1982.

ствами, такими как скорость и положение в пространстве; теперь мы должны их считать частью мира, составленного из потенциальных возможностей, а не объектов и фактов. Сама природа материи и света определяется взаимозависимыми отношениями. Качество материи и света больше не является чем-то неизменным, но может варьироваться в результате взаимодействия между наблюдателем и наблюдаемым объектом»<sup>14</sup>. Материя утрачивает свою вещественность и по теории «суперструн», где любая частица или волна представляет собой всего лишь возбужденное состояние пространства<sup>15</sup>. Все это созвучно буддийскому восприятию реальности, в частности махаянской аксиоме «форма есть пустота, пустота есть форма».

Следует признать, что хотя у современной науки и буддизма абсолютные разные методы исследования природы реальности, это не служит поводом для их противостояния, но, напротив, ведет к гармоничному взаимодействию, потому что в поисках истины и наука и буддизм ценят точность, подлинность и логичность. Не случайно западные буддисты-миряне относятся к учению Будды не как системе верований, а скорее как науке, исследующей ум, которая дает возможность постигать сознание всесторонне.

*Б. А. Бичеев*

### **ОБЕТ ПРИБЕЖИЩА В БУДДИЗМЕ: ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЙ РЕСУРС ПСИХОТЕХНИКИ**

Изучение этнического сознания в определенных культурно-пространственных границах, описание и объяснение ее конкретных форм с опорой на тот или иной культурологический материал тре-

<sup>14</sup> *Рикард М., Тринх Ксан Тхана.* Квантовая частица и цветок лотоса. Путешествие к границе, где встречаются наука и буддизм. Нью Йорк, 2001. Цит. по: Буддизм.ру №5, 2003. С. 44. Пер. О. Шмариной.

<sup>15</sup> Эту теорию можно представить следующим образом: «Все пространство как бы заполнено бесконечными струнами, которые вибрируют, но самих струн нет, а есть только звук от них ... При этом, каждая точка пространства обладает бесконечной энергией, а самого пространства фактически не существует». — *Новожилев С.* Вселенная, жизнь, буддизм // Буддизм.ру, №5 (2003). С. 48.

бует также осмысления ее мифологическо-религиозных составляющих.

Однако этот аспект исследования этнического сознания связан с не менее сложной проблемой соотношения религии и мифологии. Обстоятельный анализ соотношения религии и мифологии дан в работе Е. А. Торчинова, посвященной разработке психологического подхода в исследовании религиозного опыта. Поэтому, не углубляясь в проблему соотношения мифологии и религии, обратимся лишь к «феноменологическому вскрытию мифа» А. Ф. Лосева и «опыту запредельного» Е. А. Торчинова.

В выделенных А. Ф. Лосевым шести тезисах, детализирующих понятие мифа, вызывает интерес тезис о разной «степени отрешенности» мифа, свидетельствующий о том, что в основе мифа лежит «аффективный корень»<sup>1</sup>. Это положение развивает Е. А. Торчинов, выделяя общую сущностную характеристику мифа из того, что все мифы порождены особым типом мышления. На этом уровне миф и религия обнаруживают родство друг с другом как две формы «опыта запредельного»<sup>2</sup>.

Е. А. Торчинов указывает, что связь мифологии теснее с теми религиями, доктринальные основы которых порождены тем же самым типом мышления, что и мифы. Другими словами, теснее связь мифологии с теми религиями, в которых «базовый психологический опыт формулировался, описывался или осмысливался в мифологических категориях и способами мифопоэтического мышления»<sup>3</sup>.

К такой форме религии, в которой присутствует непосредственная связь с мифами, коррелирующими с ритуалом и направленными на воспроизведение базового психического переживания, относится «черная вера» древних монголов. Центральным образом этой религиозно-мифологической системы являлось Небо-Тенгри как высшее божество. С культом поклонения Небу-Тенгри сосуществовал культ поклонения земле, которую древние монголы именовали Этуген-эке. Поверхность земли населяли различные ланд-

<sup>1</sup> *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // *Опыты.* Литературно-философский сборник. М., 1990. С. 166.

<sup>2</sup> *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и транс-персональные состояния. СПб., 1998. С. 53.

<sup>3</sup> Там же. С. 55.

шафтные божества: духи-хозяева (*хаты*) гор, долин, озер, рек, лесов и т. д.

Нормы поведения человека по отношению к Небу-Тенгри и другим божествам «черной веры» были четко и однозначно определены на основе представлений о безусловном подчинении этим божествам. Человек был обязан обрести через систему ритуальных жертвоприношений их милость, без которой не могло быть благополучия его семьи, рода и племени. Ядро ритуала составляло жертвоприношение, которое было призвано гармонизировать отношения между Небом-Тенгри, Землей-Этуген, многочисленными хозяевами-хатами и человеком.

Базовый тезис психологического подхода к исследованию религиозного опыта выражается в положении о том, что трансперсональные переживания различных типов являются основой и религиозного опыта, и религии как таковой<sup>4</sup>. Говоря о психологическом основании ритуалов «черной веры», мы можем только предполагать, какого рода переживания лежали в их основе, поскольку они не были осмысленным фактом индивидуального опыта, а существовали на уровне коллективных представлений. Но то, что в основании «черной веры» лежал религиозный опыт, связанный с определенными психическими переживаниями, не вызывает сомнения.

Вполне допустимо, что именно этот «опыт запредельного» стал базой для восприятия и широкого распространения буддизма среди монгольских народов. Исторический процесс с точки зрения психологического подхода заключается в переходе от переживаний архетипических, т. е. коллективных представлений или проявлений коллективного бессознательного к различным трансперсональным переживаниям.

Е. А. Торчинов определяет буддизм как религию «чистого опыта», в которой психологическое ядро религиозности выступает наиболее явно и непосредственно, а психотехнический опыт составляет высшую цель религиозной практики. Примером подобного опыта могут служить тексты по медитативной практике, где проявляется различные уровни полиморфной структуры религиозно-философской системы буддизма, выражающиеся в единстве его религиозного, психотехнического и философского уровней<sup>5</sup>.

Путь в буддизм открывается принятием обета Прибежища. Текст обета Прибежища, который содержит в себе основополагающие концепты буддийского учения, состоит из восьми составляющих: формул поклонения Полю Прибежища; Трех драгоценностям; Шести защитникам; бодхичитты; Семичленной молитвы; сотворения Четырех безмерных; принятия благодати и очищения; подношения.

Вводная часть текста принятия обета Прибежища сопровождается визуализацией Поля Прибежища. Визуализация Поля Прибежища помогает установлению причин, побуждающих к принятию обета Прибежища, и более глубокому осознанию Четырех Благородных истин.

Краткая формула принятия Прибежища в Трех драгоценностях закрепляет в сознании принимающего обет Прибежища триединство буддизма.

Формула принятия Прибежища у Шести защитников (таких как Учитель-наставник, Будда, Дхарма, Сангха, Защитники и Хранители учения) сопровождается визуализацией яркого света, исходящего от этого сонма. Техника визуализации требует особой концентрации на образе Хранителей и Защитников учения.

Центральное место в медитации Прибежища занимает раздел, в котором основной акцент делается на сотворении особого состояния сознания, т. е. бодхичитты. Логическим продолжением развития бодхичитты выступает следующий этап медитации, сопровождающий формулу Семичленной молитвы. Медитация Семичленной молитвы направлена на избавление от аффектов, и решимости достичь конечной цели ради блага всех живых существ

Завершает Семичленную молитву формула бодхичитты, выражающая высшую степень духовного совершенства. Формула сотворения Четырех безмерных служит развитию безмерной любви и сострадания ко всем живым существам.

Чтение формулы благодати и очищения сопровождается визуализацией очищающего яркого света, исходящего от сонма Поля Прибежища. Практика завершается медитацией подношения Будде и его окружению всей Вселенной.

Принцип прояснения веры через сознание воплощается выделением главного предмета внушения и предполагает его выделение в речи, повторяющейся формулой. Поэтому формула бодхичитты звучит в тексте обета Прибежища в виде многократно по-

<sup>4</sup> Там же. С. 41.

<sup>5</sup> Там же. С. 148.

вторяющейся фразы: «Да стану я Буддой на благо всех живых существ!»

Решимость обрести освобождение подразумевает принятие обета Прибежища уже в этом рождении. Принятие обета начинается с медитации на драгоценных достоинствах Будды, Дхармы и Сангхи. Принявший обет Прибежища не может поклоняться богам, причинять вред живым существам, слушать наставления учителей другой веры. Он должен строго придерживаться шести обетов: не прерывать обета Прибежища; проявлять усердие в практике Прибежища до последнего дня жизни; проявлять милосердие и сострадание ко всем существам; отречься от деяний, омрачающих карму; практиковать Прибежище трижды в светлое и темное время суток; не нарушать принятого обета Прибежища.

Практика кармы на этом уровне требует обязательной последовательной медитации на невечности и смерти, на страданиях трех низших форм рождения и трудности обретения «тела, свободного от препятствий». Последовательность рекомендуемых практик является основой для вступления на высший уровень практики достижения Пробуждения.

Высший уровень духовного развития предполагает концентрацию сил на развитие бодхичитты. Для развития в себе беспредельной любви и сострадания ко всем живым существам в буддизме предлагается следующая техника медитации. Каждое из живых существ в прошлых своих рождениях в сансаре могло быть нашей матерью. Следовательно, к каждому существу надо относиться с сыновней почтительностью, воздавать должное почитание через размышления о тех трудностях и страданиях, которые выпали на долю вашей матери.

Визуализируя образ своей матери и используя йогу дыхания, созерцается техника освобождения своей матери (т. е. всех живых существ) от негативных накоплений и препятствий, существующих на пути к Пробуждению. «Выдохнув из правого канала носа воздух, с которым ментально сливаются все благие заслуги, направляют его в левый канал носа матери. Этот поток растворяется в ней и очищает ее. Затем, вдохнув воздух левым каналом, визуализируют, как вместе с этим потоком из правого канала матери вытягиваются все негативные накопления. Этот поток стабилизируют в области своего сердца и произносят: “Я освободил от стра-

даний свою маму (т. е. всех живых существ. — Б. Б.), она достигла благоденствия!»<sup>6</sup>.

В практике медитации важнейшим фактором являются девять установок для дисциплинирования ума. Эти девять установок требуют применения «шести усилий»: усилия в слушании учения; постоянного слушания учения; усилия по запоминанию учения; по обретению знания; усилия в усердии; усилия всецелого привыкания<sup>7</sup>.

Одно из важнейших противопоставлений, выступающее своего рода универсалией буддийского учения — противопоставление субъективного личного начала объективному универсальному миру. Заблуждение и неведение искореняются практикой медитации на «пяти воззрениях»:

1. Опора на «я» и «мое» порождает привязанность к миру сансары. Это разрушающее заблуждение.

2. «Я», порожденное разрушающим заблуждением, представляется вечным, главным и сильным. Это конечное заблуждение.

3. Отрицание учения о карме и привязанность к ощущениям, получаемым через органы чувств, порождает несправедное заблуждение.

4. Воззрение, выделяющее одно из трех заблуждений как истинное, порождает выделяющее заблуждение.

5. Отречение от всех форм заблуждений есть путь к нравственности и освобождению от страдания. Оно порождает высшее воззрение<sup>8</sup>.

Мир образуется из «я» и «не-я». Отношение между двумя этими полюсами и являются одним из основных объектов буддийского учения. Никакое развитие нравственности и бодхичитты невозможно без усвоения истинного смысла об отсутствии самости.

<sup>6</sup> Руководство к познанию ламайского вероучения. Пг., 1914. С. 87.

<sup>7</sup> Там же. С. 106.

<sup>8</sup> Там же. С. 81.

## МОНИЗМ МАХАЯНЫ В ТВОРЧЕСТВЕ БИДИИ ДАНДАРОНА

К сожалению, философские идеи Бидии Дандарона часто остаются вне внимания буддологов, а тем более историков философии. Между тем они представляют собой довольно интересный образец поиска точек соприкосновения между буддийской и западной философией, ведь Дандарон — в первую очередь учитель, который был вынужден доносить Дхарму до людей, не укорененных в буддийской культуре. На определенное созвучие между идеями буддизма и философии Плотина, Спинозы, Канта, Гегеля указывали и раньше (например, Ф. И. Щербатской), но Дандарон попытался представить учение буддизма махаяны доступным для европейского человека философским языком, подчеркивая универсальность ряда аспектов этого учения. По мнению Е. П. Островской и В. И. Рудого, логико-дискурсивное философствование является лишь одним из уровней текстов, представляющих индийские даршаны<sup>1</sup>; на наш взгляд, это утверждение можно распространить и на буддийские тексты, созданные за пределами Индии. Имея в виду вынужденную неполноту нашего анализа, мы попытаемся сосредоточиться именно на логико-дискурсивном аспекте, абстрагируясь от доктринального и психотехнического пластов.

Дандарон акцентирует внимание на логической непознаваемости нирваны: «Учение о том, что нирвана — это ни не-Сущее, ни Сущее, не может быть постигнуто никем. Никто не может постигнуть это..., никто не может провозгласить это, следовательно, это логически невозможно»<sup>2</sup>. В этом смысле Дандарон оказывается приверженцем монизма махаяны, согласно которому, на уровне абсолютной истины не существует никакой двойственности, а есть только субстанциональное единство. В религиозной практике это воззрение выражается через достижение «великого сочувствия» («арья») и овладение монистическим взглядом на Вселенную<sup>3</sup>. Настоящей нирваной считается «нирвана без остатка», т. е. такая нир-

вана, в которой совсем не остается чувства личности, индивидуальности<sup>4</sup> — ведь такое чувство предусматривает полное раздробление реальности на части. По учению школы тхеравада, нирвана в определенной степени основывается на «отгораживании» адепта от другого мира — и именно потому не является абсолютной. Сострадание же ко всем существам охватывает всю вселенную и уничтожает привязанность к эго, приводя к истинной реальности. Поэтому и говорят о монизме махаяны.

Конечно, термин «монизм» Дандарон избрал не случайно, понимая, что у европейского читателя неизбежно возникнут ассоциации со Спинозой. При обосновании махаянистической позиции Дандарон неоднократно использует терминологию и аргументы Спинозы. Сходство философии Нагарджуны и монистической философии заметил еще Ф. И. Щербатской<sup>5</sup>. Между учениями Нагарджуны и Спинозы действительно можно заметить некоторые точки соприкосновения. В первую очередь это представление о том, что все существует или в себе, или в другом<sup>6</sup>. Именно в укоренности дхарм в другом Нагарджуна видит доказательство их пустотности и отсутствия у них самобытия. Еще одна важная параллель — обусловленность существования конечных и обусловленных вещей другими конечными и обусловленными вещами, взаимообусловленность явлений<sup>7</sup>. Утверждение Спинозы о том, что «все, что только существует, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни представляться»<sup>8</sup>, довольно точно передает мысль абсолютистски истолкованного Нагарджуны. Выведение Дандароном сансары из природы самой нирваны также созвучно философии Спинозы, согласно которому все явления феноменального мира — это модусы самой субстанции, а представление об их независимости, укорененности в себе — следствие незнания, невежества. Важно, что Бог, согласно Спинозе, — это имманентная, а не трансцендентная причина вещей. Нирвана кроется непосредственно за сансарой, составляет саму ее природу и, в конце концов, вообще (с точки зрения абсолютной истины) не отличается от нее. Пред-

<sup>1</sup> Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения философии зарубежного Востока. М., 1987.

<sup>2</sup> Дандарон Б. Д. Мысли буддиста. Черная тетрадь. СПб., 1997. С. 53.

<sup>3</sup> Там же. С. 36.

<sup>4</sup> Там же. С. 40.

<sup>5</sup> Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 253.

<sup>6</sup> Спиноза Б. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 362.

<sup>7</sup> См.: Спиноза. Соч. Т. 1. С. 385–386; Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны. М., 2000. С. 347–350.

<sup>8</sup> Спиноза. Соч. Т. 1. С. 373.

ставление школы йогачара о том, что основу сознания каждого существа составляет природа буддовости, также допускает близкую к спинозизму модалистическую трактовку.

Не совсем традиционным для буддизма был взгляд Дандарона на существование «я». Он выделял два понимания «я». Первое — эмпирическое «я», состоящее из скандх и связанное с бессознательной волей к жизни. Это лишь несовершенная сторона трансцендентного «Я». Природа, сущность трансцендентного «Я» скрыта от нашего разума, поэтому мы представляем его вне какой-либо связи с индивидуальной жизнью<sup>9</sup>. Такой своеобразный взгляд на проблему индивидуального «я» свидетельствовал о симпатии Дандарона к йогачаре. Большинство исследователей считает мадхьямаку (которая также являлась одним из основных источников влияния на тексты этого учителя) и йогачару отдельными философскими школами, но встречается и мысль, что йогачара — часть самой мадхьямаки. В качестве примера можем привести Я. Комаровского, предлагающего рассматривать мадхьямаку более широко, не отождествляя ее с *нихсвабхававадой*, т. е. учением об отсутствии у вещей самостоятельного бытия, и считать нихсвабхававаду одной из частей мадхьямаки наравне с той же йогачарой<sup>10</sup>. Интересно, что у этого же автора упоминается нихсвабхававада как школа, признающая, что вещи пусты от самих себя, и йогачара как школа, придерживающаяся мысли, что абсолютная истина пуста не от себя, а от другого, или от относительных явлений<sup>11</sup>. Этот акцент на пустотности вещей от другого указывает на косвенное утверждение существования индивидуального «я» йогачарой. Иначе говоря, абсолютистскую интерпретацию мадхьямаки Дандароном можно объяснить его близостью к воззрениям йогачары<sup>12</sup>.

С трансцендентным «Я» Дандарон ассоциирует понятие *алаявиджняны*. В статье «Буддийская теория отсутствия индивидуального Я», ссылаясь на Цзонхаву, он говорит о невозможности найти конкретное «я» предмета при его анализе и разложении на состав-

<sup>9</sup> Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике. СПб., 1997. С. 113.

<sup>10</sup> См.: Комаровский Я. Модели мышления и развитие философских школ // Буддизм России, №7 (2003).

<sup>11</sup> Там же. С. 117.

<sup>12</sup> Дандарон оригинальным образом соединяет некоторые подходы прасангика-мадхьямаки и йогачары. В его трактовке оказывается, что взгляды этих школ не исключают друг друга.

ные части. Здесь, видимо, подразумевается понимание «я» как *свабхавы*, самобытия определенного предмета, причем не так важно, идет ли речь об определенном внешнем объекте (*вишья*) или о сознании (*виджняна*). А это наводит на мысль о том, что своеобразное учение Дандарона об индивидуальном «я» — это часть его абсолютистской интерпретации мадхьямаки: и за шуньятой сознания, и за шуньятой любого внешнего объекта кроется недуальная абсолютная реальность. На трактовку Дандароном проблемы «я» существенно повлиял С. Радхакришнан, который истолковывает нирвану как возвращение «я» к самому себе и делает из этого вывод о допуске буддистами некоего неэмпирического «я», вечной неизменной субстанции<sup>13</sup>. Этот момент станет еще более ясным, если мы вспомним о симпатии Дандарона к Шанкаре и даже упоминании Шанкары в числе буддийских учителей. Дандарон часто употребляет слово «атман» — иногда как синоним «виджняны», а иногда — в том смысле, в каком это слово используется в адвайта-веданте. Сама адвайта-веданта имеет много общего как с теорией йогачары, так и с мадхьямакой, недаром сторонники ортодоксальных школ индийской философии даже считали Шанкару буддистом.

Важный пункт монизма махаяны, который делает его принципиальным антидуализмом — тождество сансары и нирваны. Очевидно, Дандарон здесь также чувствовал возможность соединить взгляды Нагарджуны и Спинозы: в обеих системах феноменальный мир является в своей сущности Абсолютом, отличается он лишь в представлениях людей вследствие их незнания. Наверное, не случайно напрашиваются и параллели с философией Гегеля. Ф. И. Щербатской считал, что первоначально учение Будды представляло собой радикальный плюрализм, возникший как противовес монизму Упанишад и дуализму санкхьи<sup>14</sup>, а в буддизме махаяны действительно происходит поворот к монизму<sup>15</sup>. В интерпретации Нагарджуны Дандароном буддийское учение превращается в принципиальный монизм. Сущностью обоих миров оказывается трансцендентность, поскольку их истина — шуньята<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> См.: Дандарон Б. Д. Мысли буддиста. С. 78.

<sup>14</sup> Щербатской. Избранные труды по буддизму. С. 201.

<sup>15</sup> Там же. С. 216. Щербатской вообще считал тхераваду и махаяну фактически разными религиями, не говоря уже об их философских основаниях.

<sup>16</sup> Дандарон Б. Д. Теория шуньи у мадхьямиков // Тибетский буддизм: Теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 41.



Чтобы лучше понять специфику монизма махаяны в трудах Дандарона, обратимся к его своеобразному пониманию термина «шуньята». Интерпретируя сансару и нирвану, он по-разному использует этот термин. Согласно Дандарону, шуньята феноменов вызвана их взаимообусловленностью; шуньята — это пустотность членов отношения. Здесь понимание шуньяты близко к переводу этого слова Щербатским как «относительности». Но, когда речь идет о шуньяте шуньяты, Дандарон исходит из пустотности шуньяты для нас, поскольку рассудок бессилен что-либо знать об абсолютной реальности<sup>17</sup>. Здесь подразумевается, что об этой реальности можно что-либо утверждать только апофатически. Мы бы осмелились предположить, что относительно шуньяты феноменов Дандарон исповедовал нихсвабхаваду, а относительно шуньяты шуньяты — йогачару, т. к. в первом случае речь идет о пустотности от себя и в себе, а во втором — о пустотности от другого и для нас.

Таким образом, если говорить о наличии философской системы в текстах Бидии Дандарона и если ее можно кратко охарактеризовать, то такими характеристиками могут быть «монизм махаяны» и «абсолютистская интерпретация мадхьямаки».

· А. А. Дюранов

## ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПЦИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ В БУДДИЗМЕ

За две с половиной тысячи лет в рамках буддийской парадигмы было разработано несколько концепций о человеке, которые и ныне являются «алгоритмами» жизни для многих сотен миллионов людей.

Буддизм сделал акцент на раскрытии динамики человеческого бытия, указав на необходимость достижения сверхбытия. Понятия бытия (*сантана* или *сансара*) и сверхбытия (*нирвана*) — не только онтологические, но и ценностные категории буддизма, поскольку первое определяется как страдание (*дуккха*), а второе — как освобождение от него.

Ранний буддизм представляет собой структурный анализ экзистенциально-этического бытия человека и концепцию его совер-

шенствования. Ценностное отношение к бытию как к страданию обосновывается в нем онтологически на основе принципа абсолютной изменчивости — *анитьята* («невечность»). Изначально в буддизме отрицается существование субстанциональной духовной структуры, подобной *атману* в философии Упанишад или *дживе* в джайнизме. Построив свой анализ на принципе абсолютной изменчивости, буддисты утверждали невозможность определения любых сущностей в потоке бытия. Принцип несубстанциональности феноменальной реальности обозначается термином *анатман*. Третий исходный принцип буддизма — это принцип взаимной обусловленности явлений (*пратитья-самутпада*), который является основой анализа когнитивных, эмоциональных, этических характеристик индивидуального опыта человека, — анализа, состоящего в классификации элементов существования (*дхармы*).

Буддийские концепции совершенствования человека изначально включали в себя требование мировоззренческой и психологической перестройки личности (*праджня*), формирование соответствующего ей образа жизни (*шила*), что открывало возможность осуществления сложного психотренинга (*самадхи*).

Учение позднего буддизма, традиции *махаяны*, преследовало ту же цель, что и учение *хинаяны*, а именно, преодоление «страдания». Учение махаяны включило в свой состав выработанное в раннем буддизме знание психофизической организации человека. Но это знание было подчинено более широким онтологическим и гносеологическим принципам, исключавшим понимание человека как феноменальной структуры, несущей в своем бытии «страдание».

В средневековой буддийской философии плюралистическое видение мира уступило место монистическому. Ключевым понятием новой философии становится понятие «пустотности» (*шуньята*). «Пустотность» элемента существования (*дхарма*) — это отсутствие у него какой-либо сущности, «пустотность» языка — это отсутствие у слов объективной основы.

Новая гносеологическая концепция получила выражение в термине *праджняпарамита* («запредельное знание»), который начал прежде всего видение абсолютной «пустотности» реальности. Уровень *праджняпарамиты* тождествен уровню всезнания (*сарваджняна*). *Праджняпарамита* есть постижение целостности, самоидентичности (*матхата*) реальности, понимание ее принципиальной неопределимости и незнакомости. *Праджняпарамита* обна-

<sup>17</sup> См.: Дандарон Б. Д. Указ. соч. С. 39–40, 42.

руживает мир «пустотным» и определяется как «глубокая», «освещающая», «внепространственная», «неомраченная» и т. д. Она исключает восприятие и определения, поскольку всякий знак или имя есть привязанность. Для субъекта, развивающего в себе праджняпарамиту, важно не постижение того, что имена есть имена, и признание их значений только в качестве средства первоначального обучения. Существенными характеристиками индивидуального сознания признаются его неограниченность и неуничтожимость, а его природа определяется с помощью понятия «свечение» (*прабхасвара*). Подмена непосредственного переживания реальности понятиями определялась в позднем буддизме как «познавательная преграда» (*джнея-аварана*). Низшее, конвенциональное знание (*вьявахара-сатья*), только подводит к абсолютному знанию (*парартхасатья*). В философии праджняпарамиты раннебуддийская концепция дхармической реальности рассматривалась как условный способ описания мира. К своим собственным идеям буддисты махаяны относились не как к законченной философской системе, а как к прагматической методологии. По мысли буддистов, человек может сделать свое бытие подлинным, если в процессе познания не станет себя изолировать, «опутывать» догматическими представлениями. Суть бытия может быть схвачена в мгновенной интуиции (*экакишана-абхисамбодхи*). Подлинным знанием оказывается знание-в-переживании, знание-в-бытии.

Установка на достижение «просветления» (*бодхичитта-утпада*) связывалась с необходимостью активного участия в судьбе всех живых существ.

«Просветление» бодхисаттвы начинается с активизации элемента единства со всем живым (*готра*), что требует развития великого сострадания (*махакаруна*). Сущностные характеристики человека обнаруживаются благодаря развитию высших качеств — *парамит* (добродетели): милосердия (*дана-парамита*), неукоснительного выполнения нравственных предписаний (*шила-парамита*), концентрации сознания (*дхьяна-парамита*), абсолютного терпения (*кшантипарамита*), энергии (*вирья-парамита*), которые формируются на основе онтологической интуиции (*праджня-парамита*).

В средневековом буддизме формируется особое направление психоэнергетических способов преобразования человека, получившее название «тантра» (санскр. «длительность»). Концепту-

альной основой тантризма также является философия праджняпарамиты. Основным в тантре является активное использование энергии тела и психики посредством визуализации. Визуализации божества или визуализация практикующим самого себя как божества, сопровождаемое чтением его мантры, позволяет улучшать структуру психики. Предметом визуализации может быть и мандала (круг), представляющая собой архетип гармонизированной матрицы психики.

Самой высшей формой буддизма во многих школах тибетского считается Дзогчен (великое совершенство). Дзогчен учит необходимости развития осознанности каждого мгновения существования. Такое осознание ведет к проникновению в истинную природу ума, его «изначальное состояние», которое обозначается понятием «основа» (тибетск. *ши*). Основа имеет три модуса: сущность, природу и энергию. Сущность основы — это ее пустотность, основа — это матрица субъективной реальности, она проявляется только в человеке, достигшем высшего уровня духовного совершенства. Сущность основы пустотна, но она проявляется в качестве света, который далее трансформируется в более грубые материальные образования и ментальные явления. Такое свойство основы трансформироваться в мир феноменального — называется его природой. Конкретные феноменальные трансформации основы определяются в Дзогчене как энергия, имеющая три вида: неограниченная и бесформенная энергия личности — *данг*, внутренняя энергия личности — *ролма*, энергия личности, проявляющаяся как внешний мир — *цал*.

Основной целью созерцания является преодоление «двойственного» (субъект-объектного) сознания. Первый уровень (*чердол*) — это уровень «грубого» внимания, когда оно направляется на все феномены психики, фиксируя факт проявления той или иной мысли, ощущения или переживания. Второй уровень (*шардол*) — когда внимание возникает вслед за каждым состоянием психики произвольно. Третий уровень (*рандол*) — это уровень, на котором состояние созерцания является ведущим свойством личности. С помощью техник созерцания достигается эффективное успокоение не поддающегося контролю непрерывного потока сознания. Разными приемами нарабатывается состояние «присутствия» (*ригна*). В Дзогчене разработана система психотехник, дающих эффект быстрого вхождения в состояние созерцания.

Таким образом, в историческом развитии буддизма прослеживаются три концепции человека, которые исторически и логически связаны друг с другом, но в то же время каждая из них представляет собой законченное учение о человеке, включающее в себя философские, религиозные, моральные и психологические компоненты.

\* \* \*

Вторая половина XX в. и век XXI — это время эффективных технологий, которые оцениваются как панацея от всевозможных антропогенных катастроф. Но без формирования духовного типа личности любая технология может быть обращена против человечества. Поэтому дальнейшее нормальное развитие цивилизации должно необходимо связываться с неизбежным преобразованием индивидуального сознания, с созданием технологий расширения сознания. Т. е. необходимо вводить в систему воспитания и образования предмет «духовно-практическая психология». Духовный психотренинг должен включать два уровня работы с сознанием. Первый — моральная пропедевтика, которая должна быть нацелена на формирование позитивного отношения к реальности посредством культивирования состояний сознания, основывающихся на принципах, направленных против комплекса утилитарного «эго»: принципах сострадания, дружелюбия, ровного отношения ко всему, что есть в мире, и даже на принципе принижения собственной значимости в сравнении с другими людьми. Моральная пропедевтика должна ослаблять эгоцентризм занимающегося и открыть возможность осуществления более сложного и фундаментального психотренинга, который должен охватывать не только психические процессы и коррекцию ценностной ориентации, но и психотренинг энергетическую работу с телом, являющимся субстратом эгоцентризма. Такой тренинг должен включать физические и дыхательные упражнения, направленные на улучшение циркуляции энергии, работу со звуком, преследующую ту же цель и состоящую в использовании благотворных вибраций, визуализацию цветов природного спектра света, а также различных образов, провоцирующих положительные психосоматические состояния. Такой экзистенциальный тренинг должен привести к гармоническому, динамичному, не двойственному мировосприятию, мироощущению, мироотноше-

нию. Совершенствование личности должно строиться на единстве физического и психического начал в человеке, на стремлении проникнуть на глубокие уровни индивидуального существования, на признании относительности конструирующей деятельности мышления, конституирующего конвенциональную языковую реальность, на необходимости развития способности отстранения от феноменальной реальности и т. п.

Во всех древних традициях адепт должен был постоянно работать с текстом (переписывать, перечитывать, запоминать), интериоризируя его содержание, которое становилось основой мотивации поведения. Многолетняя работа с сознанием и телом создавала морально надежный тип личности, который обеспечивал сохранение духовных ценностей и ретрансляцию их последующим поколениям. Поэтому древние традиции представляют собой формы высокой степени культуризации человека, соответствующие общим тенденциям развития цивилизации.

*Ю. Ю. Завгородний*

### **ТАНТРИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА И ЛЮБОВЬ (по «письмам о буддийской этике» Б. Дандарона)**

Имя Бидии Дандарона, буддийского философа-практика XX столетия, бурята по происхождению (1914/1916–1974), известно буддологам и буддистам не только в России, но и за ее пределами (Литва, США, Украина, Чехия, Эстония).

В 1990-е гг. впервые были изданы главные работы Дандарона, в том числе и «Письма о буддийской этике». Однако творческое наследие Дандарона еще не стало предметом специального исследования.

Мы предлагаем рассмотреть «Письма о буддийской этике» («Письма» — далее в тексте) как работу, в которой Дандарон излагает понимание любовных отношений между мужчиной и женщиной с позиции буддийского йога-тантрика. Он демонстрирует попытку преобразования обыденной жизни с помощью йогической практики и философского дискурса.

«Письма» состоят из 96 сохранившихся писем Бидии Дандарона к Натальи Климанскен. Первое письмо, отправленное из

Москвы, датируется 31. 10. 1956 г., а последнее, отправленное из Улан-Удэ — 15. 07. 1959 г. Письма Климанскене к Дандарону не изданы.

Кто же такая Климанскене, и почему Дандарон адресовал ей свои любовные письма? Об этом мы можем узнать из послесловия к «Письмам», написанного самой Климанскене-Ковригиной в Вильнюсе в 1991 г.: «Я была первой ученицей Дандарона, когда он вышел на свободу. Я давно мечтала иметь Учителя, и я его встретила. ... Но если он видел во мне свою будущую жену, то я в нем всегда — только своего Учителя»<sup>1</sup>. Эти строки во многом объясняют восприятие и отношение Климанскене к Дандарону. И хотя она называет Дандарона Учителем, тем не менее, воспринимает его как обычного человека. В таком случае мы имеем пример банальной любовной драмы, ситуацию неразделенной любви. Но так ли это? И почему произведение было названо «Письма о буддийской этике»?

Здесь необходимо сделать комментарий о главных духовных вехах жизни Дандарона до 1956 г. Выясним, кто же он такой? Ответ сможет нам помочь посмотреть на содержание «Писем» под принципиально иным углом зрения.

С самого рождения и до ухода из мира сансары жизнь Дандарона была тесно связано с тантрическим вариантом буддизма. Глава балагатского движения в бурятском буддизме, лама Лубсан-Сандан Цыденов (1842–1920/1922), в только что родившемся Бидии признает новое воплощение своего учителя, настоятеля тибетского монастыря Гумбум — Джаягсы-гегена. Тогда же Цыденов и дает ему духовное имя Видьядхара, которое сохранилось в светском имени Дандарона — Бидия. В 1921 г. семилетнего Дандарона в одном из буддийских храмов публично провозглашают наследником Лубсан-Сандана, который передает Бидии свою духовную силу и титул Дхармараджи. Со временем Дандарон получает как традиционное буддийское, так и начальное светское образование. Позднее он переезжает в Петербург, где учится в институте и занимается тибетологией. В 1937 г. Дандарона арестовывают и приговаривают к двадцати пяти годам сибирских лагерей. Но и это время Дандарон проводит с пользой. Ему удается объединить вокруг себя других

<sup>1</sup> Климанскене Н. Послесловие // Дандарон Б. Письма о буддийской этике. СПб., 1999. С. 330.

лам и создать какое-то подобие буддийской общины. «Они занимались буддийской философией и йогой, но главное — осмыслением своей собственной жизни и своего положения в смысле буддийской философии и йоги. ... В условиях лагерной жизни процесс морального преобразования, приобретения сиддх происходил удивительно быстро»<sup>2</sup>.

Указанные факты убедительно свидетельствуют о Дандароне, как о необыкновенном человеке, для которого земная, повседневная жизнь воспринималась сквозь главные ценности буддийского Учения. И именно с таким человеком пересекается жизненный путь Натальи. Будем помнить об этом, возвращаясь к «Письмам».

Первые строки первого же письма свидетельствуют, что перед нами не обычная любовная лирика. Наталья воспринимается Бидией не только как объект чувственного наслаждения. «После того как я узнал тебя, я испытываю, кроме моей безумной любви к тебе, острую потребность раскрыть самое существо и сокровенные возможности пути к совершенству, которыми ты, несомненно, обладаешь»<sup>3</sup>. Далее Дандарон тщательно излагает свои соображения относительно главной цели человеческого существования в контексте буддийского Учения. Из письма становится понятным, что идеалом для Дандарона выступает состояние йогина. Достижение этого состояния тесно коррелирует с самопознанием, нравственностью и созерцанием.

Какую же все-таки цель ставил перед собой Дандарон во время написания «Писем»? Ответ следует искать не в плоскости обычной влюбленности. Об этом точно заметил в первом письме и сам Дандарон: «Без метафизики жить невозможно»<sup>4</sup>.

И такой ответ мы находим в письмах №5 и в №6. Их содержание указывает на то, что Дандарон, как буддийский йогин-тантрик, воспринял Наталью как свою возможную йогини-юм. Ибо для йогина полное совершенство достигается вместе и благодаря супруге-юм. Найти же свою юм тантрику «бывает так же необходимо, как необходимо найти самого Бога. Этих женщин в мире найти очень трудно»<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Монтлевич В. Дхармараджа Бидия Дандарон // Гаруда, №1 (СПб., 1992). С. 6.

<sup>3</sup> Дандарон Б. Указ. соч. (письмо № 1). С. 9.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же (№ 5). С. 25.

В письмах содержится и определенный ответ на вопрос: «Почему именно Наталью избрал Дандарон?» Общаясь с Климанскене, он узнал о ее занятиях йогой, о стремлении к духовной практике и интересе к буддизму. Кроме того, ей, как и ему, во сне являлся Юноша на орле, который для Дандарона играл чрезвычайно важную роль. Юноша на орле, или же Падмасамбхава (VIII в.), находится в одной из линий духовной преемственности самого Дандарона. Впервые видение Падмасамбхавы у Дандарона было наяву в июле 1937 г., во время тюремной прогулки. С того времени Юноша посещал Дандарона, когда тот находился в глубоком сне, в дремотном или бодрствующем состоянии<sup>6</sup>. Поэтому мы можем говорить о существовании мистической или же кармической связи между Бидией и Натальей.

Теперь мы можем сделать окончательный вывод о том, что, встретив Наталью, Дандарон воспринял ее как свою будущую супругу-йогини. И все письма его — это попытка убедить и подготовить свою будущую юм для дальнейшей общей тантрической практики, цель которой — освобождение. Понятно, что в письмах о таких вещах и сложно, и просто запрещено писать. Поэтому Дандарон балансировал на границе возможного. Обратимся к фрагментам изложения тантрической практики.

Дандарон пишет следующее: «В последней стадии совершенства йогин должен не только мысленно, но и физически порвать корни рождения. Причиной рождения является физиологическая любовь. Здесь власти сознания подчиняются такие процессы телесной жизни, которые обычно независимы от него, в том числе и эмоция половой любви. Это — последняя стадия совершенства, когда йогин окончательно рвет узы рождения, подчинив силу половой эмоции высшему духу»<sup>7</sup>. Вот именно для этого и нужны интимные отношения и встречи. «Для всего этого йогин в течение ряда лет созерцает уничтожения зародыша в состоянии соединения с юм (женой). ... При половом акте должно разными способами вызвать сильную страсть — до иступления ... и здесь необходимо научиться подчинять страсть сильному духу. (Подробнее будем об этом говорить только после твоего посвящения.)»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Там же. (№ 13). С. 63.

<sup>7</sup> Там же. (№ 5). С. 26.

<sup>8</sup> Там же. (№ 5). С. 27.

В идеале эротика тантрической встречи способствует и конкретным, высшим психофизическим изменениям ее участников. «Да! Ведь два необыкновенных сиддхи (сверхъестественные силы) — возможность видеть тончайшую сущность духа и Бога, превращение в божество — достигаются только посредством созерцания уничтожения зародыша»<sup>9</sup>.

Кроме тантрического брака, Дандарон упоминает распространенное в христианстве отношение к женскому началу (умерщвление плоти через монашеское отречение) и обычный брак (сосредоточение на чувственном наслаждении).

Основываясь на «Письмах» Дандарона, мы можем наметить несколько главных путей (вариантов) по линии отношений мужчина-женщина. Один из них (назовем его «крайний левый вариант») — это монашеское отречение от женского начала, признание его греховным и опасным, тем, который не ведет к освобождению или же спасению, а, наоборот, всячески им препятствует. Но этот путь все-таки может увенчаться достижением высшей метафизической цели. Тогда «крайний правый» — это растворение в тех разнообразных наслаждениях и плотских утехах, которые содержатся в эротическом общении с женщиной. Этот путь не только жестко привязывает человека к оформленному миру, но и разрушает, истощает его, не оставляя надежды на выход за границы мира сансары, или же греха. К среднему, сбалансированному варианту относятся те мужчины и женщины, которые, признавая силу эроса, объединились в браке, и, кроме продолжения своего рода, стараются воспринимать свои отношения чем-то принципиально большим. Недаром в христианстве брак принадлежит к таинствам. В таком случае тантрическая любовь может восприниматься как вершина сбалансированного варианта. Ибо она принципиально направлена на трансформацию мощной энергетики интимных отношений, преобразование человека. При этом тантрический брак не исключает рождения детей, хотя появление потомства и не является главной целью<sup>10</sup>.

Возможно, что буддийский тантризм не только наилучшим образом сосредоточился на практике поиска надлежащего ответа на

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. (№ 36). С. 146

вопрос: «Что делать мужчине и женщине, когда между ними вдруг вспыхнет любовь?», но и получил на него ответ.

Когда Дандарон писал свои удивительные письма Климанскене, о буддийской тантрической практике было мало известно не только в Советском Союзе, но и в Европе. Не так много о тантрической практике уничтожения зародыша можно узнать и сегодня.

Наталье не суждено было стать юм Дандарона. Тантрический союз не состоялся. Летом 1959 г. Наталья вышла замуж — за другого. Переписка прервалась. Больше между ними не было ни одного контакта. В послесловии к «Письмам» Наталья сообщает о себе: «Живу я все время в Вильнюсе. ... Сейчас я уже бабушка, у меня прелестный внук. ... Интересуюсь философией, искусством, восточной медициной. Живу недалеко от леса и в любое время года хожу на дальние прогулки. Мне кажется, что это и есть счастье — быть наедине с природой»<sup>11</sup>. И для сравнения — ее же описание Дандарона из предисловия к «Письмам»: «Проведя одну треть жизни в лагерях, Б. Д. Дандарон не нашел счастья, радости и на свободе. Он был глубоким мистиком, стремился к нирване, но в 70-х годах его путь к совершенству было прерван: арест, неправый суд, снова лагерь, все новые и новые унижения; смерть избавила его от страданий»<sup>12</sup>.

Какая контрастность во всем. Как здесь не вспомнить название известной работы П. Рикера «Конфликт интерпретаций» и добавить: «*Sum quique*».

Не будем искать ответ на вопрос, кто и что получил или же утратил от этого непродолжительного, но такого насыщенного и редчайшего общения. В любом случае мы должны быть благодарны как Б. Дандарону, так и Н. Климанскене — потому, что та необычная Любовь не только вспыхнула между ними, но и приобрела значимое содержание для нас.

## СИМВОЛИКА КУЛЬТА МАХАКАЛЫ В «ГИМНЕ ШЕСТИРУКОМУ ЗАЩИТНИКУ»

В обширном корпусе канонической буддийской литературы, переведенной на тибетский язык с санскрита, весьма существенную часть занимают гимны (*стотры*), посвященные различным буддам, бодхисаттвам и тантрическим божествам. Этот вид литературы возник в Индии в рамках жанра *кавья*. Среди авторов гимнов мы находим таких знаменитостей индийского буддизма, как, например, Ашвагхоша, Нагарджуна, Чандракирти, Дигнага и т. д. При этом целый ряд гимнов представляют собой выдающиеся художественные произведения. Прежде всего, это относится к сочинениям Ашвагхоши, Матричеты<sup>1</sup>, Шри Харшадевы.

С другой стороны, значительная часть буддийских гимнов имеет слабое отношение к художественной литературе, будучи служебными тантрическими текстами, использовавшимися в сугубо практических целях: в ритуалах, иконографии и т. д. Содержание многих этих текстов состоит в описании тех или иных тантрических божеств, объяснении их символики. При этом из колофонов зачастую следует, что они были сочинены авторами-йогидами в результате непосредственного контакта с этими божествами. Одним из таких сочинений является «Гимн Шестирукому Защитнику», составленный знаменитым махасиддой Шаварипой, к которому восходит традиция поклонения одному из главных буддийских Защитников — Шестирукому Махакале, являющемуся гневным воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары. Описание, данное Шаварипой после встречи с Махакалой, стало основой для литературной и иконографической разработки его образа. При этом особенность данного гимна в том, что божество описывается, начиная с ног, а не с головы (как обычно)<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> В тибетской традиции эти два автора объединяются в одного. Сложно сказать, насколько это соответствует действительности. Стилистический анализ принадлежащих им текстов говорит, скорее, об обратном. См.: Das Vārṇārhavarṇastotra des Mātṛceṭa. Hrsg. und übers. von J.-U. Hartmann. Göttingen, 1987. P. 14–15. (Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 3. Folge, Nr. 160. Sanskrittexte aus den Turfanfunden. 12); Dasgupta S. N., De S. K. History of Sanskrit Literature. Classical Period. Vol. 1. Calcutta, 1947. P. 79–80. Das Vārṇārhavarṇastotra des Mātṛceṭa.

<sup>2</sup> По моим сведениям, это связано с тем, что автор гимна из почтительного трепета не осмелился сразу окинуть взглядом явившегося ему Махакалу и поэтому медленно поднимал глаза, пока не увидел его целиком.

<sup>11</sup> Климанскене Н. Послесловие // Дандарон Б. Указ. соч. С. 329.

<sup>12</sup> Климанскене Н. Бидия Дандарон. Каким я его помню // Дандарон Б. Указ. соч. С. 8.



Носящему на ногах браслеты, Винаяку<sup>3</sup> топчущему  
 Махакале с тигровой шкурой на поясе,  
 Шестирукому, украшенному ожерельем из змей,  
 Держащему в верхней правой (руке) дигуг, в средней — четки,  
 Нижней свирепю в дамару бьющему,  
 В левых (руках) держащему череп, кхатвангу с тремя зубцами,  
 А также крюк, которым (он преступивших обеты) ловит,  
 Свиреполикому, клыки скалящему,  
 Имеющему три глаза свирепых, вздыбленные огненные волосы,  
 Лоб синдхурой<sup>4</sup> умащенный,  
 Увенчанному изображением Будды Акшобхьи,  
 Носящему гирлянду из пятидесяти кровоточащих человеческих голов,  
 Украшенному короной из пяти сухих голов,  
 Вышедшему из дерева и торму<sup>5</sup> принимающему,  
 Славному Шестирукому кланяюсь<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Эпитет Ганеши.

<sup>4</sup> Свинцовый сурик (вид краски).

<sup>5</sup> Особый вид подношения, приготовляемый из риса, муки и т.д.

У каждой из характеристик Шестирукого Махакалы имеется своя символика<sup>7</sup>. Например, всевозможные украшения обозначают обладание всеми качествами, присущими Будде.

Далее, Махакала топчет Ганешу — символ препятствий на пути к пробуждению. Как известно из индийской мифологии, этот бог получил прозвище Вигхнеша (Владыка препятствий), после того как был выбран богами для создания разного рода препятствий к достижению людьми неба<sup>8</sup>. С другой стороны, нельзя не обратить внимание на двойственное отношение к Ганеше со стороны буддистов, поскольку в составе второго свода тибетского канона — Тэнгьюра — имеется четыре гимна Ганapati (Tshogs-kyi-bdag-po), которого можно отождествить с этим персонажем (по пекинскому изданию, № 4977, 4989, 4991, 4993).

Что касается тигровой шкуры и ожерелья из змей, то первая обозначает очищение от страсти, вторая — от гнева. Сюда следует добавить также шкуру слона — символ очищения от гордыни, — о которой не идет речи в данном тексте, но которая также входит в традиционную иконографию Махакалы.

Шесть рук Махакалы указывают на шесть парамит. Среди предметов, которые он в них держит, кривой нож *дигуг* символизирует отсечение представления о самосущности, четки — непрерывную деятельность по принесению блага живым существам, барабанчик *дамару* — власть Махакалы над дакини, череп, наполненный кровью, — подчинение дурных существ, *кхатванга* с тремя зубцами — власть над тремя мирами (желаний, форм и без форм), наконец веревка с крюком на конце — деятельность Махакалы по вылавливанию преступивших свои обеты.

Лик у Шестирукого — гневный. Согласно легенде, бодхисаттва Авалокитешвара дал обет вызволять живых существ из сансары и долгое время усердствовал в этом направлении. Однако, увидев, что количество живых существ в мире не уменьшается, он опеча-

<sup>6</sup> После этого следует просьба об устранении препятствий ради скорейшего достижения цели.

<sup>7</sup> Дальнейшее изложение опирается на информацию, представленную на сайте <http://www.lamrim.org.uk> (под редакцией геше Тамчой Йонтэна). Сведения о символике Махакалы вкпе с соответствующими иконографическими образцами можно получить также на сайте <http://www.tibetart.com>.

<sup>8</sup> См.: Эрман В. Г., Тёмкин Э. Н. Мифы Древней Индии. М.: Наука, 1985. С. 215–216.

лился и прекратил свою деятельность, тем самым нарушив обет, в результате чего тело его разлетелось на тысячу кусков. Но будда Акшобхья, к семейству которого относится Авалокитешвара, собрал его тело вновь и призвал вернуться к исполнению обета. Тогда Авалокитешвара, после некоторого раздумья, решил предстать в гневном воплощении, так как, по его мнению, именно в такой форме он мог быть наиболее полезен существам, живущим в период упадка.

Потому лик Махакалы свиреп, он скалит клыки, глаза его свирепо выкачены, а волосы вздыблены. Что касается трех глаз, то они указывают на то, что он обладает ясным видением трех времен. Кроме того, они символизируют три тела Будды.

Наконец, пятьдесят сочащихся кровью и пять сухих черепов указывают, соответственно, на устранение ложных умопостроений<sup>9</sup> и на то, что пять основных аффектов (страсть, гнев, неведение, зависть и гордыня) трансформировались в пять видов понимания (*праджня*).

Замечание о том, что Махакала вышел из дерева и что он принимает подношение-*торму*<sup>10</sup>, по всей вероятности, следует отнести к обстоятельству встречи автора гимна с божеством. По поводу дерева не лишним будет заметить, что на некоторых иконах Махакала изображается опирающимся на сандал.

\* \* \*

Итак, «Гимн Шестирукому Защитнику» представляет собой предельно краткое описание Махакалы, которое включает в себя основные моменты его символики. Последующая традиция лишь развила ее, что выразилось в значительном количестве гимнов (только в тибетском каноне их имеется около десяти<sup>11</sup>), не говоря уже об иконографических изображениях. В целом, отдельные черты Махакалы не являются чем-то уникальным. Все названные элементы можно обнаружить и у других тантрических персонажей. Непо-

<sup>9</sup> Во всяком случае, так этот образ трактуется в «Гимне Ваджрайогини» Дипанкары (пек. № 2298). Впрочем, не исключено, что применительно к Махакале он может отличаться.

<sup>10</sup> Эту фразу можно также истолковать так, что весь облик Махакалы вызывает желание поднести ему *торму*.

<sup>11</sup> Не считая гимнов другим формам Махакалы.

вторимым, однако, является их сочетание, которое и отличает гневного Защитника буддистов, столь почитаемого практически во всех буддийских школах Тибета.

Е. А. Куй

### К ВОПРОСУ О СОЗДАНИИ ТРАКТАТА «ЧЭН ВЭЙШИ ЛУНЬ» («ВИДЖНЯПТИ-МАТРАТА-СИДДХИ-ШАСТРА»)

«Чэн вэйши лунь» («Трактат о достижении [понимания] только-сознания»; далее — ЧВШЛ<sup>1</sup>) является одним из наиболее объемных и содержательных текстов, посвященных изложению махаянского учения о «только-сознании». Он был создан в китайской традиции школы *вэйши* (*фасян*), восходящей к индийской *йогачаре* (*виджнянавада*), второй религиозно-философской школе буддизма махаяны.

Обычно считается, что по своей структуре ЧВШЛ представляет собой развернутый комментарий «Тримшики» — небольшого стихотворного текста, в чрезвычайно краткой и сжатой форме излагающего основополагающие доктрины йогачары. Его автором является Васубандху, выдающийся буддийский мыслитель раннесредневековой Индии, один из основоположников учения о «только-сознании» в буддийской мысли.

В китайской буддийской традиции утверждается, что существовал ряд индийских комментариев «Тримшики», а в числе их авторов обычно называют десять имен: Дхармапала, Стхирамата, Читтрабахану, Нанда, Гунамата, Джинамитра, Джняначандра, Бандхушири, Шудхачандра и Джинапура<sup>2</sup>. Ни один из этих текстов, за

<sup>1</sup> Тайсё синсю дайзюкё (Великое собрание сутр, заново отредактированное [в годы] Тайсё; далее—ТСД). Т. 31. Токио, 1968, № 1585. На ЧВШЛ часто ссылаются по реконструированному Л. де ла Валле Пуссенем (см.: *Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-tsang. Tr. et annoté par L. de la Vallée Poussin. Pt. 1–2. P., 1928–29*) санскритскому заглавию текста—«*Vijñaptimātratāsiddhiśāstra*», которое устоялось в буддологической литературе и используется многими буддологами.

<sup>2</sup> *Hsüan Tsang. Ch'eng wei-shih lun—Doctrine of Mere-Consciousness. Tr. by Wei Tat. Hong Kong, 1973. P. LIII; Ganguli S. Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness. A Critical English Translation of Hsüan-tsang's Chinese Version of the Vijñaptimātratātrīṃśikā with Notes from Dharmapāla's Commentary in Chinese. Delhi, 1992. P. 4.*



исключением комментария Стхирамати, не сохранился в санскритском оригинале. Сюань-цзан (600/ 602–664), самый известный переводчик буддийских текстов на китайский язык, во время своего пребывания в Индии изучил эти комментарии и привез их санскритские оригиналы в Китай. Согласно дальневосточной традиции, восходящей к Куй-цзи (632–682), одному из самых известных учеников Сюань-цзана и первому патриарху школы вэйши, основным среди этих текстов является комментарий Дхармапалы, превосходящий по своим достоинствам все другие индийские экзегетические сочинения. После смерти Дхармапалы его комментарий, благодаря которому он, согласно Куй-цзи, получил широкую известность, был тайно передан находившемуся в то время в Индии Сюань-цзану. (При этом на основании сведений, которые излагает Куй-цзи, совершенно неясно, каким образом тайно переданный комментарий мог оказаться текстом, прославившим его автора.) Вернувшись в Китай, Сюань-цзан в соответствии со своей обычной переводческой практикой собирался перевести все комментарии в виде отдельных текстов, однако по просьбе Куй-цзи они были сведены в единый свод, в основу которого был положен комментарий Дхармапалы<sup>3</sup>. Куй-цзи мотивировал это тем, что последовательный перевод комментариев по отдельности не позволит окончательно выявить истинный смысл доктрин йогачары, в то время как составление единого текста, основанного на комментарии Дхармапалы, будет способствовать окончательному устранению всех разногласий в интерпретации текста «Тримшики». Таким образом был составлен фундаментальный текст ЧВШЛ — своеобразный компендиум учения о «только-сознании». Окончание работы Сюань-цзана над этим сочинением датируется 659 г. Следует отметить, что ЧВШЛ — совершенно особый текст в переводческом наследии Сюань-цзана, так как он был создан на основе целого ряда индубуддийских сочинений и не является точным переводом с какого-либо одного единственного индийского оригинала<sup>4</sup>. По этому поводу А. Н. Игнатович замечает, что ЧВШЛ — «не столько сборник пере-

<sup>3</sup> Ср. японское издание китайской Трипитаки, где указано, что ЧВШЛ «создан будхисаттвой Дхармапалой (кит. Ху-фа) и другими» (т. е. остальными девятью комментариями) и переведен Сюань-цзаном (ТСД, № 1585, с. 1-а, ст. 2–3).

<sup>4</sup> Список переводов Сюань-цзана см.: *Lusthaus D. Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng wei shih lun.* L.; N. Y., 2002. P. 554–573. ЧВШЛ помещен в этом списке под № 64.

веденных на китайский язык фрагментов, сколько критическое переложение индийской экзегетики»<sup>5</sup>.

Изложенная выше история составления ЧВШЛ описывается Куй-цзи в одном из его комментариев к этому тексту<sup>6</sup>. Так как Куй-цзи являлся одним из самых выдающихся учеников Сюань-цзана и фактическим основателем школы вэйши, считающемся ее первым патриархом, то его точка зрения была воспринята как единственно аутентичная и стала традиционной для дальневосточного буддийского культурного региона. Тем не менее, пристальное изучение истории китайской йогачары показывает, что интерпретации, предложенные Куй-цзи и ставшие впоследствии традиционными — всего лишь один из возможных подходов к наследию Сюань-цзана, на что недавно обратил свое внимание американский буддолог Д. Ластхаус, автор фундаментальной монографии о философии йогачары и ЧВШЛ<sup>7</sup>.

Известно, что еще при жизни Сюань-цзана среди его учеников, составлявших своеобразную «переводческую группу», возникали споры и дебаты по поводу интерпретации индубуддийских текстов. Так, в начале 660-х гг. к этой группе примкнул Фа-цзан (643–712), однако из-за разногласий с Сюань-цзаном он был вынужден ее покинуть, впоследствии став, как известно, основателем школы хуаянь. Кроме того, известен диспут между Куй-цзи и другим известным учеником Сюань-цзана — корейским монахом Вон-чхиком (632–696), возникший из-за разногласий в интерпретации ЧВШЛ<sup>8</sup>. Таким образом, даже при жизни Сюань-цзана точка зрения и мнения Куй-цзи не были единственными и общепринятыми.

<sup>5</sup> *Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории.* М., 1987. С. 218.

<sup>6</sup> Перевод небольшого фрагмента из этого комментария Куй-цзи (ТСД, № 1831, с. 608-а–609-с), описывающего историю составления ЧВШЛ, см.: *Lusthaus D. Buddhist Phenomenology.* P. 388–391. Анализируя этот фрагмент, Д. Ластхаус заключает, что рассказ Куй-цзи может быть истолкован как попытка получить поддержку императорского двора, которой школа вэйши лишилась после кончины Сюань-цзана, поскольку в тексте обнаруживается упоминание о двенадцати символах императора, обычно украшавших парадные одежды монархов. Ibid. P. 391–394. Об этих символах см.: *Малыгин В. В. Китайская цивилизация.* М., 2000. С. 497.

<sup>7</sup> Более подробно см. гл. XV его монографии: *Lusthaus D. Buddhist Phenomenology.* P. 382–425.

<sup>8</sup> Ibid. P. 384–385.

Д. Ластхаус отмечает, что при детальном рассмотрении традиционного взгляда на то, каким образом был составлен ЧВШЛ и какие индийские авторитетные учителя оказали решающее влияние на Сюань-цзана во время его многолетнего пребывания в Индии, вскрываются некоторое противоречия, приводящие к мысли, что на понимание Сюань-цзаном «Тримшики» и соответствующей комментаторской литературы влияли отнюдь не те буддийские учителя, которых упоминает в своих комментариях Куй-цзи, а живший в уединении Прасенаджит, у которого Сюань-цзан учился в течение двух лет непосредственно перед своим возвращением в Китай. Именно Прасенаджит, по мнению Д. Ластхауса, был тем человеком, который оказался в состоянии разъяснить Сюань-цзану некоторые остававшиеся непроясненными вопросы религиозно-философского учения буддизма и тем самым способствовал завершению его «миссии» в Индии<sup>9</sup>.

Как можно видеть по единственному сохранившемуся санскритскому комментарию Стхирамати, Сюань-цзан не воспроизводил в точности структуру индийских комментариев (т. е. не сопоставлял мнения их авторов по поводу первого, второго и т. д. стихов «Тримшики»), а в тексте ЧВШЛ можно обнаружить некоторые идеи, которые Стхирамати изложил в других своих сочинениях, непосредственно не относящихся к комментаторской традиции «Тримшики». Все это позволяет заключить, что Сюань-цзан, обладавший обширными познаниями в буддийской литературе на санскрите, при составлении ЧВШЛ имел возможность осветить многие проблемы философии йогачары, полагаясь при этом не только на доступные ему комментарии к Тримшике и в ходе изложения следуя структуре этого сочинения, но и на более широкий круг индобруддийских текстов, многие из которых он перевел на китайский язык<sup>10</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что содержание ЧВШЛ является гораздо более сложным и многоплановым, чем это считается в дальневосточной буддийской традиции. Поскольку многие индийские санскритские тексты йогачары были утрачены в Индии, то изучение их китайских (а также тибетских) переводов является

<sup>9</sup> Ibid. P. 408–412.

<sup>10</sup> Одним из таких текстов, по мнению Д. Ластхауса, является «Йогачара-бхуми-шастра», а ЧВШЛ может рассматриваться как «герменевтическое упражнение», призванное истолковать эту шастру. Ibid. P. 414.

необходимым условием для реконструкции и адекватного понимания традиции йогачары в рамках буддизма Махаяны и если источники, которыми руководствовался Сюань-цзан при составлении ЧВШЛ не ограничены исключительно «Тримшикой» и комментариями к этому тексту, то значение созданного Сюань-цзаном компендиума только возрастает.

*А. Е. Кириченко*

### **«ЧЕТВЕРТАЯ САНГАЯНА»: ПОЛЕМИКА О МОНАШЕСКОЙ ДИСЦИПЛИНЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКИ В МЬЯНМЕ XVIII–XIX ВВ.**

С конца XVII в. в бирманской сангхе разворачиваются интенсивные дискуссии о каноничности существующих трактовок кодекса монашеского поведения. Самым известным эпизодом этих дискуссий стала полемика относительно одяения послушников при сборе подаяния (конец XVIII — начало XIX вв.). Обсуждение этого вопроса и развернувшиеся вокруг него события сыграли важную роль в определении того, какая из существующих в стране «линий наставников» может претендовать на ведущую роль в «осуществлении» и передаче буддийского учения (*sāsana*) и будет признана в данном качестве короной.

Организация бирманской сангхи и традиции монашеской практики в исследуемый период изучены очень слабо. В течение длительного времени история буддизма в Мьянме реконструировалась по нескольким источникам XIX в., относящимся к категории *sāsanavaṃsa*<sup>1</sup>. Главным из них выступала «*Sāsanavaṃsappadīpikā*», опубликованная в 1897 г. Pali Text Society (PTS). Эта хроника, составленная в 1861 г. Третьим Маундаун схэйадо У Пинятэми для того, чтобы ознакомить ланкийских монахов с историей Сасаны в Мьянме, была переложением более ранних текстов и не получила признания на родине<sup>2</sup>. Но У Пинятэми писал на пали, и этого было достаточно, чтобы привлечь внимание ученых-буддологов. Благо-

<sup>1</sup> Тексты, прослеживающие линию наставников, которые осуществляли передачу буддийского учения с момента проповеди Будды до времени составления текста.

<sup>2</sup> До сих пор не существует ни одного бирманского издания этого текста.

даря публикации хроника вошла в число самых известных тхеравадинских текстов, была упомянута в «Истории индийской литературы» М. Винтерница, а многие работы о буддизме в Мьянме превратились в ее парафраз.

В последние годы специалисты стали более активно привлекать другие бирманские сасанавамсы, а также государевы указы при изучении истории бирманской сангхи. Это позволило зафиксировать существенный разрыв, существующий между нарративом «официальных» монашеских хроник XIX в. и данными параллельных источников, а также поставить вопросы о реальном смысле, содержании и последствиях государевых акций по «очищению» Сасаны, причинах и характере противостояния между течениями в сангхе.

При этом многие источники остаются не введенными в научный оборот. В основном, они существуют в виде рукописей. Хотя нами были обработаны некоторые из них, этого массива достаточно для получения лишь предварительных наблюдений о напряженном интеллектуальном климате и трансформации религиозной практики, происходившей в исследуемое время.

Несколько слов о событиях, составляющих предмет работы. В XVIII в. в Верхней Мьянме существовали как минимум две конкурирующие точки зрения на то, какое одеяние является правильным для послушников при сборе подаяния. Согласно первой, было необходимо заворачивать туловище в верхнюю робу (*уттарасанга*), закрывая оба плеча. Сторонники этой точки зрения именовались «линией заворачивающихся» (*эйоуннве*). Согласно второй, *уттарасанга* закрывала лишь левое плечо, а правое накрывалось *saṃghāṭī*, или специальной маленькой робой, закреплявшейся за счет перевязывания груди кушаком. Этой традиции следовали представители «линии накладывающих» (*этиннве*). К требованиям Винаи был ближе первый вариант, однако второму вплоть до настоящего времени следуют многие общины в Таиланде, Лаосе и Камбодже, т. е. речь идет о традиции, распространенной в масштабе всего Индокитая.

Ранняя история вопроса фактически не изучена, поскольку документов, датируемых ранее середины 50-х гг. XVIII в., пока не выявлено. По версии сасанавамс XIX в., первые споры возникают в конце XVII в., в первой половине XVIII в. состоялось несколько безрезультатных разбирательств. С правления Элаунминтэйи

(1752–1760) до 1780 г. официально признанной является позиция *этиннве*, продвигаемая наставником государя Атула схэйадо. В результате дискуссий, состоявшихся в 1780 и 1782 гг. при патронаже государей Нга Сингумина (1776–1781) и Бэдоунмина (1782–1819), практика накладывания признается несоответствующей канону и комментариям, а ее главный сторонник Атула схэйадо принуждается к выходу из сангхи (1784). При этом состоявшиеся обсуждения и принятые решения считались столь важными, что получили обозначение *сангаяна* («собор»): в одних текстах дебаты 1780 г. назывались Четвертой сангаяной (после трех индийских — в Раджагахе, Весали и Паталипутте), в других — статусом Пятой сангаяны (после трех индийских и записи канона на Ланке) наделялись события 1782–1784 гг.

Как уже отмечалось, исследователи, обращавшиеся к данной теме, обычно воспроизводили модель сасанавамс. Так, следуя источникам, многие (М. Боуд, Дж. Харви, Н. Рэй, М. Мендельсон, В. Кениг и др.) считали лишение сана Атула схэйадо и назначение государевым наставником Маундаун схэйадо окончательной победой *эйоуннве*. П. Пранке сводит конфликт к спору о том, чему надлежит следовать — канону или принятой традиции (ср. с сасанавамсами, где *эйоуннве* — это тхеравадины, опирающиеся на канон и комментарии, *этиннве* — «последователи учителей» (*ачариявадины*), не владеющие корпусом текстов).

Данные обработанных нами источников показывают явную неточность нарратива сасанавамс и основанных на нем реконструкций. Многие детали в них опущены или представлены искаженно. Например, фактическими инициаторами диспута 1780 г. оказываются сторонники *этиннве*, реагирующие на распространение в конце 70-х гг. сочинения Схоунда схэйадо, где отстаивается правильность заворачивания, и обращающиеся к государю с просьбой воспрепятствовать этому. Нга Сингумин же, вместо наложения запрета, выражает желание разобраться в вопросе и приглашает стороны высказать свои позиции.

Атула схэйадо в своих сочинениях не демонстрирует какого-либо интереса к необходимости накладывания робы, а подчеркивает значимость других аспектов практики. Не подтверждается тезис о том, что к 1780 г. Атула схэйадо полностью дискредитировал себя недопустимым для монаха поведением. «Запись о [сошествии] Сасаны» Сэлей У Поунна показывает неоднозначность событий,

приведших к лишению сана Атула схэйадо и ряда других представителей этиннве. Этот текст прослеживает вековые события в истории Сасаны, имевшие статус сангаяны или могущие быть приравненными к ним по значимости. Согласно ему, Девятой сангаяной стало то, что Атула схэйадо в правление Элаунминтэйи обеспечил сияние Сасаны, превосходившее яркостью солнечный и лунный свет. В следующем же параграфе Десятой сангаяной называется прекращение деления на эйоун и этин в результате решений, вынесенных Бэдоунмином. Получается, что монах, обеспечивший проведение Девятой сангаяны, лишается своего сана после осуществления Десятой.

Самое главное, что становится понятно, что окончания дискуссий не произошло, а реформы сангхи по образцу эйоуннве как таковой не было. Вынесение решения по дискуссии 1780 г. происходит в день Нового года, само решение, насколько можно судить, носит декларативный характер, а его принятие не влечет за собой каких-либо шагов. При этом интерес к тематике спора пробуждается у Нга Сингумина еще дважды, с интервалом примерно в полгода, но все опять ограничивается декларациями. Немалые временные разрывы существуют и между мерами, проводимыми Бэдоунмином, а сами меры выглядят непоследовательными. Это позволяет предполагать, что большинство действий имели, в первую очередь, символическое значение.

Ход полемики этиннве и эйоуннве, равно как и дискуссии XIX в., отражают растущую интервенцию верховной власти в сферу религии. Очевидно, что власть чуть ли не ищет повод для проведения очередного «очищения Сасаны» и способствует эскалации конфликтов. Вероятно, это связано с тем, что в условиях вызова европейского присутствия, а после Первой и Второй англо-бирманских войн еще и аннексии части территорий, и постепенной утраты контроля над положением дел в стране, религия становится той сферой, где возможности власти наименее ограничены.

Острота и конфликтность монашеской полемики в XVIII–XIX в. обуславливается представлениями о том, что угроза существованию Сасаны может возникнуть только изнутри, из-за членов сангхи, неверно трактующих те или иные положения учения и дисциплины. В этих условиях любой вопрос мог обрести характер принципиального. Кроме того, большое значение имеет и распространение скептических настроений о статусе современной сангхи,

опасений об исчезновении ариев, утрате валидного монашеского посвящения, неточности сохранившихся текстов, чрезмерном вовлечении монахов в мирские дела и т. д.

Исследуемые события также отражают процесс стирания некоторых исторически существовавших статусных различий между послушниками и монахами, уменьшения исключительности монашеского статуса. Дискуссии XVIII–XIX вв. демонстрируют тенденцию ко все более активному вовлечению мирян в конфликты внутри сангхи. По нашему мнению, это является частным случаем увеличения интенсивности и разнообразия религиозной практики мирян по сравнению с предшествующими периодами.

Очевидно, что представление о спорах как о конфликте между буквой канона и существующей традицией является упрощенным. Записи дискуссий демонстрируют, что каждая из сторон считает себя опирающейся на наиболее авторитетные тексты. Тем самым, факт соотнесения с канонам выступает как инвариант, а вот реальное наполнение понятия «канон» всегда исторично и часто отличается от того, которое принято у современных исследователей. В изучении тхеравады представление о том, что есть канон и комментарии к нему, задается публикациями, осуществленными PTS. Те опираются на традиции, типичные для Мьянмы и Ланки и по убывающей характерные для Таиланда, Камбоджи и Лаоса. Однако каталогизация набора текстов как канонических, комментаторских, подкомментаторских и вспомогательных не означает, что весь корпус содержащейся в них информации и все тексты используются в одинаковой степени. Очевидна необходимость исследования ключевых микрокомплексов информации в макрокомплексе доступных текстов.

Исследуемые события дают еще один пример того, что дихотомия «норматив/практика» (precept and practice), характерная для многих антропологических работ, ограничена в своем эвристическом потенциале при анализе выборов, которые делают акторы из среды монашества и мирян. По сути, она восходит к традициям англо-германской школы буддологии XIX — начала XX вв. с ее идеей неподвижного, неизменного с момента фиксации канона, и вариативной практики, все более отдаляющейся от этого идеала. Норматив и практика не представляют собой полюсов некоего континуума религиозной жизни, они никогда не обособлены друг от друга, а понимание/определение обеих категорий постоянно меняется.

## ЭСАЛА ПЕРАХЯРА — ПРАЗДНИК БУДДИЙСКИЙ ИЛИ НАРОДНЫЙ?

В данной статье речь пойдет о сингалах Шри Ланки, исповедующих буддизм тхеравады, чье вероучение в определенных чертах можно считать близким раннему буддизму.

Не считая праздника Весак с отчетливо буддийской символикой (празднование рождения, просветления и паринирваны Будды в месяц весак, обычно май-июнь), у сингалов есть еще два праздника в году, глубоко чтимых всеми, — Новый год (Алут авурудда), который приходится на 13–14 апреля, и Эсала, совпадающий по названию с месяцем<sup>1</sup>, соответствующим июлю-августу европейского календаря. В месяц эсала во многих монастырях и храмах проходят *перахяры* (от санскритского *парихри* «обходить по кругу»), т. е. торжественные шествия со многими участниками, несущими различные священные символы. Поэтому и сам праздник часто именуется как *эсала перахяра*, хотя он состоит не только из шествий.

Более всего с названным праздником ассоциируются ритуальные мероприятия в храме Зуба Будды (Далада Малигавва) в городе Канди. Именно там в месяц эсала собирается наибольшее число паломников и зрителей. Это пышное и красочное зрелище уже с XVII в. привлекало к себе внимание европейских путешественников и ученых. И давно уже главной реликвией здесь как раз и является Зуб Будды. Признано, что первоначально кандийская перахяра была в основном посвящена богам-покровителям, культ которых до сих пор бытует у сингалов. С реликвией же Зуба Будды она была увязана специальным указом кандийского царя Кирти Шри Раджасинхи лишь в конце XVIII в. Современный ритуал перахяра — многодневный (длится от новолуния до полнолуния), многоэтапный. И в значительной степени он по-прежнему посвящен богам Натхе, Вишну, Катарагаме (Сканде) и Паттини, храмы которых имеются в данном монастырском комплексе.

На начальном этапе праздника совершаются манипуляции с самим деревом эсала, части которого (*кан*) помещаются во всех храмах. Затем пять ночей подряд возле этих древесных символов

<sup>1</sup> Название месяца происходит от названия дерева эсала, или эхяла (лат. *Cassia fistula, Legum*), выделяющего млечный сок.

проходят шествия в честь богов-покровителей как в храмах, так и за их пределами, в которых используются самые разнообразные символы благоприятного магического смысла (знамена, Солнце, Луна, лев, бык, слон, горшок с водой, веер, светильник, труба и т. д.). В следующие пять ночей важнейшим из символов выступает горшок с водой, затем его на пять ночей заменяет так называемый «паланкин царицы» (*рандоли*). Если углубиться в магическую символику, можно понять, что первая треть ритуалов посвящена природе (земному миру), вторая — божественному (небесному), третья — царственному.

Во второе пятиночье процессии из разных храмов соединяются, теперь же к ним присоединяются и шествия хранителей Зуба Будды и их присных. День ото дня увеличивается число участников в шествиях, все больше появляется в них нарядно убранных слонов. Наконец, в последнюю ночь устраивается самое грандиозное, пышное шествие, в котором (в определенном традицией порядке) соединяются практически все участники празднеств и все главные символы и реликвии, а центральное место занимает реликвия Зуба Будды. Хотя это явно кульминационный момент празднеств, тем не менее на следующий день совершается жрецами еще один важнейший ритуал — «разрезание воды».

Мне самой довелось увидеть празднование Эсалы в другом монастырском комплексе (тоже весьма значимом) — в Беланвилле, в 1988 году, присутствовать на мероприятиях последней ночи и следующего дня. Ночная (последняя, главная в этом празднике) процессия, проходившая по границам «опекаемого» монастырем района, тоже включала разнообразные компоненты и символы магического инструментария, фактически связанные со всеми аспектами традиционного мировоззрения сингалов. Здесь после пролога, включавшего «очищение пространства» «благоприятными» музыкой и танцами, сразу же появились разукрашенные слоны, на которых везли буддийские символы — изображение Будды и Колесо Закона (украшенное бегущими огоньками, как бывает на рекламе) с подписью «Беланвилла перахяра».

На «главном» слоне, покрытом белой сверкающей попоной и с серебряными наконечниками на бивнях, везли важнейшую реликвию монастыря — серебряную ступу. Боги-покровители были представлены в процессии и атрибутами, и персональными изображениями. Реликвии и символы культа богов отделялись одно от

другого театрализованными «вставками»: шли различные группы танцоров, двигался акробат на одной ходуле; несли определенные ритуальные предметы. Удивительным было то, что в беланвиллском празднике ярко был представлен и демонический культ. Так, сразу за слонем с Колесом Закона следовал демон Гара-яка (фактически, демон-защитник). Были здесь, впрочем, и демоны болезней (те же, что выступают в лечебных ритуалах), и даже некоторые персонажи традиционного народного театра. В шествии принимали участие и жрецы разных культов, и монахи, которые шли следом за слонем, везшим ступу.

В ритуалах последующего (заключительного) дня был и ритуал «разрезания воды» за пределами монастыря, и «кипячения молока» на пороге одного из храмов, и даже обряд ублаговления Гара-яки возле жилища монахов. Довольный Гара-яка «снял зло и усталость» с присутствующих, даже с главного слона (который вез ступу), обмахнув всех ветками манго. Незадолго до этого была совершена и малая перахьяра — вокруг самого монастыря. Здесь также главной реликвией была серебряная ступа, которую на этот раз нес на своей голове один из мирян.

Итак, очевидно, что праздник месяца эсала — синкретический по своему характеру, его обряды направлены на магическое (а через него и реальное для людей) благополучие. Более того, прослеживается глубинный смысл праздника перахьяры: он связан с древней календарной символикой; в нем проявляется заклинательная практика, связанная с дождем, плодородием, защитой от злых сил. Не случайно он и приурочен к началу осеннего муссона. В определенном смысле он аналогичен празднику Нового года, так как тоже приурочен к моменту очередного урожая (сбор урожая у сингалов приходится на март-апрель и август-сентябрь), т. е. явно связан с хозяйственным календарем. Несомненно, его можно считать характерным народным праздником, вызывающим весь комплекс соответствующих эмоций.

Тем не менее, его буддийская окраска отнюдь не поверхностна. Буддийские символы тем или иным способом возвышаются над всеми прочими; в сознании верующих приоритет их безусловен. Религиозное переживание, может быть, не слишком ярко, но, несомненно, составляет основной фон. В частности, это проявляется и в поведении людей на празднике — исполненном мягкой радости, спокойном, без аффектации. В целом сингальский праздник Эсала

дает нам наглядное представление о том механизме, каким буддийское вероучение инкорпорирует и подчиняет себе разнообразные народные верования и представления о мироустройстве.

М. Ю. Оренбург

### О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ПСИХОТЕХНИЧЕСКИХ УСТАНОВОК СОТЕРИОЛОГИИ ПОСТКАНОНИЧЕСКОЙ АБХИДХАРМЫ (по материалам «Абхидхармакоши» Васубандху)

Сверхзадачей научных исследований феномена буддизма является создание целостной, структурно организованной картины буддийского мировоззрения, что с необходимостью требует осуществления перевода древнего, полиморфного и многоуровневого знания на язык современной научной парадигмы, детерминированной принципами тотального объективизма и когнитивизма. При этом следует учитывать, что в основе буддийской метафизики лежит принцип единства субъект-объектной сферы, что, в частности, нашло свое выражение в революционной попытке создания языка описания, имманентного человеческой психике. Познание-как-переживание в буддизме не ограничивается процессом накопления и обработки информации об объектах, а выступает прежде всего как способность радикального преобразования индивидуального психического потока в целях реализации сотериологического идеала.

Именно эта позиция делает *буддийскую йогу* сердцевинной Учения и прочно связывает психотехнику с философским дискурсом Абхидхармы, в задачу которой входит классификация понятий, введенных в Сутра-питаке, и определение области их значений. Полученная система категорий призвана прояснить смысл проповеди Просветленного и с позиций логико-дискурсивного мышления служить методологической основой подвижнической практики и внутренне непротиворечивой системы описания религиозного опыта.

Постканоническое буддийское произведение, «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы») Васубандху (IV–V вв. н. э.), является уникальным по своей глубине источником для исследования философии ведущих школ «первого поворота колеса Учения» (*вайбхашика* и *саутрантика*). Материал «Энциклопедии Абхид-

хармы» позволит нам акцентировать внимание на некоторых психотехнических аспектах буддийской йоги на основе интерпретации учения о карме аффектах (*клеши*) и путях освобождения.

Карма — это психосоматическая деятельность в двух ее аспектах: ментальный импульс-побуждение (*четана*) и порождаемое им действие. Сознание (*виджняна*) в своей целостности выступает в качестве производящей и поддерживающей причины активности. Ум (*манас*) — сознание предыдущего момента — обобщает чувственный опыт и служит опорой для 6 видов актуального сознания (5 чувственных и ментальное). Именно манас ассоциируется с эго, которое противопоставляет себя окружающему миру. Санскритский глагольный корень «виджня», от которого происходит слово «виджняна», буквально означает объяснять, воспринимать, понимать через разделение и проведение различий, т. е. виджняна — это различающее постижение, основанное на субъект-объектном дуализме.

Оппозиция «я — мир» расценивается как сущность неведения (*авидья*). Соприкосновение органов чувств с объектами порождает жажду приятных ощущений. Гедонистическое стремление составляет основной мотив всех желаний и привязанности к чувственным объектам и собственному существованию. Чувствительность, жажда жизни и неведение — три экзистенциальных качества сансарического бытия. Привязанность к чувственным объектам оборачивается алчностью и гордыней, жажда жизни — враждой и ненавистью. Эгоцентрированное существо оказывается погруженным в мир тотального претерпевания, страдания, старости-смерти. Причиной страдательного существования являются «мотивы» (*сансары*), загрязненные алчностью, враждой и невежеством. При этом для человека открыта возможность преодоления сансарического бытия через самосовершенствование посредством Восьмеричного Благородного Пути. Его реализация приводит к прекращению страдания — такова основная идея буддийской сотериологии. Спецификой буддийского пути является декларируемое в качестве цели достижение переживания единства субъекта и объекта через уничтожение привязанности к эго, объектам чувственного мира и пресечение аффектов, как во взрывном, так и в потенциальном состоянии.

Аффекты представлены 6 видами неблагодной мотивации: страсть, ненависть, гордыня, неведение, ложные воззрения и сомнение. Они

существуют в латентном состоянии у каждого существа, проявляясь в виде соответствующей деятельности при возникновении объекта привязанности, который выступает в роли их опоры. Предметом буддийской йоги, в частности, является работа с аффектами с целью их полного удаления на завершающих этапах Восьмеричного Благородного пути.

Тема неблагих и благих мотивов как факторов, сохраняющихся, несмотря на непостоянство *дхарм*, постулированное доктриной мгновенности (*кшаникавада*), привела буддийских философов к необходимости разработки детальных теорий причинности. Вайбхашики интерпретировали сохранение установок сознания через *дхармы* непроявленного (*авиджнянти*) и обретения (*пранти*). Саутрантики ввели понятие след-впечатление (*васана*), наделяющего *дхармы* специфической потенциальностью (*шактивийеша*) и приводящего к реализации соответствующего следствия. Интересно взглянуть на эту проблематику через призму понятий *сознательное* и *бессознательное*. В буддийском дискурсе термин бессознательное не фигурировал для анализа мотивов деятельности. Оно понималось как отсутствие сознания при отсутствии объекта. Однако контуры бессознательного в современном понимании этого термина могут быть обнаружены в потенциальном состоянии аффектов, которые не осознаются, однако являются важной составляющей мотивации индивидов.

Поиск путей искоренения аффектов ориентирован на осознанное отвержение неблагодного, на постоянное расширение сферы сознания посредством культивирования непреклонной праведной решимости и усердия как благой мотивации. Клеши проявляются только при наличии объекта желания. Следовательно, если осознать неблагодную привязанность, то аффект будет удален. Однако очевидно, что даже когда полностью познаются все объекты, потенциальные аффекты полностью не устраняются. Необходима внутренняя работа по очищению мотивов и установок сознания. Она выражена в прохождении двух путей, или реализации двух прекращений.

Первый — путь видения Благородных истин, посредством которого устраняются ментальные конструкты (*викальпы*), порожденные загрязненным умом; прекращение с помощью познания еще не познанного. Он включает в себя отвращение от чувственного мира, избавление через отсутствие сомнений, освобождение посредством получения чистого знания и удаление *дхармы* обладания аффектом.

Удаление от объекта происходит в силу различения благих и неблагих состояний, осознания противоположности благого и неблагого, пространственного и временного разделения, т. е. удержание благих состояний сознания в течение длительного времени. Это разьединение определяется как полное познание сущности сансары и обретение чистого знания без сомнения. Его реализация в «Абхидхармакоше» описывается следующим образом:

На подготовительной ступени адепт принимает на себя монашеские обеты и практикует *памятование* относительно 4 объектов — тела, чувствительности, мыслей и дхарм, осознаваемых как страдательные (*дуккха*), бессущностные (*анатма*), непостоянные (*анитья*). Эта практика приводит к 4 дхармам, ведущим к проникновению; обеспечивает готовность к прохождению 4 ступеней, ведущих к проникновению;

Первая ступень получила название *внутреннее тепло*. Постоянное памятование дает концентрацию внимания как непрестанное состояние осознанности или мудрости. Оно выражается в увеличении энергии как способности поддерживать непреклонную решимость по предотвращению возникновения неблагих состояний и удержанию благих;

Вторая ступень — *вершины*. Возросшая энергия увеличивает силу опора сверхъестественных возможностей, т. е. намерение к сосредоточению (*самадхи*), настойчивость в сосредоточении, предрасположенность к сосредоточению и глубокое проникновение;

Третья ступень — *готовность к принятию истин*. Это контроль над состоянием осознанности, способность его удерживать в течение неограниченного количества времени;

Четвертая ступень — *высшие мирские дхармы*. Это 5 сил: убежденности, настойчивости, осознанности, сосредоточения и распознавания дхарм.

Распознавание дхарм дает в качестве плода мгновенное познание Благородных истин. Это обретение просветления (*бодхи*), при котором происходит избавление от сомнения, дающее возможность беспристрастного (беспрепятственного) исследования, знание без сомнений, прозрения истины, очищение от аффектов.

Второй путь — это созерцание и прекращение не посредством знания. Он устраняет привязанности к трем мирам, что дает обладание «плодом невозвращения» (*анагамин*). На пути созерцания нет ничего, что не было бы познано прежде, но адепт познает все снова

и снова, чтобы уничтожить полностью оставшиеся следы аффективности. Путь созерцания есть культивирование чистого знания и нацеленность на полный выход из трех миров. Знание не утрачивается только при наличии полной непоколебимости.

Таким образом, конечной целью буддийской психотехники является абсолютное познание, дарующее избавление от аффектов. Йогическая практика представляет собой последовательную интроспективную работу по осознанию бессознательно протекающих процессов с целью элиминации неблагих установок и привязанности к объектам, замещение аффективной мотивации идеальными установками сознания, представленными в бессознательном как корни благого. При этом распознавание потока дхарм признается окончательным через переживание мгновенного состояния просветления, тождественного обретению абсолютного знания, которое есть:

знание о том, что аффекты уничтожены;

знание о том, что они никогда не появятся вновь.

Тот, кто обладает подобным знанием, именуется *архатом*.

А. В. Парибок

## ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ КВАЛИФИКАЦИЯ НИРВАНЫ В РАННИХ ПАЛИЙСКИХ ТЕКСТАХ

Едва познакомившись с учением Будды в XIX в., европейские исследователи стали задаваться вопросом, каким образом целая традиция, которую они считали религией, может ставить своей целью, достижение которой весьма хлопотно и требует много усилий, нечто отрицательное — нирвану. Если же в душах исследователей господствовали христианские предрассудки, то недоумение легко переходило в осуждение. Последнее и до сих пор можно встретить в опусах православных апологетов, утверждающих, что «Христос обещает избавление от смерти, а Будда — избавление от жизни». Впоследствии европейская буддология, еще старой англо-германской школы, от своего недоумения избавилась, найдя в нирване позитивное содержание. Так, W. Stede, второй из составителей авторитетного словаря The Pali Text Society's Pali English Dictionary, писал в статье «Nibbāna»: «Nibbāna is purely and solely an ethical



state, to be reached in this birth by ethical practices, contemplation and insight... it is a reality, and its characteristic features may be described, may be grasped in terms of earthly language. Хотя в процитированной статье можно найти много ценного материала, а также интересные соображения, предлагаемая квалификация нирваны как нравственного состояния необратимо устарела. В самом деле, осуществленная индивидуумом нирвана есть его постоянная, длящаяся с самого момента осуществления и неотменимая характеристика. Однако очевидно, что такой индивидуум (как сам основатель буддизма, Бхагаван Шакьямуни, так и любой архат) бывает в разных нравственных состояниях. Достаточно того, что в нем сменяются одно другим состояния нравственно положительное (предпринимание действий на благо других) и нравственно нейтральное (пребывание в покое). Но одно состояние не может быть фоном другого, в противном случае данное понятие утратило бы всякую содержательность. Нирвана, далее, не есть также и *психическое* и вообще какое бы то ни было состояние, поскольку, по убеждению буддийской традиции — с которой я в этом полностью согласен — вообще любое состояние имеет причины, но уже Будда Шакьямуни сказал о нирване: «Есть нерожденное, не ставшее, не сделанное, несоставное<sup>1</sup>». В процитированной статье есть и другое уязвимое положение, вызывающее в памяти полемику Ф. И. Щербатского с де ла Валле Пуссеном<sup>2</sup>: «It is the speculative, scholastic view and the dogmatizing trend of later times ... which has more and more developed the simple, spontaneous idea into an exaggerated form either to the positive ... or the negative side». Уязвимость высказанного заключается в следующем. Традиция полагает, что именно при жизни основателя осуществление нирваны было наиболее массовым явлением. Она же считает, далее, что единственно важное, что имеет смысл применительно к нирване — это ее осуществить. Но тогда нелепо квалифицировать опыт нирваны, имевшийся у ранних, вполне успешных учеников Будды, да и у него самого, как *simple, spontaneous idea*, ибо он понимался как окончательный. Если исследователь с этим не согласен, то он мнит, что лучше традиции знает, какова нирвана, и тогда либо претендует на ее осуществленность, либо

<sup>1</sup> «Итивуттака» (П. 6).

<sup>2</sup> См.: Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 200–220.

должен доказать, что можно без личного осуществления нирваны лучше понимать, что она такое, чем осуществив ее. Все эти простые следствия занятой позиции почему-то не замечаются.

Указанные трудности побуждают вновь вернуться к ранним палийским текстам, трактующим нирвану и смежные в нею темы. Здесь выделены такие моменты.

1) Смысл самого термина «нирвана», использование его современниками Будды и в связи с этим имевшиеся у Будды эмпирические и логические соображения в пользу отрицательной квалификации нирваны.

2) Истолкование знаменитого выражения *Nibbānam paramam sukham* (Дхаммапада, 203), ставшего впоследствии одной из «четырех печатей», т. е. положений, с которыми непременно согласен любой мыслящий буддист.

3) Логические и прагматические основания, в силу которых всячески уклонялся от вопроса о посмертии, ожидающем своего успешного ученика.

Рассмотрим их в предложенном порядке.

Термин «нирвана», судя по палийским текстам, не изобретен Буддой. В исчисляющей возможные мировоззренческие позиции «Брахмаджала-сутте» (Дигха-никая, I) приведено пять небуддийских точек зрения на «прижизненную нирвану». Из конструкции всего текста можно заключить, что при принятии любой из данных точек зрения вопрос о *посмертии* снимается, как неважный. Общий понятийный фон всех этих точек зрения таков: у человека обычно есть стремления, в чем проявляется его неудовлетворенность наличным положением дел. Эти стремления можно удовлетворить, и состояние удовлетворенности их есть то, к чему стремятся ради него самого, — так, что покуда это состояние есть, стремиться более не к чему. Такое *позитивно* определенное состояние и именуется нирваной, т. е. «остуженностью лихорадки стремления». Самих позитивных определений такого состояния предлагалось пять, начиная с простейшего, т. е. с полного физического довольства и благополучия. В одном пассаже Палийского канона некий Магандия прочувствованно благодарит Будду за афоризм: «Здоровье — высшее обретение. Нирвана — высшее счастье». Когда Будда осторожно осведомляется, в каком смысле Магандия понимает приведенные слова, тот, похлопывая себя, отвечает: «Да вот в этом самом! Я теперь здоров, ничто меня не

беспокоит. Это и есть нирвана!» Конечно, так сказать может лишь обыватель, а не философ. Впрочем, как во времена Будды, так и ныне весьма многие люди на деле — т. е. экзистенциально — согласны именно с нею, и при этом не важно, что они сознательно считают высшим благом. Это подтверждается тем, что большинство не готово ради чего бы то ни было пожертвовать своим здоровьем и физическим благополучием и, напротив, ради него жертвует всем прочим. Такая позиция критикуется в «Брахмаджала-сутте» умеющими восходить на первый уровень созерцания (*джджхана*). Не отрицая благ здоровья, они указывают на их хрупкость и ненадежность. Далее текст приводит еще три точки зрения, в которых нирваной объявляются все более глубокие уровни созерцания. При этом последняя позиция усматривает ее в четвертом уровне, характеризующемся приостановкой вообще всякого содержательного и экзистенциального опыта. Тем самым достигнут *логический* предел. Отметим еще, что как для раннего буддизма, так и для тогдашних небуддийских йогов последовательность стадий созерцания была *эмпирическим* фактом, а не конструкцией ума. Последняя стадия оказывается исчерпывающей. Никакого другого отношения к предметам опыта, кроме обыденного и созерцательного, не известно. Каждая из стадий нашла своего сторонника, который счел ее позитивно определенной нирваной. Все позиции, кроме последней, *на опыте* опровергаются одна другою. Скажем, умеющий созерцать непременно предпочтет это состояние физическому удовольствию. Стало быть, все, кроме последней, позитивные квалификации нирваны свидетельствуют лишь о *неопытности*, — а последнюю может занять лишь тот, кто не успел уразуметь, что наиболее глубокая стадия созерцания переходяща, т. е. не окончательна. Итак, критический учет опыта современников Будды не оставляет никакой возможности понимать нирвану позитивно, как некое состояние. Поэтому-то нирвана и трактуется Буддой негативно: не как эталонное состояние, а как такое положение дел, когда целый класс состояний невозможен, — в частности, состояния, в которых присутствует злость, страсть или глупость.

Выражение *nibbānam paramam sukham* можно перевести не только «нирвана — высшее счастье», как обычно делается, но и «высшее счастье — нирвана», ибо в стихах порядок слов свободен. Кроме того, при обоих прочтениях следует учесть по две трактовки

субъекта и предиката: либо как чего-то эмпирически известного, либо как понятия<sup>3</sup>. Но «высшее счастье» не может быть эмпирически известно: требуется *доказательство*, что это счастье — высшее. Зато «нирвана» в данном высказывании может означать и эмпирический факт, и абстрактное представление. Для небуддистов реализуются обе эти возможности. Например, страдающий от недуга стремится к его нирване, (еще) не данной в опыте. Магандия же (см. выше) уже имеет опыт этой нирваны. В ситуации смены нежелательного состояния иным, предпочитаемым, выделимы два аспекта. Первый из них негативный и эмпирический: прекращение нежелательного, и он Буддой признается. Второй — позитивный, но он представляет собою *домысел*: недоказуемое убеждение, что где итоговое состояние есть нечто *само по себе* лучшее, иными словами, высшее счастье. С этим Будда уже не согласен. Но есть и еще одна разница между буддийским и добуддийским подходами. В первом негативном аспекте нирвана понималась небуддистами непременно как прекращение нежелательного *готового, ставшего* состояния, а Будда в своей первой лекции<sup>4</sup> предложил понимать ее как отбрасывание *причин* такого состояния. С учетом сказанного самыми правдоподобными трактовкой и комментарием положения «*nibbānam paramam sukham*» будет следующее: негативно определенное стремление избавиться от чего-то (прийти к нирване того, от чего избавляешься) и позитивное определенное стремление достичь чего-то самоценного (высшего блага) суть разные описания одного и того же. Если же некто считает, что осуществления этих стремлений суть разные положения дел, то такой человек добавляет к реальной избавленности от неудобств свои *домыслы*, вследствие чего принимает итоговое состояние за эталонное. Поскольку любое состояние переходяще, то такому человеку не избежать будущей неудовлетворенности. Иначе говоря, если, исходя из *понятия* нирваны, счесть что бы то ни было *реальностью* этого понятия, то окажется, что нирвана неосуществима. Поэтому нирвана квалифицируется отрицательно.

Известно, что Будда неизменно отказывался пояснить, «существует» ли или «нет», или «и да и нет», или «ни да ни нет» татхага-

<sup>3</sup> Ср. такие ситуации: А) Едавший гречневую кашу спросил, что такое лучшая еда, и получил ответ: «Лучшая еда — гречневая каша» Б) Не едавший гречневой каши спросил, что это такое, и получил ответ: «Гречневая каша — лучшая еда».

<sup>4</sup> Ее чаще называют «Бенаресской проповедью».

та после смерти. Термин «татхагата» традиция понимает как синоним «архата», т. е. в смысле того, кто засвидетельствовал прижизненную нирвану. Прояснение такой апофатической тактики требует трактовки примененной логической формы (*чатушкотика*), что в буддологии еще не доделано до конца. Выскажу гипотезу. Предикат «существовать» логически несообразен, если «татхагата» и «бытие» суть термины для одного и того же. Неправильно и суждение «бытие существует» и «бытие не существует», а также и конъюнкция их, и конъюнкция их отрицаний. Если я прав, то Будда имел в виду то, что впоследствии вошло в буддийскую теорию под названием *дхармакайя*. Архат после смерти сливается с дхармакаей, а к ней приведенные выше суждения не приложимы. Но мое объяснение опирается на такое допущение: если бы кто-то догадался задать вопрос иначе, а именно: «Верно ли, что татхагата после смерти и бытие — это одно и то же», то Будда сказал бы «да».

Т. П. Селиванова

### БУДДИЗМ В КАШМИРЕ ПО ДАННЫМ КАШМИРСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ ХРОНИК

Кашмир с древности известен как центр индийской учености. Расположенный в западной части Гималаев, на индийской окраине, Кашмир был связан жизненно важными путями и горными проходами с соседними государствами. Возможно, именно влиянием соседей можно отчасти объяснить традицию написания исторических хроник, неизвестную в остальных частях домусульманской Индии. Главная из этих хроник — «Раджатарангини» — написана выдающимся поэтом и ученым Калханой в 1148 г.<sup>1</sup> По свидетельству самого автора, она основывалась на 11 более ранних источниках, из которых да нас дошла только «Ниламата-пурана»<sup>2</sup>, пурана кашмирских брахманов. По-видимому, другие источники вошли в корпус хроники Калханы, поставив перед ним неразрешимую задачу со-

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Ved Kumari. The Nilamata Purana. Srinagar, 1973. Vol. 1–2.

<sup>3</sup> The Rajatarangini of Jonaraja. Delhi, 1986.

гласования последовательности правителей и датировок. Под тем же названием «Раджатарангини» существуют еще три произведения XV и XVI вв., которые не идут ни в какое сравнение с хроникой Калханы ни по художественным достоинствам, ни по объему, но все-таки содержат много фактического материала<sup>3</sup>.

Калхана начинает свою поэму-хронику со шлок, восхваляющих Шиву, как и положено истинному шиваиту, однако из дальнейшего повествования ясно, что и он сам, и его родственники проявляют интерес и явную симпатию к буддизму. Через всю хронику проходят многочисленные сообщения об основании вихар, чайтий и ступ наряду с постройками индуистских храмов и монастырей.

Эти благочестивые поступки совершают не только правители, но и частные лица, демонстрируя тем самым расположение и почтение к буддийскому учению. Все это подтверждает веротерпимость в стране и мирное сосуществование шиваизма и буддизма с древности. Уже тогда Кашмир был местом паломничества индусов и буддистов и центром учености, куда устремлялись все, жаждущие знания.

В самых первых шлоках хроники Калханы, плохо датированных, упоминается царь Ашока, который принял буддизм и покрыл Кашмир многочисленными ступами. Он не только основал столицу Кашмира, но и строил шиваитские храмы наряду с вихарами и чайтьями (I. 101–107). Эти сведения хорошо согласуются с буддийской традицией и данными археологии. «Махавамша» сообщает о том, что, распространяя буддизм, проповедник Мадхьянтика пришел в Кашмир-Гандхару, своей чудесной силой обратил всех в буддизм, несмотря на то, что царь нагов наслал на страну голод, уничтожив урожай градом. У Калханы та же легенда передана более пространно. Она определенно несет сведения о противоборстве местного культа и буддизма. Наги наслали снегопады потому, что в диспутах победили оппоненты Вед, т. е. буддисты, подорвав корни местной религии. Год за годом снегопады наносили урон буддистам. «Вред бхикшу» и смуты в стране были прекращены, когда очередной царь восстановил «старые обычаи и обряды» (I. 178–186). Неоднократно сообщается о временах, например, Хушки, Джушки и Канишки, когда господствовал буддизм, но сами правители строили и матхи и чайтьи по всей стране (I. 170–171). Калхана пересказывает легенды о йогической силе буддийских монахов, о подвижничестве брахманов, об их нечестивом поведе-

нии, которое вновь приводит к распространению буддизма. Выяснение истины в диспутах между представителями соперничающих религий, прежде всего, буддистов и шиваитов, было, по видимому, широко распространено. Например, такие 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). При Джалауке, которого называют сыном Ашоки, но который не знаком с буддизмом и борется с ним, 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 тоже переселяет в Кашмир из долины Ганга знатоков дхармы (I. 117, 131–144). Хроники часто сообщают об уходе из Кашмира ученых и поэтов во время смут и их приглашении в стабильные времена с назначением им жалованья. Однако есть данные о жестоком преследовании буддистов в правление царя Михиракулы в VI в. Время правления этого царя устанавливается из других источников. Он хорошо известен в индийской истории как жестокий завоеватель, гунн-эфталит, 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. «Кто поймет человека с непредсказуемыми поступками и примитивным мышлением, когда он склоняется к благочестию ради приобретения заслуг» (I. 289, 305 и др.).

Буддизм сохранял свое важное, а иногда и главное место в стране. Влиянием буддизма можно, пожалуй, объяснить введение царем Мегхаваханой закона, запрещающего убийство жертвенных животных, поскольку царь ненавидел убийство так же, как Будда. В результате из казны была выплачена компенсация мясникам за нанесенный ущерб (III. 5–7). Упоминается даже завоевание соседних территорий с целью таким насилием принудить их правителей тоже принять закон против убийства животных (III. 27–30). Об одной царице — супруге Мегхаваханы сказано, что она построила прекрасную вихару для иноземных бхикшу, а гуру ее отца построил ступу. Другая сунруга тоже построила великолепную вихару, в од-

ной половине ее она поселила бхикшу праведного поведения, а в другой — бхикшу, которые обзавелись семьями, скотом, собственностью и по существу вели жизнь домохозяев, за что автор их осуждает (III. 9–12).

Вероятно, и в возрождении древнего обычая периодической раздачи даров из царской сокровищницы можно видеть влияние буддийской идеологии: царю Матригупте приписывается раздача годового дохода нищим в Бенаресе (III. 322).

Все последующие сведения затрагивают соперничество буддистов и шиваитов, как кажется, мирное, но не лишенное драматизма. Периодически происходят события, которые можно понять как преследование буддизма, но чаще всего оказывается, что причиной разграбления вихар и чайтий является тяжелое экономическое положение страны, поскольку равным образом разоряются и индуистские храмы. О преследовании буддистов речь практически не идет. Например, царь Калаша в IX в. забрал бронзовую статую Будды из вихары, но он же грабил и шиваитские храмы (VII. 696). Царь Кшемагупта в X в. сжег Джайендравихару и переплавил статую Будды, которую сам же ранее установил. 36 деревень сожженной вихары царь передал своему вассалу (VI. 171–175). Царь Харша в XI–XII вв. представлен сначала как добродетельный царь, восстановивший внутренний порядок к большому удовлетворению жителей, утомленных войнами и распрями. Однако закончил свое правление он прискорбно. Казна государства оказалась пуста, чтобы пополнить, ее он прибегнул к испытанному средству — конфискации собственности частных лиц и религиозных учреждений, для чего им был назначен специальный чиновник, а изображения богов подвергались надругательству. Сохранились лишь два индуистских храма и две статуи Будды (VII. 1090–98). Это привело к очередным гражданским войнам, которые не затихали практически два века. Лучше всего такая ситуация объясняется в хронике Джонараджи. В XIV в. царь обсуждает с министром, как преодолеть безденежье: «О Удаяшри! Непомерные расходы опустошили казну, а люди просят у царя всяческих вещей словно он — дерево, исполняющее желания. Мне пришел в голову способ получения денег. Можно разрушить громадное медное изображение Шивы и выбить из него монеты с моим именем». Рассудительный министр отвечает царю так: «Это очень хорошая мысль, но эта фигура легкая, много ли можно получить от нее, пусть будут выбиты монеты из скульптуры большого

Будды»<sup>4</sup>. Этот пример ярко демонстрирует чисто экономические причины, а вовсе не религиозные. Любопытно, что царь позже демонстративно выговаривает министру за придуманный способ пополнить казну и говорит, как важно сохранять изображения различных богов и почитать их, как и было задумано теми, кто ставил их для себя и своих потомков.

Калхана в хронике проявляет хорошее знание буддийской терминологии, приводя разъяснение легенды о буддах и бодхисаттвах. Он приводит легенду, связанную со строительством вихары Критьяшрамы. Царь встречает на дороге нищенку и обещает дать ей ту еду, которую она пожелает. Мгновенно обернувшись ведьмой, она требует человечины. Царь, который отказался от убийства живых существ, предлагает ей свою плоть. Ведьма спрашивает: «О царь! Ты, наверно, бодхисаттва, если испытываешь такое сострадание к живым существам». Царь — шиваит просит объяснить, кто такой бодхисаттва. Ведьма объясняет, что бодхисаттвы помогают людям избавиться от невежества, прийти к просветлению и освобождению. При этом ведьма упоминает буддийские термины, объясняет их словами великого Калханы. (Раджатарангини I. 131–147).

Калхана же упоминает, по-видимому, какую-то местную легенду о Будде-Джине, в которой, защищая подданных от громадного змея-убийцы, сам Будда «убил злодея, и такое убийство можно назвать законным» (VIII. 2234). Все это явно свидетельствует о мирном сосуществовании двух идеологий — шиваизма и буддизма — и их взаимном влиянии.

У китайского паломника Сюань-цзана тоже есть подтверждение этому: он свидетельствует о почтении, с которым при дворе правителя относятся к буддистам, джайнам и брахманам. Он же сообщает о существовании 100 буддийских монастырей, а еще через 100 лет, в VIII в., другой китайский паломник У Кун уже говорит о 300 монастырях, т. е. буддизм явно усилил свои позиции. Однако именно в это время Будда оказался включенным в индуистский пантеон в Кашмире. «Ниламата-пурана» предписывает кашмирским брахманам отмечать день рождения Будды: «О, брахман, бог Вишну, хозяин мира, рождается как наставник мира под именем Будды ... в месяц вайшакха. Послушайте, как нужно почитать его в светлую половину месяца ... Изображение Будды следует омыть в

<sup>4</sup> Rajatarangini of Jonaraja. P. 44.

[святой воде] со всеми целебными травами, благовониями, драгоценностями в соответствии с предписаниями, а обитель шакьев, [вихару], следует усердно вымыть дочиста. Где бы ни были священные чайтьи, обители бога, они должны быть украшены рисунками, а отмечать праздник нужно с актерами и танцорами. Буддийских монахов нужно почитать одеждой, едой и книгами ... О, дваждырожденные, приношения еды должно хватить на три дня. Пуджа проводится с цветами, одеждами, милостыней для бедняков»<sup>5</sup>. Несомненно, включение Будды в индуистский пантеон для обычного верующего шиваита вело к уничтожению четкой границы между учениями и поглощению кашмирского буддизма местным шиваизмом. Однако для буддистов, особенно для буддийских ученых, еще долго, вплоть до XIV в., буддизм был отдельным полноценным учением, успешно развивавшимся в Кашмире.

Остатки монументальных буддийских сооружений, как и индусских, раскопанных в последнее время, свидетельствуют о влиянии гандхарской школы на архитектуру Кашмира, подтверждают исключительно высокий уровень строительства с использованием новых материалов, великолепным декором, новыми приемами обработки камня. Обычно буддийские сооружения лучше построены, а путешественники в прошлом отмечали, что грандиозные развалины Кашмира поражают их, как ничто другое в Индии.

Хроники дают возможность проследить историю большинства известных буддийских построек и бытование буддизма в кашмирском обществе вплоть до XIV в.

*О. С. Хижняк*

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ БУДДИЙСКИХ СТУП СЕВЕРО-ЗАПАДА ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

В исторической географии Древней Индии можно выделить определенные зоны расположения буддийских памятников. В моем докладе, представленном на Первых Торчиновских чтениях, была раскрыта история ступ Северной Индии, где в районе древних государств Косала и Магадха и на прилегавших территориях свобод-

<sup>5</sup> Nilamata Purana (709–715).

ных племен, были возведены Восемь великих реликварных (*шари-рака*) ступ и началась традиция строительства мемориальных (*уддешика*) ступ в местах, связанных с самыми различными событиями жизни Будды<sup>1</sup>.

Рассмотрим теперь буддийские памятники северо-запада Древней Индии (ныне территория Пакистана и Восточного Афганистана). Сведения о ступах этого региона содержатся в описаниях путешествий Фа-сяня (V в.) и Сюань-цзана (VII в.), трудах английских археологов XIX в., в особенности Дж. Фергюссона и Дж. Маршалла, работах Э. Ламотта (1967, 1988) и группы исследователей под руководством Т. Тулку (1977). Главной исторической особенностью данного региона, вытекающей из его географического положения, являлось соединение культур различных народов. Этим можно объяснить сформировавшееся здесь своеобразное понимание значения ступы. На северо-западе страны получила максимальное развитие тенденция связывать строительство ступ с событиями священной буддийской истории, но поскольку реальный Будда здесь никогда не был, то «история» приняла мифологический характер.

Согласно ранним источникам, самой дальней точкой путешествия Будды на запад была Веранджа — маленькое местечко недалеко от Матхуры. Позже ему приписывают более дальние путешествия в Индии и за ее пределами, причем все они наполнены множеством фантастических историй. Если по территории Центральной Индии Будда бродил в сопровождении своего ученика Ананды, то, на западном берегу Инда его спутником и защитником становится якша (дух природы) Ваджрапани, изображаемый на многих сценах гандхарских рельефов в облике косматого человека с дубинкой в руках. Согласно этим рассказам, на северо-западе Индии Будда обращал уже не только простых людей и царей, но и драконов; он оставил свою тень в пещере и образ в пруду, делал предсказания о будущем строительстве ступ.

Мифологический характер данных рассказов очевиден, но они должны рассматриваться не с точки зрения их достоверности или отсутствия таковой, но с точки зрения выраженных в них идей.

<sup>1</sup> Хижняк О. С. Восемь великих ступ // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции. СПб, 2004. С. 67–71.

Важность этих сюжетов в том, что они позволяют связать сооружение буддийских памятников с основателем буддизма, достигшим полного освобождения и указавшим путь другим. Легенды соединяли данный регион с Буддой, освящая саму землю (что крайне важно для религиозного сознания) присутствием Учителя. Установление «исторической» связи с Буддой стало формой сакрализации культового строительства на северо-западе Древней Индии; оно продолжило и развило традицию строительства мемориальных уддешика-ступ, возникшую первоначально в местах подлинных событий жизни Будды (о которых тоже слогались легенды, но которые имели под собой фактическую основу).

Такой поворот религиозной мысли открывал неограниченную перспективу сакрализации памятников и позволял соперничать с регионами, в которых протекала жизнь Будды. Возникшая на северо-западе тенденция обосновывать культовое строительство «посещением» Буддой этих мест получила свое максимальное развитие в Гандхаре, которая претендовала на то, что она была местом прошлых рождений Бодхисаттвы. Здесь сложился обычай связывать строительство ступ с рожденьями Будды, описанными в джатаках, причем только поздних, частично вошедших в сборник «Джатакамала», составленный Арьяшурой в IV в. н. э.

Среди такого рода памятников выделяются четыре великие ступы Таксилы, а именно: ступа «Дар головы», посвященная событию, когда царь Чандрапрабха отдал свою голову брахману; две ступы на том месте, где Бодхисаттва накормил своим телом голодную тигрицу; наконец, ступа, построенная на том месте, где Бодхисаттва, будучи в одном из своих перерождений царем Шиби, отдал оба своих глаза, когда его об этом попросил некий брахман<sup>2</sup>. Еще одна ступа в окрестностях Таксилы стояла на том месте, где Бодхисаттва Сиама, раненный отравленной стрелой, был исцелен силой своей веры и лекарствами, данными Шакрой.

На востоке рассматриваемого региона многие ступы также были посвящены прошлым рожденьям Будды. Одна из них была построена на месте, где молодой аскет Сумати преподнес цветы будде Дипанкаре. В этом же районе большая ступа стояла там, где мудрец Кшанти проповедовал женам царя Кали, и где он, когда царь запо-

<sup>2</sup> В облике этого брахмана явился сам бог Шакра (Индра), желавший испытать щедрость царя.

дозрил его в недозволенных действиях, не сопротивляясь, позволил себя рассечь. Ступа Рохитака (Красная) напоминала о щедрости царя Майтрибалы, который собственным телом и кровью накормил пять якшей, отказавшихся есть что-либо кроме человеческого мяса, после чего их сердца смягчились верой, и в одном из последующих рождений они стали теми пятью учениками, которые первыми выслушали проповедь Будды.

Наряду с использованием джатак здесь появились новые способы сакрализации ступ. Их стали строить на местах, связываемых с проповедью Будды. Так, ступа Абхута, «Чудесная», «появилась внезапно» после того, как Благословенный проповедовал на этом месте Дхарму. Многие ступы строились там, где пратьекабудды или архаты «уходили в нирвану», как поодиночке, так и группами. Фа-сянь писал о тысяче таких ступ; это число говорит о том, что их неопределенно много, но также может указывать на зарождение идеи прихода «тысячи будд» (т. е. бесконечного множества) в данную мировую эпоху.

Новые подходы к сакрализации памятников свидетельствуют о постепенном переносе акцента с личности Учителя на его Учение. Подобное обоснование сооружения ступ явилось важным шагом на пути к связыванию ступы с Дхармой и возможностью достижения нирваны. Это чрезвычайно значимое обстоятельство, наметившее кардинальные изменения в интерпретации ступы, получило свое развитие в более позднем строительстве ступ, посвященных разделам канона — Винае, Сутре, Абхидхарме, и даже отдельным текстам. Оно же в дальнейшем способствовало разработке детальной символики ступы.

Одновременно развивались и другие тенденции. Одна из них — соединение реальной истории с народными представлениями. К этому типу относится ступа, отмечавшая место, где сын Ашоки Кунала был ослеплен по приказу его мачехи; впоследствии он чудесным образом прозрел, и ступа почиталась как излечивающая от слепоты и болезней глаз. Подобное обоснование строительства соединяет в себе исторические черты и мифологические, что не является препятствием для религиозного сознания. Еще одна тенденция — связывание буддийских памятников с победой над архаичными верованиями. Так, одна из ступ была построена на месте, где Будда победил демоницу Харити, до этого пожиравшую детей и ставшую после «обращения» их защитницей.

В мифологию ступы были включены и представления о различного рода чудесах. К этому классу памятников относится ступа, построенная на месте, где Будда предсказал, что драгоценности появятся внезапно в момент просветления грядущего будды Майтреи. Отметим, что эта мифологема является устойчивой в буддийской литературе и иконографии. Она может быть интерпретирована как иносказание: поскольку наибольшей драгоценностью в буддизме считается сознание бодхи — устремленность к просветлению, — то момент достижения поставленной цели и есть обнаружение, явление этой драгоценности, переход ее от скрытой потенции (семена) в актуальное бытие (появление драгоценностей).

Частицей, хранящей в себе духовный потенциал просветленного, считается все, что с ним связано: обрезки ногтей или волос, священные останки (*шарипа*), одежда, посох, чаша, любые предметы, которыми он пользовался при жизни. Изначально ступа и строилась как хранилище телесных (или вещественных) частиц просветленной личности. Одно из преданий утверждает, что именно на северо-западе, в районе Балха, были построены ступы над обрезками ногтей и волос, полученными купцами Бхаликой и Тапурсой от Будды после достижения им просветления. Там же одна из ступ приписывалась архату Ревате, прославившемуся своими яростными, явно не буддийскими поступками. Он якобы построил ступу над такими же реликвиями в память о том, что Будда одержал над ним победу в споре. Аналогичная ступа, согласно легенде, была построена на месте, где Будда брил голову и стриг ногти. Подобный способ сакрализации ступы имеет своей основой архаичные представления о телесных свойствах святых.

По целому ряду причин все эти рассказы следует считать мифологическими. Но именно этим они интересны для религиоведа, так как раскрывают определенные парадигмы религиозного сознания. Главное в них заключается в том, что ногти и волосы (также как и кости) — это наиболее долго сохраняемые части тела, причем они могут быть получены как реликвии еще при жизни святого. Перечисленные легенды были призваны подтвердить притязания северо-запада по отношению к Центральной Индии на первенство в овладении реликвиями Будды еще при его жизни и на установление обычая их почитания.

Хотя на северо-западе преобладали мемориальные уддешика-ступы, но были и реликварные, причем не только построенные над

ногтями или волосами Будды, но хранившие его шарира (телесные останки), и предметы, которыми он пользовался при жизни. По сообщению Сюань-цзана, в Хадде в монастыре, построенном на месте, где Будда в одной из прошлых жизней «прыгнул в пропасть», чтобы отплатить за доброту якши, в маленькой ступе, сделанной из семи драгоценных субстанций (очевидно, алтарной ступе) хранилась теменная кость Будды. В другой, большой ступе имелся кусочек черепной кости в форме листа лотоса. Фа-сянь отмечал в столице Нагары ступу зуба Будды, а к западу от нее — монастырь, где хранилось одеяние Будды: там служили молебны для вызывания дождя. В районе Пешавара путешественник видел ступу, в которой была заключена патра Будды; рассказывали, что по повелению Канишки ее пытались увезти, но 80 слонов не смогли это сделать. Как видим, реликвии нередко связывались в сознании верующих с чудесами.

Северо-запад Древней Индии дает примеры ступ царей. Одна из них — Дхармараджика (от санскр. «царь дхармы»), получившая свое название в честь императора Ашоки. Другая — ступа Канишки, о которой сохранилось немало легенд. Мифологизация строительства вполне сочеталась с конкретными историческими реалиями: в ступе был обнаружен ларец с фигурой Будды наверху; написанное на нем имя «Кани» позволяет считать его реликварием прославленного царя. В таком случае этот памятник дает пример ступы «чакравартина», который, согласно «Махапаринирвана-сутре», также достоин возведения ступы, как и просветленный.

Подведем итоги. На северо-западе Древней Индии, наряду с сакрализацией ступ через шариры и реальные события буддийской истории, развилась традиция обоснования культового строительства через легенды и мифы. Некоторые из них (истории о «проповеди» Будды в данной местности, об уходе в нирвану архатов и пратьекабудд) получили свое дальнейшее развитие в Древней Индии, другие (джатаки) остались прерогативой только Гандхары. Складывавшиеся мифы были призваны донести до массы верующих основные буддийские идеи, такие как достижение нирваны и необходимость самопожертвования ради приведения других живых существ к этой цели. Наряду с этим формировались тенденции связывать ступы с архаичными верованиями, различного рода чудесами и великими царями:

### «АБХИСАМАЯЛАНКАРА»: СТРУКТУРА ТРАКТАТА, СМЫСЛ НАЗВАНИЯ ТЕКСТА, МАНГАЛА-ШЛОКА

«Абхисамаяланкара» является одним из важнейших доктринальных текстов буддизма махаяны, в котором дается подробная схема пути, ведущего к достижению пробуждения. Трактат относится к традиции йогачара-мадхьямака-сватантрики.

Полное название трактата — «Абхисамаяланкаранама-праджняпарамитопадеша-шаstra» — с санскрита на русский язык можно перевести как «Трактат, излагающий совершенство понимания, под названием «Украшение постижения». Из полного названия видно, что, во-первых, это трактат (шаstra), научное сочинение, имеющее определенные характеристики (они излагаются в начале самого трактата и будут рассмотрены ниже). Во-вторых, этот трактат представляет собой изложение совершенства понимания (праджняпарамита), т. е. является комментарием к сутрам «Совершенства понимания». И, в-третьих, кратко этот трактат называется «Украшение постижения» («Абхисамаяланкара»). Разберем все три составляющие части полного названия трактата.

Трактат представляет собой написанный в стихотворной форме краткий комментарий к трем сутрам «Совершенства понимания»: «Восьмитысячную», «Двадцатипяти тысячную» и «Сто тысячную». В сутрах «Совершенства понимания» есть прямой смысл и скрытый смысл. Прямым смыслом сутр «Совершенства понимания» является учение о пустоте, а скрытым смыслом — учение о пути. Даже святой Асанга, бодхисаттва третьей ступени, не видел в них полное изложение пути, ведущего к достижению пробуждения. В течение двенадцати лет он занимался созерцанием бодхисаттвы Майтреи, чтобы тот помог ему в этом. Майтрея даровал Асанге пять учений, которые называются «Пятикнижием Майтреи». Среди них — «Абхисамаяланкара», учение о пути. Таким образом, автором трактата является бодхисаттва Майтрея, а составителем — святой Асанга.

К «Абхисамаяланкаре» был составлен на санскрите двадцать один комментарий. Двенадцать из них проводят соответствие с различными сутрами «Совершенства понимания», а девять — не проводят. Традиционно наилучшими считаются комментарии святого Вимуктишены, который соотносит «Абхисамаяланкару» с «Двадца-



типятидесятичной» сутрой «Совершенства понимания», и учителя Харибхадры, который проводит соответствие с «Восьмидесятичной» сутрой «Совершенства понимания». Тибетские комментаторы обращаются к последнему как своему главному источнику. Среди тибетских комментариев к трактату выделяются комментарии Цонкапы и его учеников.

Разберем краткое название трактата. Перевод «Украшение постижения» условен. Дело в том, что *абхисамаяланкара* — это сложное слово, которое можно правильно перевести, лишь зная, к какому классу сложных слов оно относится. Разбор таких слов обычно содержится в комментариях. Не имея под рукой комментария, разъясняющего санскритское слово, попробуем его восстановить, используя тибетский комментарий<sup>1</sup>.

Сложное слово *абхисамаяланкара* состоит из двух слов: *аланкара* (украшение) и *абхисамая* (постижение). В данном случае постижение, являющееся йогическим непосредственным познанием, и совершенство понимания — слова, указывающие на один и тот же предмет, т. е. это синонимы. Украшение понимается тройко:

1) украшение по своей природе, т. е. то, что красиво само по себе (в данном случае это сутры «Совершенства понимания»),

2) украшение в виде предметов (это восемь главных предметов и семьдесят предметов, с помощью которых представлено содержание «Совершенства понимания» в «Украшении постижения»), и

3) украшение как сочетание первого со вторым (это комментарий Харибхадры к «Украшению постижения»).

Текст сутр «Совершенства понимания» красив сам по себе. Но только по тексту сутр не виден путь, изложенный в них. Схема пути в виде восьми главных предметов и семидесяти предметов, изложенные в трактате «Украшение постижения», тоже красива и делает содержание сутр еще более красивым. А если наложить схему пути на сутры, то красота их становится очевидной всем, кто на них смотрит.

Тройкое понимание украшения, разъясняемое в тибетском тексте, вероятно, соответствует тройкому пониманию санскритского сложного слова *абхисамаяланкара*:

1) как кармадхарая — «украшение в виде постижения», а, зна-

<sup>1</sup> Достопочтенный Геше Джамьян Кенце провел в Санкт-Петербурге курс лекций по трактату «Украшение постижения», используя тибетские комментарии. Переводчицом этих лекций с тибетского на русский язык была Раиса Николаевна Крапивина. В докладе использованы материалы этих лекций.

чит, в виде совершенства понимания (ведь постижение и совершенство понимания — синонимы),

2) как татпуруша — «украшение постижения» (украшение как разъяснение совершенства понимания) и

3) как бахуврихи — то, у чего есть украшение постижения или украшение в виде постижения (комментарий Харибхадры к «Украшению постижения» и «Совершенству понимания»).

В связи с тройким пониманием названия трактата выбран тот его перевод, который можно трактовать всеми тремя способами, исходя из возможностей русского языка.

Текст «Украшения постижения» предваряется выражением почтения. Однако выражение почтения на санскрите и тибетском различаются: текст на санскрите предваряется поклоном покровителю Майтрее, автору трактата, а текст на тибетском — поклоном всем Пробужденным и бодхисаттвам. Это объясняется тем, что при переводе текстов с санскрита на тибетский директивно было установлено, что перед текстами, относящимися из трех разделов учения к винае (правилам поведения) поклон должен отдаваться Пробужденному, к сутрам — всем Пробужденным и бодхисаттвам, а к абхидхарме — бодхисаттве Манджушри, владыке понимания. Таким образом, трактат относится к разделу сутр.

Трактат состоит из трех разделов: «Введение», «Основная часть» и «Заключение». «Введение» состоит из двух разделов: «Мангала-шлока» и «Изложение четырех характеристик трактата».

Мангала-шлока, открывающая текст «Украшения постижения», выражает почтение совершенству понимания в виде трех видов всезнания. Три вида всезнания — это три способа, с помощью которых действуют три основных носителя того или иного всезнания, достигая соответствующих им трех результатов. А именно: слушатели и Пробужденные-для-себя с помощью знания всего реального достигают успокоения или избавления от страданий (нирваны с остатком), святые бодхисаттвы с помощью знания путей достигают осуществления пользы существ, а Пробужденные с помощью знания всех аспектов достигают способности излагать учение. В мангала-шлоке совершенство понимания названо матерью всех трех носителей трех всезнаний.

Сразу за мангала-шлокой перечислены четыре характеристики, которыми должен обладать каждый правильно составленный трактат и которыми обладает трактат «Украшение постижения»:

1) содержательность (содержанием этого трактата является скрытый смысл сутр «Совершенства понимания» — пути, ведущего к достижению пробуждения);

2) необходимость (благодаря трактату легко постигается содержание трактата);

3) практическое применение (постижением содержания этого трактата можно достичь результата — пробуждения);

4) связность (последующее опирается на предыдущее).

«Основная часть» трактата состоит из двух разделов: «Устройство корпуса текста» (схема текста) и «Разъяснение деталей» (собственно текст). «Устройство корпуса текста» состоит из двух разделов: «Краткое изложение устройства корпуса текста» (посредством восьми главных предметов) и «Пространное изложение устройства корпуса текста» (посредством семидесяти предметов). «Разъяснение деталей» состоит из трех разделов: «Разъяснение трех всезнаний», «Разъяснение четырех способов освоения трех всезнаний» и «Разъяснение результата освоения трех всезнаний». У этих разделов есть свои подразделы.

Путь достижения пробуждения описывается в трактате «Украшение постижения» с помощью восьми главных предметов (падартха), которые детально излагаются соответственно в восьми главах трактата с помощью семидесяти предметов (артха). Три первых главы пространно излагают три вида всезнания:

1) знание всех аспектов, присущее только Пробужденному,

2) знание всех путей, присущее как Пробужденным, так и святым бодхисаттвам, и

3) знание всего реального, присущее всем святым (Пробужденным, бодхисаттвам и слушателям с Пробужденными-для-себя).

Для достижения знания всех аспектов необходимо знание всех путей (путей бодхисаттв, слушателей и Пробужденных-для-себя), а для достижения знания всех путей необходимо знание всего реального. Поэтому эти три главных предмета излагаются в таком порядке. Следующие четыре главы пространно излагают четыре вида тренировки, ведущих к достижению трех видов всезнания:

1) полное постижение всех аспектов трех видов всезнания,

2) постижение вершин,

3) последовательное постижение и

4) мгновенное полное постижение.

В последней главе пространно излагается достигаемый с помощью этих тренировок результат — тело дхармы (дхармакайя).

Отметим, что содержание трактата представлено в «Основной части» на трех уровнях: сначала в «Кратком изложении устройства корпуса текста» посредством перечня восьми главных предметов, затем в «Пространном изложении устройства корпуса текста» посредством семидесяти предметов, с помощью которых описываются восемь главных предметов, и, наконец, в «Разъяснении деталей» — подробном рассмотрении семидесяти предметов, распределенных по восьми главам трактата.

С. Х. Шомахмадов

### БУДДИЙСКАЯ РЕИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЦАРСКИХ МИЛИТАРНЫХ АТРИБУТОВ (чакра и ваджра в культуре Древней Индии)

В соответствии со своим графическим или пластическим изображением *чакра* — это боевой диск, метательное оружие знатного древнеиндийского воина. В «Ригведе» (РВ) чакра описывается как колесо от колесницы (например, колесо-чакра колесницы бога солнца Суры, похищенное Индрой<sup>1</sup>), которым бог-громовержец поражает демона<sup>2</sup>. В «Махабхарате» встречается описание применения чакры как смертоносного оружия (Мбх II. 31). Обладателями чакры могут считаться три божества: Варуна, Вишну и Индра.

До возвышения Индры Варуна рассматривался как верховное божество ведийского пантеона. В «Ригведе» он именуется «царем всего сущего, чья власть ведет к счастливой цели» (РВ VII. 87. 6). Варуна поддерживает космический порядок (*pita*; *ṛta*). Он подготавливает путь солнца, что и есть путь *pita*. В «Ригведе» солнце отождествляется с колесом (чакрой) *pita* (РВ I. 164. 11).

В «Ригведе» Индра как обладатель чакры фигурирует только в эпизоде похищения чакры из колесницы Суры; напротив, в этом древнем собрании гимнов он часто именуется «носителем ваджры»,

<sup>1</sup> РВ V. 29. 10; VI. 30. 3.

<sup>2</sup> См.: Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х тт. М., 1990. Т. 1. С. 664.

характеризуемой как холодное оружие ударного действия<sup>3</sup>. В ряде гимнов боевой диск — «всепобеждающая чакра Индры» — упоминается как оружие ведийского бога-громовержца (V. 29. 10; VI. 18. 10). К Индре также применяются эпитеты «вседержитель», *самрадж* (*samrāj*, букв. «всевластный»), и «самодержец», *сварадж* (*svarāj*, букв. «самовластный»). Индра характеризуется качеством *индриа* (*indriya*), определяемым как «власть», «сила», «господство»<sup>4</sup>. Это сближает Индру с *чакравартином* как вселенским правителем. Индра — божественный воин, покровитель кшатриев (IV. 42. 5). Известно, что чакравартин также рождается в семье, принадлежащей к воинскому сословию. Индра — бог, который проходит ритуал «посвящения на царство», *маха-абхишеку*, где на верховное правление вселенной его посвящают боги. Таким образом, его власть божественна, легитимация его абсолютна.

Божественный диск, чакра, чаще всего описывается как атрибут Вишну<sup>5</sup>, которым этот бог рассекает своих врагов. Но в «Ригведе» титул *самрадж* применяется только по отношению к Варуне и Индре. Вишну — помощник Индры в противоборстве последнего с Вритрой. При объяснении дружественной связи Индры и Вишну Т. Я. Елизаренкова в комментариях к некоторым гимнам «Ригведы» ссылается на интересную интерпретацию Вишну в «Ригведе», данную Ф. Б. И. Кёйпером: Вишну представляет собой связующее звено между верхом и низом мироздания, он, совершая свои три шага, создает вселенную, которую Индра упорядочивает<sup>6</sup>.

При рассмотрении образцов индуистской иконографии и пластического искусства можно заметить, что Вишну изображается держащим как чакру, так и ваджру<sup>7</sup>, которая, как известно, является «личным оружием» Индры. В «Ригведе», где встречаются первые упоминания о Вишну, данное божество никаким оружием не обладает. Оно появляется у Вишну, когда тот становится верховным

богом индуистского пантеона. Из этого можно сделать вывод о том, что ваджра и чакра являются не атрибутами какого-либо конкретного божества, а символами абсолютной легитимации, божественной власти представителя воинского сословия. Здесь напрашивается сравнение с царскими (королевскими) регалиями европейской традиции: скипетром и державой<sup>8</sup>. Э. Бенвенист, исследуя значения скипетра в истории европейской культуры (главным образом, в Древней Греции и Древнем Риме), отмечает, что в Индии и в Иране нет обозначения для скипетра<sup>9</sup>. С другой стороны, Я. Гонда указывает на существование в брахманистской традиции жезла, посоха (*данда*; *daṇḍa*), обладавшего тем же значением, что и скипетр в Древней Греции и Древнем Риме<sup>10</sup>. Э. Бенвенист также пишет, что некоторые исследователи усматривали скипетр в изображенном на одном из ахеменидских барельефов предмете, который несет за царем его приближенный, обозначенный как *васса-бара*, «несущий *вассу*»<sup>11</sup>. Нам трудно определить, насколько древнеиранское «васса» соотносится с санскритским «*ваджра*» (*vajra*), однако мы склонны считать, что ваджра Индры является прототипом «данды», скипетра, как символа верховной власти.

И если ваджра (орудие убийства врагов) символизирует военную мощь ее владельца, то чакра в символике верховного правления утрачивает свое значение метательного диска и приобретает черты, сближающие ее с *ритой*, космическим порядком, поддержание которого обеспечивается с помощью закона (*дхарма*; *dharma*)<sup>12</sup>. В буддийских воззрениях на верховную власть, в которых вселенский правитель (чакравартин) представлен как проповедник, наставляющий живые существа на десять благих путей деятельности, ваджра, символ военной мощи, отходит на второй план, а милитарными атрибутами чакравартина оказываются сокровищеслон и сокровище-конь. Одним из семи «второстепенных сокровищ

<sup>3</sup> Впрочем, иногда ваджра упоминается как метательное оружие (PB VI. 18. 10).

<sup>4</sup> См.: A Sanskrit-English Dictionary. Ed. by M. A. Monier-Williams. Delhi, 1997. P. 167.

<sup>5</sup> The Viṣṇu Purāṇa, a system of Hindu Mythology and Tradition. Tr. by H. N. Wilson. London, 1840. P. 158.

<sup>6</sup> См.: Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступит. статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972. С. 333.

<sup>7</sup> См.: Альбедиль М. Ф. Индия: беспредельная мудрость. М., 2003. С. 39, 67, 171.

<sup>8</sup> Также интересно сопоставить определение чакры как «территории, на которой пребывает чакравартин», и державы как государства (например, «Российская держава»).

<sup>9</sup> См.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 261–264.

<sup>10</sup> См.: Gonda J. Ancient Indian Kingship from Religious Point of View. Leiden, 1969. P. 22.

<sup>11</sup> См.: Бенвенист Э. Указ. соч. С. 262.

<sup>12</sup> См.: Encyclopaedia of Buddhism. Ed. by G. P. Malalasekera. Vol. I–III. Sri Lanka, 1972. P. 578–579.

вищ» чакравартина называется меч (*кхадга*; *khaḍga*), видоизмененная ваджра, который, кроме огромной силы, помогающей побеждать всех врагов без кровопролития и глубоко проникать в сердце невежественных, символизирует также справедливость, милосердие, просветление<sup>13</sup>. Также и чакра как символ абсолютной легитимации царской власти в буддийских представлениях о верховном правлении реинтерпретируется в соответствии с буддийской доктриной.

Таким образом, буддийский чакравартин обладает абсолютной властью и не нуждается в инаугурационном ритуале, ему достаточно лишь увидеть появление драгоценного колеса, которое несотворенное, божественное («Абхидхармакоша-бхашья», III. 96). Присутствие же в канонических текстах и в «Абхидхармакоше» Васубандху упоминания о предписаниях, с необходимостью соблюдаемых претендентом на статус вселенского правителя, указывает на элементы буддийского инаугурационного ритуала, совершавшегося реальными историческими правителями, легитимация которых была необходима. Концепция чакравартина и миф о происхождении царской власти (на основе выборной системы) — две совершенно разных модели, призванных объяснить одну из идей буддийской социально-политической мысли: только при царствовании обладающего абсолютной легитимацией чакравартина, правление которого либо было в легендарном прошлом, либо будет в бесконечно отделенном от реальных событий будущем, возможно процветание общества. Легитимный же правитель, избранный народом, не обладает качествами, присущими чакравартину, и поэтому он не может предотвратить социальную аномалию.

<sup>13</sup> См.: Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Ed. by R. Beer. Oxford, 1999. P. 164.

Р. В. Березкин

### ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ПОДЗЕМНОЙ ТЕМНИЦЕ» КАК ЧАСТЬ НАРОДНОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ КИТАЙЦЕВ (на примере произведений жанра *баоцзюань*)

Система представлений о «подземной темнице» (*диюй*), или судилище Янь-вана<sup>1</sup> (санскр. Ямараджа) появилась в Китае вместе с буддийским учением. Соединившись с даосскими верованиями и конфуцианской этикой, образ «подземной темницы» стал важнейшим компонентом «вторичной мифологической системы», выросшей в Китае в более позднее время. Картины подземной темницы приводятся в прозе малых форм IV–VI вв. (*сяошо*), в повествованиях IX–X вв. (*бяньвэнь*), обнаруженных в 1900 г. в Дуньхуане, в романе 16 в. «Путешествие на Запад» У Чэн-эня и в поздних произведениях разных жанров простонародной литературы.

Среди последних наибольшую связь с религиозной проповедью сохраняет песенно-повествовательный жанр *баоцзюань* (букв. «драгоценные свитки»). Баоцзюань предназначены для исполнения вслух перед малообразованной аудиторией. Точное время появления жанра не установлено. В его развитии наблюдаются два периода расцвета. Первый из них (XVI–XVII вв.) был вызван деятельностью синкретических тайных религий, использовавших баоцзюань в качестве сочинений доктринального характера, и закончился в связи с усилением правительственных преследований. Второй (конец XIX — начало XX вв.) был связан со значительными изменениями как в содержании произведений (усиление сюжетности и большая светскость), так и в композиции. Второй период расцвета жанра начался в южных областях Китая: провинциях Цзянсу и Чжэцзян, но позднее жанр получил популярность и в других районах страны.

<sup>1</sup> Другие названия: «глубокий мрак» (*юмин*), или «мир тьмы» (*иньцзянь*).

Традиция исполнения баоцзюань сохранилась до настоящего времени в южных провинциях и на западе — в районе Хэси (т. е. «к западу от реки [Хуан]хэ», провинция Ганьсу).

Баоцзюань являются ценными источниками для изучения народных религиозных, этических, социальных представлений. В то же время они еще не достаточно исследованы.

Описание «подземной темницы» занимает значительное место в сочинениях жанра как раннего, так и позднего периода: «Баоцзюань об Ароматной горе» («Сян-шань баоцзюань»), рассказывающий о деяниях бодхисаттвы Гуаньинь<sup>2</sup>, «Баоцзюань о Муляне» («Мулянь баоцзюань»), главный герой которого, Мулянь (санскр. Маудгальяна) — один из десяти первых учеников Будды Шакьямуни — спас свою грешную мать из подземной темницы<sup>3</sup>, «Избавляющий от бед и продлевающий жизнь свиток о Янь-ване» («Сяо цзай янь шоу Янь-ван цзюань»), о загробном воздаянии патриота Юэ Фэя (1103–1142) и его врагов, «Баоцзюань о десяти залах [подземной темницы]» («Ши дянь баоцзюань»), «Баоцзюань о девице Хуан» («Хуан-ши баоцзюань») и др.<sup>4</sup>

Описания подземной темницы в баоцзюань стереотипны: она имеет вид управы и подразделяется на десять залов, во главе каждого из которых стоит князь-судья, ведающий наказанием и определяющий новое рождение для человека. Их подчиненные — *пань-гуани* — ведут дела («книги жизни и смерти»), а служители — *еча* (санскр. *якши*) осуществляют решения князей. Общее руководство, помимо Янь-вана, осуществляет также бодхисаттва Дицзан (санскр. Кшитигарбха). Спецификой китайской религиозности в баоцзюань выступает слияние религиозных и социальных идеалов. Противоположность подземной темнице составляет «чистая земля» будды Амитабхи, где пребывают в блаженстве праведники.

<sup>2</sup> Санскр. Авалокитешвара, в Китае почитался в женском образе.

<sup>3</sup> Полный текст обоих произведений напечатан в собраниях баоцзюань из Ганьсу: Го И, Гао Чжэн-ган и др. Баоцзюань из [города] Цзюоюань. Цзюоюань баоцзюань. Ляньчжоу. 1991. С. 3–91; Дуань Пин. Собрание баоцзюань из [района] к западу от реки [Хуан]хэ. Хэси баоцзюань сюань. Тайбэй. 1992. Т. 2. С. 911–981. Оба они до сих пор там исполняются. В собрании СПбФ ИВ РАН они представлены в несколько ином варианте в южных изданиях (Шанхай) 1878 и 1922 г. Оба баоцзюань имеют также ранние редакции.

<sup>4</sup> Савада Мидзухо. Исследование баоцзюань. Баоцзюань но кэнкю. Нагоя, 1963 (доп. изд.: Токио, 1975). С. 128, 130, 141.

Мифологические представления о «подземном ведомстве», вероятно, появились в баоцзюань в период самого зарождения жанра. Ученые считают, что баоцзюань первоначально были простонародным истолкованием канонических сочинений буддизма — сутр, и позже перешли к проповеди народных религий<sup>5</sup>. К первому типу произведений относят «Баоцзюань о Сян-шани» и «Баоцзюань о Муляне».

Описание мучений грешников в подземной темнице было прекрасной иллюстрацией буддийских философских концепций взаимосвязи — *иньюань*, воздаянии — *баоин* за поступки в этой жизни в других перерождениях. Они использовались буддийскими монахами для приобщения людей к новой религии с ранних времен распространения буддизма в Китае<sup>6</sup>.

Синкретические религии также активно использовали угрозу загробной кары как одно из средств проповеди. Упоминания подземной темницы есть в «Баоцзюань о ключе к уничтожению ложного и обнаружению истинного» — «По се сянй чжэн яоши баоцзюань» (изд. в 1509 г.), написанном Ло цзу (Ло Цин) (1442–1527), основателем «Учения о недеянии» (*увэй-цзю*)<sup>7</sup>. Он первым стал составлять книги своего учения в виде баоцзюань, чему вскоре последовали другие религиозные деятели.

О подземной темнице говорится и в «Баоцзюань о познании буддой Пу-мином конечного смысла недеяния», или в тексте «Пу-мин Жулай увэй ляои баоцзюань» (изд. в 1599 г.), относящемуся к «Учению Желтого Неба» (*Хуантянь-дао*)<sup>8</sup>.

Позднее, когда правительство повело решительную борьбу с народными религиозными объединениями, представление о подземной темнице стало использоваться им по отношению к противоположному лагерю. Образ подземной темницы стал обозначать кару для основателей новых религий, проповедовавших официально отвергавшиеся методы совершенствования, в том числе даосскую практику дыхательных упражнений. Так, в сочинении чиновника, боровшегося с тайными религиями, цитируется книга отрекшегося

<sup>5</sup> Overmyer D. L. Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China. Harvard, 1976. P. 182.

<sup>6</sup> Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб, 1994. С. 63.

<sup>7</sup> Overmyer D. L. Folk Buddhist Religion. P. 124.

<sup>8</sup> Баоцзюань о Пу-мине. Факсимиле. Изд. текста, пер., исслед. и коммент. Э. С. Стуловой. М. 1979. С. 109–111.

от своих убеждений приверженца одной из них — Цзун Ван-хуа — «Записи о загробном воздаянии ложных учений» — «Сецзяо иньбао лу» (1825 г.), в которой дух отца автора рассказывает ему о наказании, постигшем лидеров этих религий<sup>9</sup>.

В поздней редакции «Баоцзюань о Муляне» также осуждаются тайные учения и их практики: «одиноким монахам», взращивавшим зародыш бессмертия, в мире ином вспарывают животы<sup>10</sup>. Таким образом, те пути избавления от подземной темницы, которые проповедовали ранние баоцзюань, в поздних произведениях, согласованных с ортодоксальной традицией, решительно осуждались и, наоборот, считались ведущими в нее.

Главной схемой описания подземной темницы как в ранних, так и в поздних баоцзюань становятся путешествия по ней почитаемого святого — человека, достигшего просветления, — бодхисаттвы Гуаньинь и Муляня и праведных мирян, получающих там воздаяние за добродетель, таких как девушка Хуан Гуй-сян из «Баоцзюань о девице Хуан».

Старейшим из сюжетов «путешествий по подземной темнице» в произведениях жанра баоцзюань является история Муляня. Она происходит из «Сутры об Улламбане», переведенной на китайский язык монахом Дхармаракшей в IV в. (в оригинале не сохранилась). Детальную разработку сюжет о Муляне получил в бьяньвэнь, драме XVI–XVIII вв. Эти произведения оказали значительное влияние на формирование жанра баоцзюань.

В сюжетах путешествия по подземной темнице в баоцзюань появляется мотив разрушения ее буддийскими святыми, освобождения заключенных в ней грешных душ от страданий. Милосердная бодхисаттва Гуаньинь, проходя через все залы судилища, помогает грешникам обрести лучшее рождение. Гуаньинь вынуждена покинуть подземную темницу, так как нарушает ее работу по восстановлению справедливости.

Подобным же образом и Мулянь, получив от Будды посох, разбивающий стены темницы, вместе со своей матерью выпускает на волю 16 миллионов душ, которые должен вернуть обратно, так как их воздаяние еще не исполнилось.

<sup>9</sup> Overmyer D. L. Folk Buddhist Religion. P. 31.

<sup>10</sup> Баоцзюань о том, как Мулянь в трех воплощениях спасал мать. Мулянь саньши цзю му баоцзюань. Шанхай: Хунда. 1922. С. 24а.

Особую роль в повествованиях о подземной темнице получают «истинные слова» (санскр. *мантры*), которые обеспечивают праведникам неприкосновенность от служителей преисподней. Предназначенные в ортодоксальном буддизме для особых созерцательных практик, содействующих очищению сознания, в народном представлении они стали своего рода заклинаниями, приносящими избавление от злых сил. Так, слуги Янь-вана не могут задержать Муляня, когда тот начинает читать мантры.

В «Баоцзюань о Сян-шани» рассказывается о том, что души умерших буддийских и даосских монахов, которые совершали в прошлой жизни грехи, не могут подвергнуться наказанию в темнице, пока не переродятся несколько раз в облике людей (и при этом умрут в младенчестве) и не забудут «истинные слова и слова закона» (*мантры* и *сутры*)<sup>11</sup>.

Такое представление о магической сущности религиозных текстов характеризует народное понимание буддизма с постепенным отдалением от его философских основ. Подобное представление о буддизме существовало среди простого народа и в других странах Дальнего Востока. Так, исследователь японской культуры Иэнага Сабуро пишет, что «буддизм в Японии распространился не как учение о спасении, а как искусство магии, защищавшее от бедствий и способствовавшее достижению счастья»<sup>12</sup>.

Этот аспект народного восприятия буддизма, наряду с адаптацией философской концепции буддизма о воздаянии в круге перерождений к китайским реалиям и с подкреплением религиозных воззрений историческим материалом ярко проявляются в описаниях подземной темницы в произведениях жанра баоцзюань.

<sup>11</sup> Го И и др. Баоцзюань из Цзюцзюаня. С. 49.

<sup>12</sup> Иэнага Сабуро. История японской культуры. Пер. Б. В. Поспелова. М. 1972. С. 53.

## ОСОБЕННОСТИ БУДДИЙСКИХ ЛЕКСИЧЕСКИХ ЗАЙМСТВОВАНИЙ В ТЕКСТАХ ЦИНСКОГО ДАОСИЗМА (на примере трактата Лю Хуаяна «Хуэй мин цзин»)

Лю Хуаян (1736–1846?) является последователем У Чжунсюя, основателя нового направления в позднем даосизме, отколовшегося в конце династии Мин от школы Лунмэнь. У Чжунсюй известен прежде всего тем, что соединил практику «внутренней алхимии» (*нэй дань*) с практикой буддийской школы Чань и учением буддийской школы Хуаянь, а также отказом от принятого в школе Лунмэнь, которая была ответвлением школы Цюань Чжэнь дао, практики обязательного целибата для священнослужителей. Не принимал У Чжунсюй и любые разновидности сексуальных практик, по видимому еще имевших распространение в некоторых даосских общинах.

Развивая учение основателя школы, Лю Хуаян соединил методы, разработанные У Чжунсюем, с методами школы Шанцин (Маошань)<sup>1</sup>. Его основным теоретическим постулатом, связанным во многом с тем, что он первоначально был последователем буддизма, было то, что достижение состояния Будды и достижение бессмертия — это разные обозначения одного и того же.

Как указывает американская исследовательница Ева Вонг, Лю Хуаян полагал, что «внутренняя алхимия» позволяет культивировать жизнь, но не изменяет ум, а буддийская практика позволяет культивировать ум, но не жизнь<sup>2</sup>. Подобная постановка вопроса была достаточно стандартной для школ периода поздней Мин и Цин, что, однако не свидетельствует о том, что те цели, которые ставил перед собой даосизм, подверглись ревизии. Здесь речь шла скорее об изменении взгляда на практику.

Наиболее известным произведением Лю Хуаяна является трактат «Тай-и цзинхуа цзунчжи», написанный в конце XVIII в.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> В дальнейшем школа, основанная У Чжунсюем, получила название «Школа У и Лю» (*У Лю пай*), что должно свидетельствовать о признании важной роли Лю Хуаяна в развитии учения школы.

<sup>2</sup> См.: Вонг Е. Даосизм. М., 2001. С. 133–134.

<sup>3</sup> Этот текст был переведен Р. Вильгельмом на немецкий язык в 20-е годы XX в. как «Тайна золотого цветка». Вместе с ним как приложение к переводу вперые был издан и «Хуэй мин цзин».

Трактат «Хуэй мин цзин» был составлен в период правления императора Гао-цзуна (Цянь лун) (1736–1796) и представляет собой собрание иллюстраций и авторских реплик, принадлежащих Лю Хуаяну<sup>4</sup>. Трактат был издан в 1794 г., также известна дата составления предисловия — лето года «цзя инь» периода правления под девизом «Цянь лун», т. е. в 1795 г.

Комментатор, который, возможно был и составителем предисловия, произвел разбиение текста на четырнадцать разделов, восемь из которых — схемы, иллюстрирующие различные этапы практики «внутренней алхимии». Остальные шесть разделов — наставления по различным вопросам, связанным с практикой «внутренней алхимии»<sup>5</sup>. Основное внимание уделяется таким темам, как порядок передачи знания, связанного с практикой, и практики циркуляции *ци* по так называемому «малому небесному кругу» (т. е. по двум меридианам, проходящим по передней и задней стороне туловища, *жэнь май* и *ду май* соответственно)<sup>6</sup>.

При чтении текста с самого начала обращает на себя внимание его терминологический и фразеологический эклектизм. Помимо собственно даосских авторов, Лю Хуаян активно цитирует такие популярные и авторитетные буддийские тексты, как: «Сутра лотоса чудесного Закона» («Фа хуа цзин»), «Аватамсака-сутра» («Хуаянь цзин»), «Алтарная сутра шестого патриарха» («Лю цзун тань цзин»), «Шурангама-сутра» («Лэн янь цзин»), «Алмазная сутра» («Цзиньган цзин»), «Большая сутра сердца праджняпарамиты» («Мохэ божоболомидо синь цзин»), «Сутра собирания сокровищ»

<sup>4</sup> В пользу авторства Лю Хуаяна говорят предваряющие ремарки «Хуаян сказал» («Хуаян юэ»), хотя даосский наставник Чжао Бичень, перевод бесед которого на английский был сделан Лу Куань Юем, говорит, что этот текст был только отрецензирован Лю Хуаяном (См.: Лу Куань Юй. Даосская йога. Алхимия и бессмертие. Пер. с англ., предисл. Е. А. Торчинова. СПб., 1993. С. 245). В свою очередь «Всеобщая история религий Китая» (Чжун го цзун цзяо тун ши. Пекин, 2000. С. 902) указывает как автора самого Хуаяна, того же мнения придерживается Ева Вонг, издавшая английский перевод трактата (*Cultivating the energy of life. A translation of Hui-ming ching and its commentaries by Eva Wong. N.-Y., 1998*). Возможно, что первоначально название «Хуэй мин цзин» носила только графическая часть трактата.

<sup>5</sup> В разборе текста будут учитываться по преимуществу реплики самого Лю Хуаяна, а в некоторых случаях производиться отсылки к комментарию. Для удобства будут использоваться названия разделов трактата, данные комментатором.

<sup>6</sup> Подробное описание основных меридианов в даосской парафизиологии см.: Лу Куань Юй. Указ. соч. С. 67–69.

(«Баоцзи цзин»), «Сутра совершенного пробуждения» («Юаньцзюэ цзин»)<sup>7</sup>.

Эклектичным является и само название трактата. В нем сочетаются два термина, один из которых — *хуэй*, что значит «мудрость», «прозрение», являющийся переводом буддийского термина *праджня*. Второй термин (*мин*, «жизненность»), использованный в названии, даосского происхождения, и означает психофизическую составляющую человека, отличную от его рациональной составляющей, обозначаемой иероглифом *син*, обычно переводимым на русский язык как «природа»<sup>8</sup>. Таким образом, название трактата может быть переведено как «Текст-основа о прозревшей жизненности»<sup>9</sup>, или «Канон мудрости и жизненности».

Эклектичность трактата контрастирует с характером более ранних текстов. Если сравнить данный текст и, например, текст XVI в. «Син-мин гуй чжи», написанный в рамках той же традиции<sup>10</sup>, то можно сказать, что в «Хуэй мин цзине» единство смыслового содержания цитируемых фрагментов подается как само собой разумеющееся. В «Син-мин гуй чжи» можно отметить специфический герменевтический прием, обозначенный как «раскрытие тайного смысла», суть которого заключается в том, что те понятия и термины, которые используются буддистами или конфуцианцами, раскрывают свой подлинный смысл только в даосском

<sup>7</sup> Указанный перечень может служить для нас указанием того, какие тексты из буддийского наследия принимались во внимание в даосских традициях, восходящих к школе Цюань Чжэнь дао.

<sup>8</sup> Применяется только в отношении человеческой природы. Понимание *син* как рациональной составляющей характерно для школы Цюань Чжэнь дао. В других даосских школах она понималась как разновидность *ци*. Разбор понятий *син* и *мин* в их связи с практикой «внутренней алхимии» см.: *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины. Вст. ст., пер. с кит., комм. Е. А. Торчинова. СПб., 1994. С. 99. См. также: *Лу Куань Юй*. Указ. соч. С. 23–24. См. также статьи «Син» и «Мин» в словаре «Китайская философия». М., 1994.

<sup>9</sup> Данный вариант перевода иероглифа *цзин* используется, например, С. В. Филоновым как максимально приближенный к исходному значению знака—«основа для ткани». См.: *Филонов С. В.* Формирование даосского учения Линбао // Религиозный мир Китая. Альманах. М., 2003. С. 64–92.

<sup>10</sup> Имеется в виду так называемая «большая традиция», т. е. вся группа школ, восходящая к Ван Чуньяну и, еще далее, к Люй Дунбиню. Из наиболее известных можно указать Цюань чжэнь дао, основанную Ван Чуньяном, Цзинь дань дао, основанную Чжан Бодуанем и Лунмэнь, основанную учеником Ван Чуньяна Цю Чанчунем.

контексте<sup>11</sup>. В трактате Лю Хуаяна имеет место сплошное цитирование авторитетных текстов, причем их принадлежность к различным традициям никак не оговаривается. Иногда, впрочем, автор прибегает к отсылке к другой традиции, но только для того, чтобы подтвердить правильность положений, изложенных до этого. Например, после рассуждений о предварительных условиях обретения Пути, он говорит: «Слышали ли вы слова древних конфуцианцев об обретении Пути? Смешение Инь и Ян — начало перемен, дыхание Неба и Земли — в резком вращении»<sup>12</sup>.

В другом месте, в разделе, посвященном «пружине духа» (*шэнь цзи*), он говорит буквально следующее: «Буддийский путь природы и жизненности разъясняет [принцип] дракона и тигра<sup>13</sup>; [принцип] дракона и тигра разъясняет [принцип] движения и покоя; [принцип] движения и покоя разъясняет пружину духа»<sup>14</sup>. Т. е. постулируется единство внутреннего содержания двух учений, хотя, как это можно заметить, неявным образом предпочтение отдается даосизму.

Еще более ярко это проявляется во фрагменте, следующем сразу за уже процитированным пассажем: «Поэтому Будда говорил: “Если не познать природу и жизненность, то великое Дао не будет претворено”»<sup>15</sup>. Здесь уже прямо указывается на то, что буддизм учит тому же, что и даосизм, а значит суждения, содержащиеся в буддийских текстах, могут быть поняты в даосском смысле.

Приведенные примеры не позволяют сделать вывод о неопределенности основного смыслового содержания текста. Поскольку автор принадлежит к даосской линии преемственности, и сам текст рассчитан в первую очередь на людей, по крайней мере, знакомых с основной тематикой даосизма, можно с достаточным основанием утверждать именно даосское наполнение употребляемых в тексте терминов и фразеологизмов.

<sup>11</sup> См. напр.: Син-мин гуй чжи, стр 1а: «Только эта книга раскрывает Великий Путь и тайный смысл [учения] конфуцианцев (жу) и буддистов (ши)» (*ши шу ду гу да дао эр жу ши мяо и*).

<sup>12</sup> *Бу вэй дэ дао гу жу чжи ху хуан ху инь ян ши бянь хуа инь юнь тянь ди чжа хуэй сюань*. Хуэй мин цзин. Часть девятая. Собрание суждений (*Цзи шо хуэй мин цзин ди цзю*).

<sup>13</sup> Имеется в виду принцип динамического взаимодействия начал «инь» и «янь».

<sup>14</sup> *Фо дао син мин юй лун ху лун ху юй дун цзин дун цзин юй шэнь цзи*. Часть двенадцатая. Рассуждение о пружине духа (*Шэнь цзи лунь ди ши эр*).

<sup>15</sup> *Гу фо юэ бу ши син мин цзэ да дао у со чэн*.



В целом можно сказать, что для даосских авторов конца XVIII — начала XIX вв. широкое использование буддийской терминологии и фразеологии для описания даосской практики было достаточно обычным делом. При этом также обращает на себя внимание и тот факт, что текст не воспринимается как смешанный. Общая схематика излагаемого в тексте точно определена рамками поздней даосской традиции. По всем основным характеристикам рассмотренный текст является текстом — руководством по «внутренней алхимии». Основная направленность текста, несмотря на обильное использование буддийского терминологического и фразеологического материала, связана не с достижением пробуждения, а со свойственным даосизму стремлением к телесному бессмертию.

В связи с этим следует заметить, что большая часть терминов претерпела значительные изменения, практически перестав означать то, что они значили в рамках буддийской традиции. Впрочем, определенные правила использования терминологии и фразеологии буддийского происхождения все-таки сформулировать можно. Какие-то термины используются по аналогии, как, например, термины «колесо Закона» (*фа лунь*)<sup>16</sup> или «шесть периодов» (*лю ху*)<sup>17</sup>; какие-то, как, например, термины и фразы, связанные со световыми эффектами на заключительных стадиях внутренне-алхимического процесса, используются вместе и наряду с традиционно даосскими.

Наибольший интерес представляют термины и фразы, используемые для обозначения высших состояний сознания. Они практически все имеют буддийское происхождение. Здесь, как представляется, имеет место сознательное расширение словаря в связи с тем, что в ранний период развития даосизма терминология, связанная с трансформацией сознания, была разработана слабо.

<sup>16</sup> В поздней традиции «внутренней алхимии» данный термин означал движение *ци* по «небесному кругу», т. е. по двум основным меридианам человеческого тела.

<sup>17</sup> В буддийской традиции, судя по приводимой в тексте цитате из Бодхидхармы («Два периода собирают отрешенность, у четырех периодов есть чудесное действие (*мю юн*), шесть периодов изменяют энергию духа»), это термин, означающий этапы практики созерцания. В тексте Лю Хуаяна используется для обозначения трех подъемов и трех опусканий *ци* во время циркуляции.

## АРХАИКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСТОКИ ИНСТИТУТА ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ В КИТАЕ

В настоящее время общепринята точка зрения, что институт верховной власти впервые отчетливо прослеживается в Китае в XIV–XI вв. до н. э., т. е. во второй половине существования древнейшего местного государства — Шан-Инь (XVII–XI вв. до н. э.). Все известные на сегодняшний день археологические материалы свидетельствуют о том, что указанный период ознаменовался утверждением централизованного государства прото-имперского типа. оно обладало жесткой социальной иерархической структурой, на вершине которой находилось правящее семейство («клан царей», *ван цзу*). Определяющей особенностью иньского института верховной власти являлось совмещение государем функций политического, военного и духовного лидера страны. Однако по-прежнему остается актуальным вопрос, порожден ли данный институт социально-политическими процессами, происходившими исключительно в иньскую эпоху, или же он восходит к предшествовавшей исторической фазе — к эпохе неолита.

Следуя общепринятой вплоть до недавнего времени гипотезе моноцентрического (регион среднего течения Хуанхэ) происхождения китайской цивилизации, подавляющее большинство ученых при поиске истоков тех или иных явлений древнекитайской культуры обращали преимущественное внимание на неолитические общности, располагавшиеся в указанном месте и известные под общим названием Центральное Яншао. Однако все попытки выявить в них признаки зарождения процессов социально-политической дифференциации и возникновения каких-либо властных органов не увенчались успехом<sup>1</sup>.

Археологические открытия заключительной трети XX в. не только привели к значительному расширению хронологических и географических рамок неолитической эпохи в Китае, но и показали совершенно иной путь генезиса китайской цивилизации<sup>2</sup>. Выясни-

<sup>1</sup> Подробнее см.: Wang Ningsheng (tr. by D. N. Keightly). Yangshao Burial Customs and Social Organization: A Comment on the Theory of Yangshao Matrimonial Society and Its Methodology: Early China. 11–12 (1985–1987). P. 6–33.

<sup>2</sup> Об изменении научных трактовок эпохи китайского неолита на протяжении второй половины XX вв. подробнее см., например: Chang Kwang-chih. China on the

лось, что в пределах VIII–VII тыс. до н. э. на территории, почти совпадающей с территорией современного Китая, возникло несколько культурных очагов, которые на протяжении VI–IV тыс. до н. э. трансформировались в субстратные общности<sup>3</sup>.

Искомые процессы социально-политической дифференциации раньше всего были выявлены для восточной (современная провинция Шаньдун) общности Давэнькоу (4300–2200 до н. э.), которая подразделялась, судя по особенностям ее захоронений и составу погребальной утвари, на четыре отдельных сословных группы<sup>4</sup>. Но наиболее интенсивный характер эти процессы имели, как оказалось, в юго-восточных (северная часть Чжэцзян и юг Цзянсу) неолитических культурах, достигнув своего апогея в общности Лянчжу (3200–2200 гг. до н. э.).

К такому выводу привел, прежде всего, анализ нефритовых изделий<sup>5</sup>. Особое место среди них занимают предметы ритуального предназначения, каковыми признаются: диски-би — изделия в виде круга с круглым же отверстием посередине (диаметр — 10–16 см, толщина — 5–9 см); жезлы-гуй — таблички вытянутой прямоугольной формы (самый крупный образец — 30,5×7,2 см); амулеты-хуан — пластины полусферической формы; и кубки-цун — сосудовидные предметы, основу которых составляет полый цилиндрический корпус, дополненный четырьмя треугольными сегментами.

---

Eve of the Historical Period: The Cambridge History of Ancient China from the Origins of Civilization to 221 B. C. Ed. by M. Loewe and E. L. Shaughnessy. Cambridge, 1999. P. 55–57.

<sup>3</sup> Подробное описание важнейших неолитических очагов культур и общностей, сделанное на основании китайской и европейской научной литературы, дается мною в: *Кравцова М. Е.* История искусства Китая. СПб, 2004. С. 18–28.

<sup>4</sup> См., например: *Pearson R.* Chinese Neolithic Burial Patterns: Problems of Method and Interpretation // *Early China*, 13 (1988). P. 10–12.

<sup>5</sup> Описание лянчжуской общности и ее нефритовых изделий содержится во многих современных работах, посвященных как истории Китая, так и истории китайского искусства. Непосредственно об эпохе китайского неолита и китайского ювелирного дела см., например: *Sun Zhixin.* The Liangzhu Culture: Its Discovery and its Jades: *Early China*. 18 (1993). P. 1–40; *Rawson J.* Chinese Jade: From Neolithic to the Qing. London, 1995; *Yang Xiaoneng.* The Chinese Jade Culture: Mysteries of Ancient China. *New Discoveries from the Early Dynasties*. Ed. by *J. Rawson*. London, 1996; *Das Alte China. Menschen und Gotter im Reich der Mitte 5000 v. Chr. — 220 n. Chr.* München, 1995. S. 199–204; *Zeileis Fr. G.* Aus gewählte Chinesische Jade aus Sieben Jahrtausendeu Gallspach. Korneuburg, 1994. P. 47–57; *Инь Чжицян.* Чжунго гудай юйци (Древние нефритовые изделия Китая). Шанхай, 2000. С. 167–172. На русском языке см: *Кравцова М. Е.* Указ. соч. С. 83–88.

Проходя вдоль всей высоты корпуса, эти сегменты образуют вместе с ним фигуру, тяготеющую к параллелепипеду или кубу. Поэтому в разрезе цун выглядит как круг, вписанный в квадрат, т. е. представляют собой геометрическую комбинацию, которая впоследствии служила общепринятым в Китае символом единения Неба и Земли.

Перечисленные категории нефритовых изделий неоднократно упоминаются в древних (V–I вв. до н. э.) книгах, где они причисляются к двум наборам царских регалий, называемым «пять нефритов» (*у юй*) и «шесть нефритов» (*лю юй*). Там же говорится, что данные наборы были изобретены древними царями, имели космологическую символику и использовались при проведении главных государственных обрядовых акций. Так, диски и кубки мыслились воплощением соответственно Неба и Земли как сакральных существ и применялись при жертвоприношениях им.

С указанными выше изделиями в погребальном инвентаре Лянчжу обычно соседствуют модели (длиной от 16 см) и лезвия (до 90 см) боевых топоров, которые являются морфологическими аналогами бронзовых секир-юэ, бывших в иньскую эпоху основным боевым средством китайцев и главным атрибутом царской власти. По единодушному мнению исследователей, количество и состав нефритовых изделий в лянчжуских захоронениях свидетельствуют о четкой социальной дифференциации этой общности и о наличии в ней правящей элиты. А включение в погребальный инвентарь ритуальной утвари и оружия указывает на то, что члены этой элиты одновременно исполняли функции верховных жрецов и военных вождей<sup>6</sup>.

Большинство лянчжуских нефритовых изделий богато орнаментированы. Преобладают зооморфные, зооморфно-фантазийные и антропоморфно-фантазийные образы и мотивы, сводящиеся к двум основным сюжетам. В одном из них («beast motif», «чудовище») варьируются изображения головы фантастического звероподобного существа, с огромными круглыми глазами и свирепо оскаленной пастью. Во втором сюжете изображение «чудовища» дополнено фигурой как бы сидящего на нем верхом человека, увенчанного перьевым (словно у вождя индейцев) головным убором. О

---

<sup>6</sup> См., например: *Chang Kwang-chih.* Op. cit. P. 63–64; *Чжан Чжунтэй.* Лянчжу вэнхуа де няндай хэ ци совай шихуэй цзедуань (Основные этапы хронологии и общественно-политического развития культуры Лянчжу) // *Вэнь*, №5 (1995). С. 57–58.

таком типе головного убора тоже неоднократно упоминается в текстах, где он называется принадлежностью облачения легендарных правителей или обожествленных царских предков, обозначаемых как хуан. Эти сообщения подтверждаются этимологией соответствующего иероглифа, исходные графические формы которого передают фигуру человека, увенчанную перьевым головным убором<sup>7</sup>. Стилизованное изображение именно перьевого головного убора входит также, по мнению некоторых ученых, в древнейшие формы иероглифа ди («император»), вначале прилагавшегося к божественным персонажам (усопшим предкам)<sup>8</sup>. Сказанное позволяет интерпретировать вышеупомянутую орнаментальную композицию в качестве условного портрета правителя, возможно, в момент исполнения им некоего ритуального действия.

Высказывается также версия о происхождении формы данного перьевого головного убора от сельскохозяйственного орудия (типа мотыги), применявшегося на юго-востоке при посадке риса<sup>9</sup>. Следовательно, члены местной элиты могли быть связанными с культом земли и плодородия. В то же время, есть основания предполагать существование в Лянчжу и развитого солярного культа: дискиби, ставшие впоследствии символом неба, изначально, видимо, имели солярную семантику<sup>10</sup>. Культ земли и солярный культ, как известно, являлись неотъемлемой принадлежностью официальных религиозных представлений Шан-Инь.

Учитывая, что все важнейшие орнаментальные мотивы лянчжуских нефритов — «beast motifs», стилизованные изображения головного убора — угадываются в орнаментации (росписи и резной орнамент) керамики, относящейся еще к очаговой юго-восточной культуре (Хэмуду, 5000/4500–3400 гг. до н. э.)<sup>11</sup>, не исключено, что

<sup>7</sup> Ду Цзиньпэн. Шо «хуан» (Анализируя термин «хуан») // Вэнь, №7 (1994). С. 55–61.

<sup>8</sup> Hsu C. H. James (Hsu Chun-hsiung). An Epigraphic Interpretations of Historical Stages in Ancient Chinese History // International Conference on Shang Civilization. Abstracts of the Papers Presented and a Summary of the Discussion. Honolulu, 1982, 7–11 September. Early China. Suppl. 1 (1986). P. 49.

<sup>9</sup> Лю Бинь. Лянчжу вэньхуа дэ гуань чжуанши юй юньтянь ци (Коронноподобный орнамент и сельскохозяйственное орудие культуры Лянчжу) // Вэнь, №7 (1997). С. 20–27.

<sup>10</sup> Wu Hung. Monumentality in Early Chinese Art and Architecture. Stanford, 1995. P. 40.

<sup>11</sup> Wu Hung. Op. cit. P. 31–32; Ду Цзиньпэн. Указ. соч. С. 55.

процесс формирования института верховной власти начался в юго-восточных неолитических культурах в VI–V тыс. до н. э.

Выводы, сделанные на основании анализа нефритовых изделий, подтверждаются и дополняются археологическими материалами, относящимися к строительству. Во-первых, на территории несколько поселений находились специальные земляные платформы, длиной до 700, шириной до 450 и высотой в 5–8 м, на которых могли быть возведены целые архитектурные ансамбли<sup>12</sup>. Во-вторых, соотношение поселений с платформами и поселений без них указывает на то, что лянчжуская общность обладала зачатками административно-территориального устройства: ее земли распадались на отдельные владения, возглавляемые собственным правителем. В-третьих, было обнаружено поселение, выделяющееся по своей величине, а также по размеру и числу находящихся там земляных платформ, т. е. «столица» данной общности, что доказывает функционирование в ней единой властной структуры<sup>13</sup>.

Кроме «столичных центров» с «дворцовыми ансамблями» были обнаружены остатки культовых строений (алтарей) — пирамидальные насыпи с квадратным (прямоугольным) в плане основанием и составленные их трех разноцветных земляных слоев<sup>14</sup>. Самый большой из таких алтарей (45 м с востока на запад и 33 м с севера на юг), находился на территории кладбища, считающегося «царскими» (комплекс Яошань), где он совместно с захоронениями образовывал подобие продуманного архитектурного комплекса<sup>15</sup>. Практика возведения в Лянчжу культовых строений является еще одним свидетельством развитости в этой общности религиозных представлений. А их включение в композицию кладбища указывает на вероятность бытования в ней культа предков, что предвосхищает собой особенности официальных религиозных представлений Шан-Инь.

Социально-политический опыт Лянчжу был воспринят позднейшей неолитической культурой Луншань<sup>16</sup> (возникла в начале III

<sup>12</sup> Янь Вэньмин. Лянчжу суйби (Некоторые соображения по поводу Лянчжу) // Вэнь, №3 (1996). С. 28–35.

<sup>13</sup> Чжан Чжунпэй. Указ. соч. С. 57–58; Chang Kwang-chih. Op. cit. P. 61.

<sup>14</sup> Вэнь, №7 (1997). С. 6.

<sup>15</sup> Чжан Чжунпэй. Указ. соч. С. 47.

<sup>16</sup> О культурных связях Лянчжу с восточными общностями, начиная с Давэнькоу, также говорится во многих современных исследованиях, см., например: Хуан

тыс. до н. э. в Шаньдуне), с которой в настоящее время связывается процесс формирования единого китайского этнокультурного субстрата. Обнаруженные для этой общности поселения и городища однозначно свидетельствуют о том, что она также обладала определенной социально-политической организацией и четким административно-территориальным устройством: по принципу полисных образований, но с наличием столичного центра<sup>17</sup>.

Итак, есть все основания утверждать, что институт верховной власти начал складываться в Китае задолго до возникновения там собственно государственности и в рамках неолитических общностей, находившихся вне региона Хуанхэ.

*Н. Х. Орлова*

### **«БЛАЖЕННОСТЬ ВЕТРЕННОЙ ЖИЗНИ» В КИТАЙСКОЙ ЭРОТОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Для китайской традиции характерно связывать личное совершенствование, обретение гармонии, высшей духовной просветленности с сексуальностью. В отличие от христианской культуры, переживание любовной страсти, чувственного возбуждения означают не помрачение духа, а способность достичь одухотворенного сознания, «верховное постижение» полноты бытия.

В китайской эротологической традиции сексуальность является и средой, и способом обретения целостного отношения к миру. Она сочетает в себе три ключевых измерения: мораль — через пронзанность сердечностью сознания или сознательной сердечностью; «имманентное» откровение эстетики жизни с одновременным «трансцендентным» откровением бессмертия и святости; прагматичную пользу, которую приносит секс как разновидность телесной гигиены. В древнейших трактатах по сексуальной практике об «искусстве брачных покоев» разговор ведется как о «верховном Пути

*Сюаньцэй. Лянчжу вэньхуа фэньбу фаньвэй де таньтао (Изучение ареала культуры Лянчжу) // Вэнь, №2 (1998). С. 21–30.*

<sup>17</sup> Подробнее см.: *Чжан Сюэхай. Шилунь Шаньдун дицюй де Луншань вэньхуа чэн (Изучение городов культуры Луншань на территории провинции Шаньдун) // Вэнь, №12 (1996). С. 40–50.*

Поднебесной», который только и способен дать «верховное постижение».

Наделенная высшим космологическим смыслом, человеческая сексуальность воспринималась древними китайцами как нечто чистое, лишённое страха перед интимной близостью, чуждое как ханжескому отрицанию, так и вкусу к извращениям. Для традиционной китайской любовной литературы не характерен вкус к агрессивному импульсу сексуальности. Через сексуальные отношения происходил взаимный обмен и укрепление Ян посредством Инь и Инь посредством Ян, необходимым условием чего было соблюдение таких условий, как доброта, честность, вежливость, доверие и мудрость. Женщина в сексуальной игре рассматривалась как равноправный партнер, к потребностям и желаниям которого следовало относиться с уважением.

В эротологической традиции сам половой акт описывается как «любовное сражение», «любовная битва», в которой каждый из партнеров имеет свой интерес, в которой стерты границы между полами. В то же время необходимым условием являлось следование священным ритуалам ведения такой битвы, в которой смена поз и движения обязательно воспроизводили явления и ритмы окружающего мира.

Традиционно считалось, что интерес женщины в любовной игре — это получение настоящего наслаждения. Интерес же мужчины, его психологический контекст — это «придание мужскому эго опыта женственной глубины — той сумеречной, ускользающей, чутко внемлющей стихии, которая не ищет отождествления с собой и потому не пытается заявить о себе»<sup>1</sup>.

Отношение к женщине в китайской социальной традиции имеет несколько иные характеристики, отличается жесткостью и утилитарным подходом. Пожалуй, в этом смысле мы можем говорить о совпадении социальных традиций Востока и Запада, для которого также характерны уничижительное отношение к женщине.

В патриархальной китайской семье женщина была нужна только для ее рационального функционирования. Причем, согласно конфуцианским традициям, женщина считалась наделенной множественностью пороков, из-за которых ее следовало изолировать от мужчин. В то же время в кругах знати на моральный облик дочерей и жен

<sup>1</sup> *Малавин В. В. Китайская цивилизация. М., 2000. С. 360.*

обращалось внимание потому, что это определяло престиж семьи. Китайские государственные традиции базировались именно на семейном укладе, и в этом смысле поведение женщины в семье имело практически политическое значение.

Идеографическая этимология слова «семья» через сочетание знаков «крыша дома» и «свинья» отображает такие важнейшие признаки семьи, как родство, общность имущества, хозяйственная обособленность. Два основных принципа семейной жизни — преемственность по мужской линии и экономическая самостоятельность — играли ключевую роль в семейной организации, которая, с одной стороны, воспроизводила в своем укладе культ предков, а с другой стороны, стремилась всячески обособиться до размеров малой семьи, часто состоящей только из двух поколений: родителей и детей.

Тенденции сохранения единства воспроизводились в семейном укладе через отношение к невестке, которая часто изображалась как разрушительница семейного единства. Ключевую роль здесь играло и такое правило этикета, как демонстрация сдержанности и холодности в отношениях между молодыми супругами. Цель такого поведения заключалась в сглаживании противоречий между свекровью и невесткой, а также в подчеркивании большей близости мужа к своему роду, нежели к жене. Замужество для женщины означало полный разрыв с родной семьей, в то время как женитьба мужчины позволяла ему сохранять тесные родственные связи.

Однако это не придавало женщине высокую значимость как личности, а напротив, провоцировало на создание системы запретов и предписаний, нормировавших ее поведение. Уже с детства девочкам запрещалось играть с мальчиками, а девушки не имели права выбирать себе жениха. Китайская брачная традиция была сосредоточена на сохранении богатства внутри семьи, поэтому рождение девочки рассматривалось как предстоящая потеря. Попадая в дом мужа, невестка была зависима от отношения к ней свекрови, которой должна была безропотно повиноваться. Требования благонравного поведения предписывали женщине в случае смерти мужа сохранять целомудрие без права выйти повторно замуж. Правом на развод обладал лишь мужчина, который также мог приводить в дом наложниц, если жена не могла родить наследника.

Этикет предписывал женщине сохранять бесстрастное выражение лица и сдержанность в движениях. Классические представ-

ления о женской красоте также демонстрируют нам традицию игнорирования женского в женщине. И хотя идеал красоты менялся на протяжении истории, постоянным в нем сохранялась функция одежды, скрывающей не просто тело, но именно женское тело. В китайском искусстве нет обнаженной натуры ни в слове, ни в красках. Здесь ключевыми мотивами являются декорация тела с «опрокидыванием» его во вне-телесность и самоотчужденность. Бесстрастность лица должна была подчеркивать и маска-грим, которая буквально рисовалась с помощью пудры, румян, помады. Предписанной ей невыразительностью, мертвенной декоративностью женщина должна была играть роль «зеркального образа, мертвого следа мужской культивированности духа»<sup>2</sup>, символизируя собой таинство инобытия.

Примечательно, что в описании женской красоты в китайской, арабской и христианской традициях используются сходные приемы сравнения ее достоинств с явлениями природы, растительным и животным миром. И в Песне Песней Соломона, и в «Книге женских прелестей» Вэй Юя (XVII в.), и в «Ожерелье голубки» Ибн Хазма (ок. X в.) образ любимой несет в себе стихию чувственной гармонии и радости. Представленная в символах Природы, Космоса, она сама становится явлением Божественного мироздания, прикосновение к которому есть Путь в Поднебесную.

*О, ты прекрасна, возлюбленная моя, ты прекрасна! Глаза твои голубиные под кудрями твоими; волосы твои, как стадо коз, сходящих с горы Галаадской;*

*Зубы твои, как стадо выстриженных овец, выходящих из купальни, из которых у каждой пара ягнят, и бесплодной нет между ними;*

*Как лента алая губы твои, и уста твои любезны; как половинки гранатового яблока — ланиты твои под кудрями твоими;*

*Шея твоя, как столп Давидов, сооруженный для оружий, тысяча щитов висит на нем — все щиты сильных;*

*Два сосца твои, как двойня молодой серны, пасущиеся между лилиями<sup>3</sup>.*

Отметим, что голубь и связанная с ним символика лишь в позднем христианстве становится символом мира и кротости. У

<sup>2</sup> Малявин В. В. Указ. соч. С. 549.

<sup>3</sup> Книги Ветхого завета. 4 Песн. 1–5.

греков голубь был птицей богини Афродиты, и долгое время за ним сохранялось, приписанное ему изначально символическое значение сладострастия.

*Когда она идет и раскачивается, она — гибкий стебель нарцисса в саду.*

*И кажется, вечно живет она в сердце влюбленного, и там от бытия ее — волнение и беспокойство.*

*Ее походка, как походка голубки, — ни торопливости нет в ней, достойной упрека, ни дурной медлительности<sup>4</sup>.*

*Я томлюсь по солнцу, — когда закатывается оно. И место его заката — внутренность комнат.*

*Это солнце, изображенное во внешности девушки, члены которой — точно свернутый свиток.*

*Она из людей лишь потому, что одного с ними рода, а из джуннгов она лишь по образу.*

*Ее лик — жемчужина, и тело — нарцисс; дыхание ее — амбра, а вся она — из света<sup>5</sup>.*

В мусульманской традиции того времени заметны тенденции отхода от пренебрежительного отношения к женщине как объекту любви и поклонения. Любовь не подлежит порицанию религией, так как сердца людей в руках Аллаха. Относиться к ней следует со всей серьезностью, имея в виду возвышенность ее свойств и постижение ее истинной сущности через труд. Любовь не имеет иной причины, кроме желания, и вечна в силу своего бытия. Она изменяет врожденные свойства человека, его первоначальную природу. Она послана и благословлена Аллахом, что и определяет ее мистическую непостижимость. Вот основные мотивы, которые определяли серьезное отношение к любовным переживаниям в трактатах о любви, место женщины в любовной истории.

Китайская красавица *рождается из тончайших испарений Неба и Земли, из яшмовой росы, скапливающейся на бронзовом диске. Такая женщина подобна видению благословенной древности, которое открывается разве что во сне. Она — как сладкое пение лютни, способное растрогать даже бездушное железо; как полет дракона, пронзающего облака.* Она является в юном возрасте *гибкой ивой, благоухающим цветком или весенним дождем.* В пору цвете-

<sup>4</sup> Ибн Хазм. Ожерелье голубки. М., 1957. С. 101.

<sup>5</sup> Там же. С. 165.

ния она подобна *солнцу, сияющему в небесах, и луне, проливающей с высоты свой бледный свет; свежему цветку персика и пышному пиону<sup>6</sup>.*

Зависимое и уничижительное положение китайской женщины в социальных сферах сочеталось с поклонением Сокровенной Женщине (Сюань-нуй), Чистой (Избранной) Деве (Су-нуй) — даосским мифологическим персонажам, связанным с традицией «искусства внутренних покоев». Именно устами этих божеств зачастую излагаются соответствующие наставления в даосских сочинениях, их имена также включены в названия ряда текстов эротологического содержания. Имена данных персонажей указывают на тесную связь даосизма с эротологией, поскольку *сюань* — «Сокровенное» — одно из традиционных обозначений Дао-Пути как скрытой первоосновы мира, а «чистота»-су (дословно: «непорочная простота [шелка-сырца]») указывает на даосский идеал простоты и естественности. В данном случае возможен и намек на постельное белье как своеобразную аллгорию «искусства внутренних покоев»<sup>7</sup>.

Женская инаковость в китайской эротологической традиции имела различные преломления. Здесь имеет место реакция конфуцианских моралистов на разложение патриархальности городского быта с призывом к культуре женского целомудрия и мифом мужского превосходства, которое рассматривало женщину как объект мужского желания и символ мужского могущества. Здесь, кроме того, и даосские традиции принятия «женского начала в его «внутреннем» образе — еще до того, как женственность обретает общественное лицо, становится узнаваемой»<sup>8</sup>, когда целью совершенствования считается соприкосновение с Сокровенной Женщиной, как высшей реальностью. Здесь и обыкновенный здравый смысл, доброжелательность, которые не позволили ввести в китайские культурные традиции женоненавистничество. Напротив, произошло примирение столь радикально различных подходов к отношениям между полами через гармонию любви и сексуальности.

<sup>6</sup> Вэй Юн. Книга женских прелестей. Цит. по: *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. С. 546.

<sup>7</sup> *Торчинов Е. А.* Эротология Древнего Китая. Тексты по «искусству внутренних покоев» // Петербургское Востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993. Информация с сайта: <http://etor.hl.ru/>

<sup>8</sup> *Малявин В. В.* Указ. соч. С. 549.

Судьба китайской женщины, как и женщины в христианской культуре, реализовывалась в трех возможных для нее ипостасях: дочери, жены, матери. Но ключевым отличием является то, что в китайской традиции сексуальность женщины не выводилась в поле греха, а наполнялась сакральным смыслом, постижение которого было необходимым условием достижения внутренней гармонии.

*А. А. Романчук*

### ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДАОСИЗМА И ВНЕШНИЕ КУЛЬТУРНЫЕ ИМПУЛЬСЫ

«В современной синологии является в целом общепринятым считать даосизм порождением именно культуры Чу»<sup>1</sup>. В то же время есть «многие детали, указывающие на индоевропейское происхождение чусцев»<sup>2</sup>.

Кем же были эти индоевропейцы? Как и откуда они попали в Китай?

В рамках ответа на этот вопрос можно привлечь такой источник, как мифологию мяо-яо. Мяо-яо — потомки тех, кого китайские источники называли мань-и — «южные варвары»; жителей Чу тоже относили к мань-и<sup>3</sup>. Можно привести много свидетельств тесного родства предков мяо-яо и жителей Чу<sup>4</sup>. Есть аргументы и в пользу индоевропейского происхождения центрального божества мяо-яо — Паньху<sup>5</sup>. В китайской мифологии с Паньгу (Паньху) связан миф о сотворении мира. Почему же Паньгу, персонаж не-китайский, был избран в качестве творца мира?

На мой взгляд, причина это в том, что даосизм, вырастая из мифологий «южных варваров», возвысил и образ Паньгу.

Обращение к культу Паньху увязывает этногенез мань-и и этногенез предков корейцев. Так, «у корейцев существует ритуальное поедание собак... При этом собака обязательно должна быть уду-

шена. ... ритуальный характер поедания собак сближает корейцев не с китайцами, а с населением Юго-Восточной Азии ... главным образом Восточного Индокитая»<sup>6</sup>. В «Боучжи» приводится по поводу дун-и («восточных иноземцев», т. е. народов, принявших участие в этногенезе корейцев), этногенетический миф о «собаке Ху, которая родила яйцо...»<sup>7</sup>. А «сопоставление ... древнекорейских мифов о рождении героев из яйца с аналогичными ... у вьетов и мыонгов позволяет ... говорить о южном происхождении самого сюжета»<sup>8</sup>.

Р. Ф. Итс приводит также предание о Ба, одном из народов мань-и, представители которого носят своеобразную прическу. Прическа эта, — в виде пучка волос, собираемого на макушке, — имела ритуальный характер и была отличительным признаком как мань-и, так и их потомков<sup>9</sup>. Согласно мифам ицзу, она отражает память о «рогатом предке»<sup>10</sup>. На мой взгляд, именно прическа мань-и является источником даосской прически.

Важен здесь сюжет о Вэй Мане — уроженце Янь, который бежал к «восточным иноземцам». В источниках, сообщающих об этом, вместо дун-и — «восточные иноземцы», стоит мань-и<sup>11</sup>. В целом же принято понимать под мань-и именно «южных варваров»<sup>12</sup>. Поэтому, такое употребление достаточно странно. Ключ может быть найден в самом описании этого события: «человек по имени Ман, уроженец Янь, собрал единомышленников ... связали волосы в пучок на затылке, оделись в одежды мань-и и ушли на восток»<sup>13</sup>.

Как видим, облик тех, к кому ушел Ман, совпадает с обликом «южных варваров» в таких важнейших чертах, как специфическая ритуальная прическа<sup>14</sup>.

<sup>6</sup> Чеснов Я. В. Указ. соч. С. 162.

<sup>7</sup> Кюннер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. С. 221.

<sup>8</sup> Джарылгасинова Р. Ш. Этногенез и этническая история корейцев. М., 1979. С. 113.

<sup>9</sup> Итс Р. Ф. Золотые мечи и колодки невольников. М., 1976. С. 6–15.

<sup>10</sup> Итс Р. Ф. Этническая история... С. 138–139.

<sup>11</sup> Кюннер Н. В. Указ. соч. С. 332.

<sup>12</sup> Сыма Цянь. Указ. соч. С. 220.

<sup>13</sup> Джарылгасинова Р. Ш. Китай и Корея в V в. до н. э.—III в. н. э. // Китай и соседи в древности и средневековье. М., 1970. С. 95.

<sup>14</sup> Подробнее см.: [www.moldo.org](http://www.moldo.org)

<sup>1</sup> Кравцова М. Е. Поэзия древнего Китая. СПб., 1994. С. 68.

<sup>2</sup> Кравцова М. Е. Указ. соч. С. 224.

<sup>3</sup> Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 5. М., 1987. С. 184.

<sup>4</sup> Итс Р. Ф. Этническая история народов Юго-Восточной Азии. М., 1972. С. 151.

<sup>5</sup> Чеснов Я. В. Историческая этнография Индокитая. М., 1982. С. 162–168.

Теперь уместно перейти к тем чертам мифологии мяо-яо, которые ведут нас в другую сторону и позволяют говорить о проникновении индоевропейцев в Китай с территории Индии, а также — влиянии прото-дравидской цивилизации на формирование даосизма.

Начнем с ближневосточных параллелей в мифологии мяо-яо: «создание человека духом-горшечником, непорочное зачатие и строительство башни»<sup>15</sup>. Ближневосточные связи отмечаются и для населения Чу<sup>16</sup>.

Но, кроме Ближнего Востока, можно говорить и о другом источнике влияний. Так, полагают, в связи с проблемой происхождения цилиня, что истоки его — «...еще в протоиндийской культуре»<sup>17</sup>.

Цилинь заставляет нас опять вспомнить о прическе мань-и. Можно сказать, что рогатые божества лучше всего подтверждают тезис о дравидском влиянии на Южный Китай и его роли в формировании даосизма. Ведь «бычьеголовые существа вообще малохарактерны для китайской мифологии»<sup>18</sup>. Тогда как «верховный бог протоиндийцев изображался с буйволовыми рогами на голове»<sup>19</sup>.

Но и в Китае рогатых божеств было больше, чем это кажется на первый взгляд. Так, у Шэнь-нуна, — «голова быка»<sup>20</sup>. Следующий за ним Хуан-ди «имеет солнечный рог»<sup>21</sup>; Чжуан-сюй «носит на своей голове копье и щит» — речь идет о его изначально рогатом облике, позднее переосмысленном<sup>22</sup>. Намеки на рогатый облик есть и в описании Фу-си<sup>23</sup> и Гао-яо<sup>24</sup>.

Как видим, наиболее значимые персонажи китайской мифологии отражают в своем облике образ рогатого божества. Но очевидно, что рогатые черты их облика постепенно исчезают и забываются

<sup>15</sup> Чеснов Я. В. Указ. соч. С. 171.

<sup>16</sup> Кравцова М. Е. Указ. соч. С. 70; Сыма Цянь. Указ. соч. С. 285.

<sup>17</sup> Иванов В. В. Тохары // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1992. С. 15.

<sup>18</sup> Рифтин Б. Л. От мифа к роману. М., 1979. С. 86.

<sup>19</sup> Волчок Б. Я. Протоиндийские божества // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1972. Ч. II. С. 256.

<sup>20</sup> Рифтин Б. Л. Указ. соч. С. 86.

<sup>21</sup> Рифтин Б. Л. Указ. соч. С. 92.

<sup>22</sup> Рифтин Б. Л. Указ. соч. С. 109.

<sup>23</sup> Рифтин Б. Л. Указ. соч. С. 13–14.

<sup>24</sup> Рифтин Б. Л. Указ. соч. С. 169.

ся. Очевидна и то, что эта «рогатость» есть внешнее для китайской цивилизации влияние.

На мой взгляд, источник этого влияния — Индия. А «южные варвары» — посредники.

Затронем интересный персонаж мифологии Ба<sup>25</sup>. Это «существо с роговыми серьгами в ушах, попирающее правой ногой солнце и левой ногой — луну. В каждой руке он сжимает по змеевидному гаду». Это существо реконструируется как «предок Ту, исполняющий боевой танец»<sup>26</sup>. У современных туцзя Южного Китая существует аналог — танец Баюю, или «танец перевоплощения Ба».

Все, что мы знаем об этом «танцоре», позволяет указать определенные параллели ему именно в Индии.

Что касается солнца и луны, то это перекидывает мостик к дардам и Восточному Ирану. Здесь мы видим изображение мужского и женского божества с солнцем справа и луной слева от головы. А в Хотане уже Шиву изображали с солнцем и луной в руках<sup>27</sup>. У самих дардов есть божество Манди, которое сажает на правое плечо солнце, а на левое — луну<sup>28</sup>. И у тохаров существовал древний культ парных божеств — солнца и луны<sup>29</sup>.

В китайской мифологии мы тоже наблюдаем интересную картину: «на ... изображениях Фу-си и Нюй-ва держат в поднятых руках солнце и луну»<sup>30</sup>. Находки из Мавандуй — женское божество, слева от которого изображалось солнце, справа — серп луны<sup>31</sup>. Изображение другого женского божества, Сиванму, следует этому же канону<sup>32</sup>.

В связи с Фу-си и Нюй-ва Б. Л. Рифтин задает интересный вопрос: «почему изображения Фу-си и Нюй-ва в большинстве своем обнаружены на сычуаньских землях, где ранее обитали Ба и Шу?»<sup>33</sup>.

Он пытается объяснить это консервацией на периферии тех явлений, которые в центре изживаются. Но, скорее, причиной являет-

<sup>25</sup> Итс Р. Ф. Этническая история... С. 171.

<sup>26</sup> Итс Р. Ф. Золотые мечи... С. 50.

<sup>27</sup> Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 179.

<sup>28</sup> Йеттмар К. Указ. соч. С. 84.

<sup>29</sup> Иванов В. В. Указ. соч. С. 21.

<sup>30</sup> Рифтин Б. Л. Указ. соч. С. 42.

<sup>31</sup> Рифтин Б. Л. Указ. соч. С. 76.

<sup>32</sup> Рифтин Б. Л. Указ. соч. С. 78.

<sup>33</sup> Рифтин Б. Л. Указ. соч. С. 29.



ся изначальная связь Фу-си и Нюй-ва с этим регионом (и «южными варварами»). Кстати, такая идея уже была высказана<sup>34</sup>.

Следует упомянуть об анализе, проделанном Вэнь И-до. Он возводит Фу-си — Нюй-ва к культуре тыквы-горлянки<sup>35</sup>. Миф о тыкве-горлянке — центральный в мифологии мон-кхмерских народов. Именно от них этот миф был заимствован соседями, и именно через мяо-яо он попадает и в Китай<sup>36</sup>.

Все это позволяет видеть в «южных варварах» изначальных носителей мифологемы Фу-Си — Нюй-ва. А такой элемент, как солнце и луна по бокам, считать принесенным с запада — с территории Индии и восточного Ирана.

Остановлюсь и на том, что «Паньгу иногда рисовали с солнцем в одной руке и луной в другой»<sup>37</sup>. В объяснение приводится легенда: Паньгу, когда творил вселенную, «неверно расположил солнце и луну».

Информация очень любопытная. На китайских изображениях солнце помещается слева, а луна — справа. В Иране и у дардов картина обратная — луна находится слева. Поэтому, возможно, что «путаница Пань-гу» связана как раз со сменой положения солнца и луны при ассимиляции мифа китайской мифологией.

Продолжая анализ «танцора Ба», остановимся на змеях, которых он сжимает в руках. Связь змей и культа Шивы известна. Более близкую параллель мотиву мы видим в Средиземноморье, на Крите и Кипре<sup>38</sup>. В самом же Китае этот сюжет встречается и в связи с образом Яо<sup>39</sup>.

Также М. Е. Кравцова обнаружила параллели «Чусским строфам» в древнетамильской ритуально-поэтической культуре<sup>40</sup>.

Весьма важен и реконструируемый культ чусской Великой Богини, как источник концепции даосизма<sup>41</sup>. Можно сопоставить «женственное» в даосизме и представления дравидов о женской энергии — анангу. Добавлю, что Сиванму, как одна из персонифи-

<sup>34</sup> Мифы народов мира. М., 1992. Т. 1. С. 653.

<sup>35</sup> *Рифтин Б. Л.* Указ. соч. С. 10–19.

<sup>36</sup> Мифы... Т. 1. С. 175.

<sup>37</sup> Мифы... Т. 2. С. 282.

<sup>38</sup> Мифы... Т. 1. С. 469.

<sup>39</sup> *Рифтин Б. Л.* Указ. соч. С. 141.

<sup>40</sup> *Кравцова М. Е.* Указ. соч. С. 334.

<sup>41</sup> *Торчинов Е. А.* Даосское учение о «женственном» // Народы Азии и Африки, №6 (1982).

каций Великой Богини, размещалась, согласно ряду китайских источников, именно в Индии<sup>42</sup>. И вряд ли эта ассоциация случайна. Ведь китайские авторы, помещавшие Сиванму в Индии, знали страны, расположенные еще западнее.

Все вышеизложенное позволяет говорить об участии в формировании Чу и мань-и — прото-дравидских элементов. Видимо, в этом значительную роль играли индоевропейские народы, проникшие в Китай с территории Индии. Скорее всего, эти народы принесли с собой и пласт представлений, восходящий к прото-дравидской культуре.

Разумеется, можно предположить, что эти влияния попали в Южный Китай с индоевропейцами, пришедшими с севера. Например, с тохарами, контакты которых с дравидами озадачивают лингвистов<sup>43</sup>. И все же, на мой взгляд, переселение происходило по тому самому прямому пути, который соединял Ба, Шу и Индию<sup>44</sup>. В пользу этого — и присутствие в языке тохаров заимствований из аустроазиатских языков, которые могли осуществиться только при прямых контактах<sup>45</sup>.

Вероятно, на этом пути и переплелись индоевропейские и дравидские, а также мон-кхмерские мифологемы. И затем этот импульс достигает территорий, на которых происходило формирование корейского царства Когурё.

*В. А. Рубель*

## ТИПОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ДРЕВНЕГО КИТАЯ КАК ПРОДУКТ ЧЖОУСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ: ПОЛИТИКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ

Власти свойственно желание бороться за свою незыблемость и расценивать любые попытки своего устранения как тягчайшее государственное преступление. Тем более подобная практика присутствует властным системам традиционного Востока, где наличие ста-

<sup>42</sup> *Кюннер Н. В.* Указ. соч. С. 109–110.

<sup>43</sup> *Иванов В. В.* Указ. соч. С. 8.

<sup>44</sup> *Кюннер Н. В.* Указ. соч. С. 112.

<sup>45</sup> *Иванов В. В.* Указ. соч. С. 16.

бильной централизованной командно-административной системы государственного управления обществом диктовалось не только соображениями морально-психологического и социального спокойствия, но и жесткими потребностями хозяйственного механизма, базирующегося на разветвленной ирригационной системе. Без жесткой управленческой вертикали власти сложная инфраструктура связанных в единую сеть каналов, дамб и шлюзов не могла нормально функционировать. В Китае традиционная экономика тоже базировалась на централизованной ирригационной системе. Ее логичным следствием стала централизованная управленческая пирамида власти, которую поддерживала сакрализация правителя, а наказания за крамольные высказывания и тем более за антигосударственные действия против власти отличались показательной жестокостью. В то же время существовала доктрина «Мандата Неба» («Небесной Воли» — *Тянь Мин*), которая признавала законную возможность смены существующей власти новым режимом.

Устоявшаяся власть всегда выступает за сословную (или хотя бы квазисословную) замкнутость господствующей прослойки общества. Новичков, «выскочек из толщи народной» во властные эшелоны пускать не любят, стараясь отгородиться от них институтами сословной дифференциации, наследственного дворянства и рыцарства, кастово-варнового изоляционизма и т. п. А в традиционном Китае провозглашалась и подтверждалась периодическими историческими прецедентами показательная социальная мобильность правящего бюрократически-управленческого слоя. Как учил один из основателей классической китайской политико-философской традиции Мо-ди: «Чиновники не обладают постоянной знатностью; народ не должен постоянно пребывать в низком положении» («Мо-цзы», гл. 2).

Есть еще одна проблема. Откуда произрастают корни столь присущей Древнему Китаю разноплановой типологии традиционных религиозно-философских воззрений? В научной литературе господствует вполне аргументированная точка зрения, что плюрализм философских школ периода Борющихся царств являлся прямым следствием административно-территориальной раздробленности страны. А то, что из всего их многообразия выжили конфуцианство и даосизм, объясняют просто: конфуцианская идеология обслуживала потребности так необходимого традиционному Китаю централизованного государства, а даосизм, с его усиленным внима-

нием к вопросам развития природных стихий, сохранял актуальность ввиду периодически обострявшихся экологических проблем в почти постоянно перенаселенном Китае. Однако даосизм отличался неприятием государственной службы и показательным скептицизмом к возможностям государственного регулирования социальных процессов. При чем тут экологическая доминанта к государственному нигилизму? С другой стороны, даосизм не признавал доктрину «Мандата Неба», хотя, исходя из логики неприятия жесткого государственного управления обществом, должен был поддерживать идею, могущую поставить под сомнение легитимность существующей системы власти. Возможно, типология упомянутых идеологических доктрин имеет более глубокие корни, чем принято считать.

Фундаментальные основы традиционной китайской цивилизации сложились в результате своеобразного симбиоза двух этнокультурных блоков — завоеванных потомков ранней Шан-Иньской цивилизации и завоевателей чжоусцев, которые добились политического господства над долиной Хуанхэ в результате победы над шанской династией в 1127 г. до н. э. Победив на поле боя, чжоусцы обрели власть над населением, которое уже было приучено шанскими властителями жить под контролем разветвленной и действенной администрации. Особенности природно-географических условий завоеванной ими страны, и как следствие — наличие сложных ирригационных систем (без которых норовистая Хуанхэ быстро выходила из-под контроля и, сметая поля и людей наводнениями, оставляла выживших умирать с голоду) — тоже не позволяли оставлять означенные территории без крепкого централизованного управления. Собственных кадров квалифицированных управленцев Чжоу не имели, а управлять сложными централизованными ирригационными комплексами без специалистов невозможно. Возникла необходимость инкорпорации в систему чжоуских властных структур администраторов-профессионалов из числа государственных служащих предыдущего шан-иньского режима, что поставило перед последними непростую проблему выбора: идти или не идти на сотрудничество с завоевателями, к которым иньцы не без оснований относились как к «полуварварам». Ситуация осложнялась тем, что власть предыдущей шанской династии опиралась в том числе и на сакральный механизм обожествления правителя как способ легитимизации его прав на царствование. С другой стороны,

высшее божество эпохи Шан-Инь именовалось *Шанди* — «верховный император», что тоже опосредованно играло свою роль в освящении всеобъемлющей власти правителя. Завоеватели-чжоусцы (будучи в глазах большинства бывших иньских подданных «варварами»-иноземцами) никаких легитимных и тем более религиозных прав на власть не имели, а господствовать на завоеванных территориях только насилем стратегически бесперспективно. Возникла необходимость в создании новой религиозно-идеологической доктрины государственно-политического устройства.

Выходом из политико-религиозной коллизии стала концепция «Мандата Неба», по которой Небо вручает мандат на правление добродетельному правителю и отбирает его у недобродетельного. Этим оправдывалась узурпация власти в стране чжоусцами. А выдающийся конфуцианский мыслитель Мэн-цзы утверждал: «Я слышал, что убили тирана (последнего шанского царя Цзы) Чжоу, но не слышал, чтобы это называли убийством правителя» («Мэн-цзы», гл. 2). Не менее категорично высказывался Мо-ди: «Приведенное в беспорядок сяским правителем Цзе, было исправлено иньским правителем Чэн-таном; приведенное в беспорядок иньским правителем Чжоу, было исправлено чжоуским У-ваном. Тогда в мире не происходило перемен, народ не менял своих обычаев, поэтому смена беспорядка порядком объясняется усилиями Чэн-тана и У-вана» («Мо-цзы», гл. 9). Данная доктрина поясняла сущность, естественность и божественную «предопределенность» чжоуской победы и стала с тех пор фундаментальной для всей политико-религиозно-философской культуры традиционного Китая. Однако вернемся к проблеме выбора, которая встала перед чиновничьими кадрами разгромленной чжоусцами шан-иньской государственной машины: становиться или не становиться коллаборационистами? Думается, именно из этого комплекса коллизий произрастают корни первого типологического расслоения китайской интеллектуально-бюрократической элиты, а, следовательно, — религиозно-философских теорий и школ, которые продуцировал данный слой общества.

Приняв официальную трактовку смены династии как следствие справедливой передачи «Мандата Неба», часть представителей социально-влиятельных слоев шан-иньского населения пошла на компромисс с победившими чжоусцами. В этой среде формировались прообразы социально-этических доктрин, ориентированных на

гармонически справедливое разрешение всех объективно возникающих проблем во взаимодействии государства в лице его правителя и представителей последнего на местах с одной стороны, прослойки административных служащих среднего звена с другой и простого народа с третьей, что усугублялось двойственным положением самого чиновничества, которое пребывало на государственной службе у чужеземных завоевателей, однако ощущало этническое родство с массами простолюдинов собственной страны. Поэтому даже использовать подданных-простолюдинов такие чиновники советовали царям экономно, «словно совершаешь важное жертвоприношение» («Лунь юй», гл. 15). Из такой этно-политической конфигурации выросли концепции о возможности и необходимости построения общественной системы, в рамках которой господствовала бы гармония между управляющими и управляемыми, где каждый соответственно своим способностям (а не происхождению!) сознательно исполнял бы доверенные ему функции. С особой силой данная тенденция начала проявляться с распадом общеитайского военно-иерархического государства Раннего Чжоу, когда в рамках компактных царств разночинные по происхождению профессиональные чиновники стали вытеснять из властных структур родовую аристократию собственно чжоуского происхождения. Этим была заложена основа присущей традиционному Китаю социально-политической системы с ярко выраженной общественно-бюрократической сутью при второстепенности наследственных сословных отличий между людьми и относительно высокой социальной мобильностью. Религиозно-философским обслуживанием такой общественной системы занимались несколько идеологических доктрин, доминирующим среди которых стало, в конце концов, конфуцианство («школа служилых людей» — *жу-цзя*). Не удивительно, что с момента появления конфуцианство подчеркивало легитимную преемственность династии Чжоу по отношению к династиям-предшественницам: «Династия Инь следовала правилам поведения династии Ся; династия Чжоу следовала правилам поведения династии Инь» («Лунь юй», гл. 2). «Установления династии Чжоу основываются на установлениях двух (предыдущих) династий. О, как они богаты и совершенны! Я следую за Чжоу» («Лунь юй», гл. 3).

Однако, видимо, не все шанские чиновники пошли на службу к завоевателям. Для идеологических воззрений этого крыла китай-

ских интеллектуалов стало характерным ироническое, даже неприкрыто негативное отношение к государственной службе с ее мнимыми «порядком» и «дисциплиной», показательное неверие в возможность построения «справедливого общества». Ибо, как поучал основополагающий даосский трактат «Дао дэ-цзин»: «Небесное Дао отнимает имеющиеся излишки и восполняет ими испытывающих недостаток; не так поступает человеческое Дао, оно отнимает у испытывающих недостаток и подносит отнятое имеющим излишки» («Дао-дэ цзин», §77). Их идеалом стал образ схимника-отшельника, который живет в гармонии с природой и, минимально в нее вторгаясь, овладевает ее потаенными силами. Характерным для них стало обращение для иллюстрации понимания «истинной мудрости» своих теоретических положений за примерами из обычной жизни, показательный интерес к проблемам морально-психологического и физического здоровья конкретного простого человека. В этой социальной среде, которая пыталась так выразить пассивную оппозицию государственной бюрократии «коллорационизма» и ориентировалась в своих воззрениях на идеализацию патриархальных традиций древности в их эмпирически мнимых формах, формировались доктрины, оформившиеся впоследствии в систему даосизма.

Политико-исторические последствия чжоуского завоевания коренным образом отразились на формировании двух основных направлений религиозно-философской мысли традиционного Китая, типология которых жестко коррелирует с отношением разных групп шан-иньского чиновничества к факту утверждения в долине р. Хуанхэ власти пришельцев-чжоусцев.

О. Д. Шебло

#### ОФОРМЛЕНИЕ КОНЦЕПТА «ГОСУДАРСТВО-НАЦИЯ» В РАМКАХ НЕОСИНТОИЗМА XVII–XVIII ВВ.

Островная цивилизация Японии родилась как синтез восточной континентальной философии и собственно традиционной религии *синто*. В соответствии с последним окружающий мир (в том числе и социальный) представлял как некогда раз и навсегда созданная гармоничная данность, вполне определенная система, не предпола-

гающая какого-то преобразующего вмешательства. Возможно, это отсутствие теоретической необходимости в усовершенствовании и позволило синто сохраниться в том «наплыве» континентальной религиозной и философской мысли, который пережила Япония в VI–VII вв.

Нужно учитывать и то, что в средневековой Японии учение Конфуция, буддизм, равно как и иероглифическая письменность были доступны только сравнительно немногочисленной верхней прослойке общества. Жизнь же каждой деревенской общины по-прежнему была организована вокруг синтоистских святилищ. При этом до XVII в. нельзя говорить о синто как религии единой *нации*. В первую очередь японец идентифицировал себя со своей семейно-общинной и только потом — с Японией как страной. Практика почитания местных божеств очень долгое время не позволяла оформить единую философскую систему синтоизма. Однако в XVII в. необходимость в этом стала ощущаться сильнее, чем когда-либо прежде, ведь предшествовавшее столетие стало временем открытия Японии европейцами. В числе прочего испанцами и португальцами была активно развернута и миссионерская деятельность. Поэтому страх утраты нацией культурного своеобразия заставил сёгунат Токугава закрыть страну в 1630 г.

При этом закрытие страны для европейцев сопровождалось ростом интереса к китайской философской и религиозной культуре. В частности, некоторые ученые (например, Ода Сораи) обратились к изучению текстов Конфуция и его учеников. Получалось, что китайское наследие подменило собственно японское, и это вызвало возмущение образованной жреческой верхушки. Все настойчивее стали заявлять они о необходимости изучения древности и новом открытии традиционной религии. О начале движения неосинтоизма можно говорить с того момента, как жрец храма Инари г. Киото Када Адзумамаро (1669–1736) отправил дому Токугава официальное прошение о содействии в деле изучения классических японских текстов. Сёгун Ёсимунэ откликнулся на эту идею и тем самым было положено начало школе «национального изучения».

Но если Када Адзумамаро в большей степени посвятил себя исследованию древних поэтических текстов, то его младший современник Камо Мабути прежде всего обратился к критике конфуцианства и так попытался вывести понятие нации и обосновать факт уникальности японской нации. Камо Мабути написал свой

главный трактат «Изучение идеи нации» в 1765 г. Книга начиналась экспрессивным заявлением о том, что «учение Конфуция есть не более чем человеческое изобретение, сводящее дух Небес и земли к чему-то тривиальному». Доверие разуму, пишет он, стало причиной множества ошибок в человеческой истории. Пожелание Конфуция добра как меры вещей на деле привело к «невоздержанности во зле»<sup>1</sup>. Для подтверждения он приводит примеры смены династий, которые всегда сопровождалась кровавыми событиями. Камо Мабути также упрекает китайцев в непоследовательности. Хотя китайцы называют все прочие народы дикарями, они признают их вождей ставленниками Неба в том случае, если те в результате переворота становятся императорами. Этот отказ от принципов ради низменного желания самосохранения любым способом обнаруживает всю духовную низость китайского народа, пишет Камо. Желание личного блага даже в виде сохранения собственной жизни уже говорит об обществе как собрании индивидуальностей.

Он продолжает эту же мысль и в своей критике иероглифической письменности. «В китайском языке насчитывается более 38 тысяч знаков. Каждое растение имеет свой иероглиф, который обозначает только его. Но ведь даже если полностью посвятить себя такой задаче, то все равно будет невозможно освоить этот язык в совершенстве»<sup>2</sup>. Китайская нация, таким образом, даже в языке отражает свою тягу к частному, индивидуальному. А на заре веков зло поселилось в людях именно из-за того, что человеческие характеры становились все более различными и сложными. В древности «сердца людей были чисты, а потому — едины, и не было нужды в каком-либо теоретизировании», пишет он<sup>3</sup>. Осознание единства сердец, как он предлагает, должно стать конституирующим началом японской нации.

Уже вскоре после того, как конфуцианство было привезено в Японию, стало понятно, что, предписывая неумеренно почитать правителя и требуя от народа почти рабского сознания, оно тем самым бесконечно отдаляет суверена от его подданных и дает потому «лазейку злу», что порождает необходимость посредничества меж-

ду тем и другими. На деле император превратился в «изгнанника от собственного народа». Китайская философия, с одной стороны, дала Японии целую армию чиновников и, с другой, основала в духе пагубного индивидуализма права местных землевладельцев. Все это способствовало отдалению императора от народа. Кстати, впоследствии эти идеи Камо Мабути в эпоху реставрации Мэйдзи были использованы как идейное обоснование реформы *хансэкихокан*, т. е. возвращения земли и народу императору и легли в основу государственной идеологии эпохи Тайсё — *кокутай*, в которой государство понимается как единое тело, живой организм.

Особенно пагубное воздействие, по мнению Камо, оказывает конфуцианство на характер людей, делая их коварными, поощряя тягу к индивидуальному. Сам Китай — это «страна испорченных в корне людей». Принципиально отлична от него Япония, где у людей честные, чистые сердца. Для управления ею не нужны какие-либо законы, помимо того, которым она и так руководствуется издревле — законом, сообразным воле Неба и Земли. «Как дороги возникают естественно, если люди живут в лесах или полях, также и Путь века богов спонтанно сложился в Японии. Он естественен и потому призван к процветанию страны». Кстати сказать, эта *природосообразность* японской нации неоднократно подчеркивалась Камо Мабути. «Одно из заблуждений китайской философии — это постулат о принципиальном различии человека и прочих тварей и вытекающее из него постоянное самовозвеличивание человека и принижение других созданий»<sup>4</sup>. Получалось, что нацию нужно понимать как органичное продолжение природного мира, и это в корне пресекает любой преобразующий активизм человеческого разума. При этом, будучи потомками богов, японцы несут в себе божественную сущность, отличающую их от всех прочих народов. И поэтому-то *японская нация*, определяемая как единое мифическое тело, *есть государство*, чьи границы в рамках Японских островов раз и навсегда определены свыше созидующим духом божественной пары Идзанами и Идзанаги (в соответствии с синтоистским представлением о появлении мира).

Камо Мабути таким образом закладывает мифологическую традицию для всего последующего официального государствоведения. Вслед за ним принцип неотделимости японского государства-

<sup>1</sup> Reader I., Andreasen E., Stefansen F. Japanese Religions: Past & Present. Sandgate, Kent, 1999.

<sup>2</sup> Sources of Japanese Tradition. Ed. by Th. de Bary, R. Tsunoda, D. Keene. New York, 1958. Vol. 2. P. 10.

<sup>3</sup> Op. cit. P. 13.

<sup>4</sup> Op. cit. P. 14.

нации от синтоистского мировоззрения и мифологии доказывал и Мотоори Норинага. В своем небольшом трактате «Факт зла» он также обращается к критике конфуцианской государствоведческой традиции. В частности, он указывает на то, что теория «мандата неба» в свое время оправдывала захват власти династией Тан и поэтому как ситуативный конструкт не имеет права претендовать на универсальность. В работе «Путь стрелы» он высмеивает Итикава Тацумаро, пытавшегося с позиций неоконфуцианства обосновать всеобщность принципов государственного правления. Мотоори говорит об особом предназначении Японии: ведь в знак благоволения богов солнце для всего мира встает именно со стороны Японских островов. В отличие от Камо Мабути, уделявшего больше внимания на определение нации как духовной общности (ведь японцы как потомки богов несут в себе божественную искру знания Истины), Н. Мотоори всячески подчеркивает еще и кровную связь всех японцев. То, что монгольские завоевания XII–XIII вв. миновали страну, позволило сохранить этническую гомогенность нации, пишет он.

Ученик Н. Мотоори Хирата Ацутанэ первым стал последовательно обосновывать превосходство синто среди прочих религий и областей знания. Он защищал синто уже не только от китайской философской мысли, но и европейской. Так же как и его предшественники из школы «национального изучения», он начинает свое определение нации и национального с критики китайской традиции. В своем «Возмущенном обзоре книг Поднебесной» он в негодновании опровергает конфуцианца Дадзай Дзюна, писавшего, что первоначально Япония не имела собственного Пути. В древнем японском языке отсутствовали слова для обозначения гуманности, справедливости, сыновей почтительности, отеческой любви. Следовательно, заключал Дадзай Дзюн, в жизни народа не встречалось таких явлений. Хирата Ацутанэ, напротив, утверждает, что все эти добродетели были неотъемлемой частью характера японцев и обнаруживали себя ежедневно и ежечасно, и поэтому не было необходимости как-то особо выделять их и тем более делать предметом досужего рассуждения. Китай же, пишет он далее, как раз испокон веку и давал пример самого неблагоприятного человеческого поведения. Безусловное достоинство Японии среди прочих наций заключается именно в том, что у нее не было иного Пути, кроме Пути богов. Т. е. Хирата Ацутанэ, признавая за японцами особые нравственные качества, фактически определяет нацию как моральное ли-

цо, обладающее потому свойством неделимости (что вполне может быть соотнесено с европейской кантианской традицией). При этом происхождение этих особых нравственных качеств, конечно же, мифологическое. Вера в японскую нацию, в ее существование и особый Путь становится, таким образом, сродни религиозной вере.

Как мы видим, появление школы «национального изучения» в XVII в., обусловленное ситуацией поиска культурной идентичности, дало начало разработке концепта «нация» и традиции определения японской нации сквозь призму синтоистской мифологии и религиозного сознания. Поборники возрождения древнего пути, Кадо Адзумамамаро, Камо Мабути, Мотоори Норинага, Хирата Ацутанэ, принципиально противопоставляя китайскую и японскую нацию, были склонны представлять последнюю как некое нуминозное существо, своего рода индивида. При этом всячески подчеркивался факт кровного родства японцев. Важно также то, что нация как бы «интериоризировалась»: потомки богов жили в стране богов. Все физическое призвано было раствориться в идеально-материальном единстве мифа. Значимо в конструкте «японская нация» и положение о всестороннем превосходстве: начиная с моральных качеств и заканчивая знанием единственного Пути, сообразного Небу и земле. Из осознания этого превосходства и должна была родиться единая японская нация (впоследствии во время реставрации Мэйдзи это развилось в культ государственного синто). Заложенная же в XVII в. мифологическая традиция до сих пор определяет национальное самосознание японцев.

М. В. Воробьева

## ЖЕНСКИЙ ТИП САКРАЛЬНОСТИ В НОВЫХ ИНДИЙСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЯХ

В настоящей работе мы рассмотрим женский тип сакральности в новых индийских религиозных движениях, среди которых основное внимание уделим лишь двум — Международному Обществу Сознания Кришны и движению Ошо Раджниша. Наш выбор пал на указанные движения по причине диаметральной противоположности, но в то же время — парадоксального сходства их взглядов на женскую природу.

### 1. Истоки

Существует мнение, что в Индии до прихода ариев (ок. 1500 г. до н. э.) женщина в социальной жизни обладала правами, равными тем, что имели мужчины. Позже ее положение стало все более зависимым от мужчины, что привело впоследствии к ее «дискриминации»<sup>1</sup>. Мы можем по-разному относиться к подобной точке зрения, однако она имеет право на существование. Возможно, в отдельных случаях женщины могли почитаться наравне с женскими божествами, отказываться от забот по хозяйству и быть «повелительницами» мужчин. Однако, это лишь наши предположения — в действительности мы практически не имеем сведений о социальных обязанностях женщины в Индии в до-арийский период. Почему же в наше время имеют место идеалистические представления о «равноправии» женщин?

Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, дает Джоан Бамбергер в работе «Миф о патриархате: почему власть в примитивных обществах принадлежит мужчинам». И хотя Бамбергер анализирует мифы

южноамериканских племен, основная идея ее работы может быть спроецирована на все древние культуры в целом: «Мифы о власти женщин, существующие во многих вариантах, следует рассматривать как воспроизведение последовательных стадий в реальной жизни мужчин»<sup>2</sup>. Это опровергает теорию И. Я. Бахофена: «Материнское право относится к более ранней ступени развития, чем система патриархата, и лишь с победоносным наступлением последней ее полное и ничем не стесненное процветание сменяется упадком»<sup>3</sup>.

Говоря об истоках проблемы, мы также не можем игнорировать культ женских божеств, который во многом формировал отношение к женщине в целом. Деви, Дурга, Кали, Аннапурна, Сарасвати, Лакшми, Парвати... Почитание каждой из перечисленных богинь, безусловно, задавало модель поведения в современном индийском обществе. И наша задача состоит в том, чтобы обратиться к новым индийским религиозным движениям с целью определить статус и положение женщины в их учениях.

### 2. «Женщине нужно смириться...»

Международное Общество Сознания Кришны (сокр. МОСК, англ. ISKCON; Общество Сознания Кришны) — организация, зарегистрированная в 1966 г. в Нью-Йорке. В основе учения лежит *неоиндуизм*, однако своими корнями движение уходит в древние индийские традиции. Основателем движения считается А. Ч. Бхактиведанта Шрила Прабхупада (1896–1977), принесший учение почитания индийского бога Кришны на Запад в 1965 г., автор многих переводов священных текстов индуизма с санскрита на английский язык, комментариев к ним и отдельных трактатов.

Центральное место в традиции занимает «бхакти» — путь преданного служения Богу. Именно поэтому все «преданные» получают новое духовное имя, оканчивающиеся словом *дас* (слуга) или *даси* (служанка).

Каким видится служение даси самим «преданным»? Представители учения говорят, что, согласно ведической традиции, главный долг женщины состоит в том, чтобы быть женой и матерью. Многочисленные примеры для подражания они находят в индий-

<sup>1</sup> См., например: Доши С. Индийская женщина. Нью-Дели, 1997.

<sup>2</sup> Цит. по: Женщины в легендах и мифах. М.: Крон-Пресс, 1998. С. 343.

<sup>3</sup> Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1996. Т. 1. С. 219.

ской литературе (Савитри из «Махабхараты», Сита из «Рамаяны» и др.). Посредством любви к мужу, верности ему и участию в обрядах женщина реализует себя в роли супруги и матери.

Насколько же женщинам, по мнению самих представителей Общества Сознания Кришны, доступны «духовные достижения»? Чтобы выяснить это, необходимо обратиться к выдержкам из работ самого Шрилы Прабхупады:

— «Обычно все женщины желают материального наслаждения. Они считаются менее разумными, потому что в большинстве своем стремятся наслаждаться материальной жизнью»<sup>4</sup>.

— «По складу своего ума женщины похожи на детей, и поэтому не обладают присущей мужчинам способностью отличать дурное от хорошего»<sup>5</sup>.

— «На высших уровнях жизни существует различие между восприятием мужчины и женщины. Очевидно, что способность к пониманию у женщины несколько ниже, чем у мужчины»<sup>6</sup>.

Таким образом, женщины обладают более низким интеллектуальным потенциалом, что, впрочем, не является препятствием для достижения ими духовного совершенства. Шрила Прабхупада пишет: «Женщины, как правило, не способны мыслить подобно философам, но они получают благословение Господа, так как могут сразу уверовать в Его превосходство и всемогущество, и поэтому безоговорочно склоняются перед Ним»<sup>7</sup>. Следовательно, духовное совершенство, в принципе, достижимо и для мужчин, и для женщин.

Главное подтверждение этому — слова, произнесенные Кришной в «Бхагавадгите»: «О сын Притхи, те, кто находят прибежище во Мне, будь они даже низкого рождения — женщины, вайшьи и шудры — могут достичь высшей цели».

Знаменитый проповедник кришнаитского бхакти Чайтанья почитался в традиции одновременно и как аватара Кришны, и как аватара его возлюбленной Радхи. Тожество индивидуальной души (*атман*), и божественного абсолюта (*Брахман*) лежит в основе модели отношений Кришны и Радхи (вдали от Кришны Радха тоскует по нему, и принимает его образ; становясь же Кришной, она начинает тосковать по Радхе).

<sup>4</sup> Шримад-бхагаватам (ШБ). III. 23. 54 с комм.

<sup>5</sup> ШБ I. 7. 42 с комм.

<sup>6</sup> ШБ VI. 17. 34–35 с комм.

<sup>7</sup> ШБ I. 8. 20, текст и комментарий.

Однако, несмотря на то, что сама традиция вайшнавизма не может игнорировать образ Радхи — и это свидетельствует о достаточно высокой оценке женской природы, — вопрос о роли женщин продолжает оставаться актуальным до наших дней. В 1992 г. в Германии была проведена конференция ISKCON, на которой поднимался вопрос о правомерности доминирующей роли мужчин в составе управления Общества Сознания Кришны. В результате Германский Национальный Совет разрешил резервировать треть руководящих мест для женщин, и в 1994 г. три немецких храма получили женщин в качестве настоятельниц. В 1995 г. продолжается движение за равенство прав женщин и мужчин в ISKCON. Исполнительным лицом ISKCON в Северной Америке была избрана Судхарма Даси, которая сформировала Международное Женское Министерство, одобренное ISKCON в 1996 г. Позже полномочия власти получила еще одна женщина — Малати Даси. Женское Министерство провело ряд конференций в США и Европе, в которых женщины могли принимать активное участие. Однако назревал кризис. Однажды сентябрьским утром 1999 г. в храме Кришна-Баларамы во Вриндаване мужчины-кришнаиты преградили женщинам путь к священному образу. Этот инцидент вызвал тревогу многих верующих, а 9 представителей Женского Министерства высказывали свое мнение на эту тему на международной встрече в марте 2000 г. Этот факт стал первым в истории ISKCON свидетельством женской дискриминации, и впервые вопрос обсуждался на столь высоком уровне.

### 3. Нуждающиеся в освобождении

Учение проповедника по имени Бхагаван Шри Раджниш (Раджниш Чандра Мохан) (1931–1990), принявшего впоследствии имя Ошо (1987–1988), носит синкретичный характер. Это синтез йоги, суфизма, тибетских традиций, а также взглядов самого Ошо. Основная цель учения — «погружение в этот мир и в эту жизнь». Центральную роль в учении играет так называемая динамическая медитация, разработанная самим Ошо. Ошо отстаивает принципы индивидуальной свободы. Возможно, именно поэтому его учение, направленное в сторону женщины, на первый взгляд, добросердечно и мягко.



Причиной зависимого положения женщины, по мнению Ошо, является страх мужчины:

«Мужчина лишил женщину возможности получить образование, поставил ее в финансовую зависимость от себя. Страх вынудил его запретить ей вести активный образ жизни в обществе. Он знает, что она превосходит его, он знает, что она прекрасна, он знает, что опасно предоставлять ей независимость. Поэтому веками женщина находилась в зависимости от мужчины»<sup>8</sup>.

Эти слова Ошо могут свидетельствовать о его симпатии к идее освобождения женщины, что, казалось бы, роднит его с приверженцами феминизма. Однако это верно лишь отчасти. Понимая необходимость освобождения женщины, к которой призывает феминистическое движение на Западе, Ошо осуждает то, как это делается:

«Женщина действительно нуждается в великом освобождении, но то, что происходит сейчас под вывеской освобождения, просто глупо. Это имитация, а не освобождение»<sup>9</sup>.

И далее, Ошо констатирует:

«Женское освободительное движение — это нечто отвратительное, и я знаю, что ответственность за его появление лежит на шовинистах-мужчинах»<sup>10</sup>.

Ошо подчеркивает: женщина находится в большей гармонии с природой<sup>11</sup>, она более чувствительна к происходящему, ее мысли и чувства исходят от сердца.

И здесь мы можем увидеть явные параллели с последователями тантры:

«Сознание женщины иного рода: она воспринимает явления, тогда как мужчина действует на ощупь. Женщина чувствует окружающие обстоятельства и возможности, с ними связанные, на что мужчина практически не способен. Вот почему мир женщины кажется ему принадлежностью космической бесконечности. Сверхчувственность и мудрость женщины — удивительные импульсы ее интуиции — выходят за рамки интеллектуального знания... Женщина и все, что с ней связано, кажется мужчине упоительно странным и является частью его Вселенной, ожидающей своего воплощения»<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Ошо. О женщине. К.: София, 2003. С. 17.

<sup>9</sup> Там же. С. 35.

<sup>10</sup> Там же. С. 37.

<sup>11</sup> Там же. С. 44.

<sup>12</sup> Гюнтер Г. Юганаддха: тантрический взгляд на жизнь. Цит. по: Лизбет Андре Ван. Тантра. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 104–105.

«Всякая женщина есть Шакти» — учит тантризм. Возможно, именно этими соображениями руководствуется Ошо, когда говорит: «женщину нужно любить, а не понимать». Преклоняясь перед ней, будь она молодой или старой, Ошо поет гимн, по сути, не женщине как таковой. В облике женщины он восхваляет Богиню — и в этом его глубокая связь с тантризмом.

Ошо постоянно напоминает о том, что мужчина и женщина — это лишь две половинки единого целого, лишь в сближении этих противоположностей имеет место благословение, или безграничное блаженство<sup>13</sup>. Женское в учении Ошо немыслимо без мужского, оба пола равнозначны, хотя и противоположны по своим полюсам. И хотя женщине в беседах Ошо отведено немало места, речь идет лишь о ее внешних (психологических и физиологических) атрибутах и внешней модели поведения, нежели о духовности и сакральных характеристиках.

Ошо утверждает: женская природа по своим достоинствам ничуть не ниже мужской, она другая. Однако за восхвалением женщины прячется совсем иное, а именно — безразличие к женской сакральности. Понятие священного теряет свой смысл в учении Ошо; на место священного приходит гармония — именно к ней стремятся последователи учения. В результате женская природа обезличивается, и ключ к спасению женщины не может быть найден в таких «традиционных» вещах, как, например, институт брака.

*В. Н. Колотов*

### **ФЕНОМЕН НОВЫХ РЕЛИГИЙ ВО ВЬЕТНАМЕ: ОФИЦИАЛЬНАЯ ВЕРСИЯ В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ УПРАВЛЕНИЯ КОНФЛИКТОВ**

В управлении конфликтом ключевые игроки далеко не всегда действуют напрямую. В политике, как правило, черновую работу принято выполнять чужими руками. Для этих целей обычно создаются подставные организации, которые местным населением и внешними наблюдателями воспринимаются как продукт естественной эволюции местной среды, но которые на самом деле являются

<sup>13</sup> Ошо. О женщине. С. 46.

послушными инструментами в чужих руках. Для достижения максимальной эффективности необходимо не только создать соответствующие структуры, но и скрыть от посторонних глаз свое участие в этом процессе. В принципе все вышеизложенное довольно очевидно, однако описание конкретных технологий, позволяющих скрыть свое участие в процессе создания региональных структур, а также методика исследования данного феномена заслуживают особого интереса, поскольку в исторической литературе научный анализ, увы, иногда подменяется просто наукообразным пересказыванием чужих концепций, которые когда-то кем-то были разработаны, стали классикой жанра и имеют высокий индекс цитирования. Настораживает полное отсутствие критического подхода к таким классическим трудам. Проблема становится еще более любопытной, когда в результате проведенного исследования выясняется, что эти «классические концепции» представляют собой ни что иное, как умышленно подготовленную и распространенную дезинформацию колониальных спецслужб, которую представители научного сообщества десятилетиями пропагандировали в своих трудах.

Основное внимание в данной статье фокусируется на одном из реальных эпизодов колониальной стратегии Франции в Индокитае и преследует две цели:

1) представить методiku историографического анализа официальной версии появления южновьетнамской новой религии Као Дай и на этой основе

2) показать технологии прикрытия, которые позволили французским спецслужбам на многие десятилетия скрыть свое участие в создании каодаизма.

Историографический анализ официальной версии появления каодаизма позволяет сделать следующий вывод: официальная история представляет собой стройную систему легенд и мифов, призванную направить исследователя в тупиковом направлении. При чем каждый последующий миф тесно связан с предшествующим.

#### *Основные положения официальной версии*

1. Каодаизм генетически связан с предшествующей сектантской традицией.

2. Каодаизм — обновленный буддизм.

3. Священная Резиденция в Тэйнинне была построена во второй половине 20-х годов и с тех пор по настоящее время является духовным центром каодаизма.

4. Прирост численности населения в провинции Тэйнинь является результатом переселения каодаистов к своему духовному центру — Священной Резиденции.

5. Организационная структура и иерархия каодаистской церкви имеют католическое происхождение, что является результатом культурного взаимодействия Востока и Запада.

Следует заметить, что у данной структуры есть несколько особенностей. Каждый миф сопровождается шлейфом сопутствующих легенд. В незначительных вариациях данная система мифов вот уже почти 80 лет кочует из одной солидной монографии в другую. На первый взгляд все выглядит очень логично, правдоподобно и обоснованно. Авторы приводят цифры и результаты социологических исследований, ссылаются друг на друга, однако никто из них даже не попытался не только проверить предлагаемые выводы, но и обратить внимание на явные нестыковки. Как, например, в «обновленный буддизм» может попасть католическая структура и иерархия? Или почему в изложении истории этой новой религии встречаются настораживающие перекосы, когда описание истории возникновения каодаизма до 1945 г. содержит сведения только по доктрине, а после 1945 г. — только по мирской истории, с этой доктриной никак не связанной (например, в доктрине и иерархии нет боевиков и полевых командиров, а в реальности они были). Подобное положение стало возможным потому, что отдельные элементы официальной версии вырваны из исторического контекста и анализа религиозно-политической ситуации того времени.

Более того, в каждом конкретном случае имеются, на первый взгляд незначительные пропущенные детали, которые при сопоставлении с официальной версией принципиально меняют всю навязываемую картину появления и развития каодаизма. По мере углубления в тему мы сталкиваемся и с подлогом исторических документов, который выполнен на высочайшем профессиональном уровне. Заметить его при работе только с официальной версией НЕВОЗМОЖНО. «Поймать за руку» авторов подлога можно только при сравнении подлинников документов из колониальных архивов с подделками, распространенными десятилетиями сторонниками

официальной версии. Очевидно, что далеко не каждый исследователь имеет доступ к французским колониальным архивам начала XX века. В этом контексте особого интереса заслуживает сопоставимый анализ различных версий (из бывших французских колониальных архивов и из каодаистских анналов) одних и тех же документов. Результаты такого сопоставимого анализа открывают глаза на многое!

Особого внимания заслуживает высочайший уровень фальсификации некоторых материалов, а также практическая недоступность источников, которые позволяют ее обнаружить и доказать документально. Дело в том, что за время эксплуатации проекта «каодаизм» создатели официальной версии смогли так «зачистить» открытые публикации по теме, что в таких «классических трудах», особенно изданных во Франции, найти точку опоры невозможно без привлечения практически недоступных рядовому исследователю источников в виде полных копий материалов тех лет.

Более того, специфика «пропущенных» деталей позволяет говорить о различных уровнях обеспечения прикрытия официальной версии появления и развития каодаизма, которые по мере углубления в тему приобретают все более изощренный характер, что позволяет классифицировать эти уровни как каскады прикрытия. Сам факт наличия подобной структуры у официальной версии, призванной научно объяснить причины появления и особенности развития новой локальной религии, когда обнаруживается несколько каскадов прикрытия, свидетельствует о том, что в данном случае мы имеем дело с серьезным долгосрочным проектом внешних для традиционного общества сил, которым не нужна реклама и которые не заинтересованы в демонстрации своего участия в процессе высокой политической значимости.

Последовательное разоблачение описанной выше системы легенд и мифов приводит к выводу, что она является не результатом случайного стечения обстоятельств, а намеренным введением в заблуждение. Характер и масштабы мистификации указывают на ее источник — колониальные спецслужбы.

Стоит также отметить, что местные политические элиты были не способны даже на адекватное понимание данных процессов, не говоря уже о возможности реализации подобных сценариев. В традиционном обществе ни одно народное верование без помощи колониальных властей не может стать институционализированной

религией. В традиционном обществе в условиях существования колониального режима для этого нет условий, а марионетки в лице «духовных лидеров» не обладают соответствующими финансовыми ресурсами и технологиями. В данном случае налицо западные технологии, уникальные не только по замыслу и исполнению, но и по методике прикрытия.

Официальная версия была умышленно создана, внедрена в историческую литературу, и в течение нескольких десятилетий ее распространение поощрялось колониальными властями, а затем и их последователями, что позволяет выдвинуть предположение о том, что все это делалось в целях сокрытия информации исключительной политической значимости. А именно, каодаизм — продукт активной целенаправленной деятельности колониальных спецслужб. Именно к такому выводу мы приходим, пробившись спустя почти 80 лет сквозь дымовую завесу официальной версии, разработанной истинными создателями каодаизма.

Столь горячее желание колониальных спецслужб скрыть свое участие в создании каодаизма становится понятным при анализе последующих событий истории Вьетнама. До создания и имплантации в традиционную структуру таких искусственных элементов, как религиозные секты, на региональном уровне, ситуация с обеспечением безопасности для французского командования была совершенно неуправляемой. С появлением религиозных сект, которые внешнему наблюдателю представлялись независимыми от французов субъектами отношений и которые действовали под антифранцузскими лозунгами, французское командование получало возможность решающего контроля над ситуацией. Одним из важнейших факторов, который позволил эффективно использовать религиозные секты, по праву может считаться впечатляющая по своим масштабам операция обеспечения прикрытия участия внешних сил (французских спецслужб) в системе управления конфликтом в Южном Вьетнаме.

Однако даже самые изощренные технологии бессильны против традиционных научных методик исследования и историографического анализа, которые позволяют даже при указанных выше условиях правильно расставлять акценты. Концепции, десятилетиями пропагандировавшиеся в трудах «каодаистских классиков», не выдерживают сопоставления с проверенными данными.

## «ПОЛНОТА ДУАТ» КАК БЫТИЕ НИЧТО В ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

### Источники

Относимая к XVI в. до н. э. «Книга Амдуат» («Того, кто в Дуат») является одной из разновидностей «Книги мертвых», которая написана для того, «чтобы знать находящееся в отдельных часах и познать богов этих часов ..., чтобы познать врата и дороги, по которым странствует этот Великий Бог, чтобы познать течение часов и их божества»<sup>1</sup>.

Папирус Карлсберг I (II в. н. э.), по своему содержанию переключаясь с надписями и рисунками на стенках саркофага Рамсеса IV и на потолке храма Сети I и посвященный суточному путешествию Солнца и звезд, описывает, среди прочего, область Дуат.

### I

Согласно папирусу Карлсберг I, египтяне представляли небо в образе женщины, голова которой находилась на западе, а задняя часть — на востоке. Этот образ занимал все северное полушарие неба, и под ним находился образ бога земли, который возлежал так, что «ее пятки позади него» (A I. 4)<sup>2</sup>, т. е. он занимал значительно меньше места. Вся округа неба делилась на две части: ту, «в которой Ра не восходил никогда» (A I. 6), и ту, «в которой восходить привычно» (A I. 7). В обоих случаях речь идет о «воде, из которой Ра восходил» (A I. 8), и эти «воды ... идут вокруг неба» (A I. 10). По утрам Ра восходил из этой воды (B I. 19) «в образе Хепри, в котором он начинает идти по небу» (B I. 31). Путешествие Солнца начинается светом и завершается тьмой (B I. 23), и олицетворение солнечного света есть сокол (B I. 20), тогда как тьма, что остается позади Солнца, олицетворяет гриф (B I. 23).

<sup>1</sup> См. предисловие к «Книге Амдуат» // Наука и религия, №1–12 (1990).

<sup>2</sup> Все выдержки из папируса Карлсберг I воспроизводятся по изданию: Neugebauer O., Parker R. A. Egyptian astronomical texts. I. Early Decans. London, 1960.

### II

Солнце восходит из Дуат следующим образом: «открывается в небе» место, «в котором Ра поднимается из Дуат», место, где «[он сидит] на своем [полотне] (одежде), так сказать, на своем родильном кирпиче», «в образе Хепри» и далее «он принимает на себя облик солнечного диска». Все это происходит «в воде, в которую обычно опускается» он (C I. 39–42), ибо «[он очищается в] руках отца своего Осириса» на «воде, из которой он восходит» (C I. 42–43). Происходит это в «девятый час ... ночи, когда он проявляет свой уход ... из Дуат» (II. 9–11) или же в час «первый, в который он восходит».

Солнце восходит из Дуат. Согласно Карлсберг I, Дуат — это «отдаленная область неба в полной темноте ..., [его] границы на юге, [севере], западе и востоке неизвестны», там «нет подъема духа», «нет несправедливости там» и «тени неба и тени земли» составляют «весь Дуат», а «югом, севером, востоком, западом названы они для твоего понимания сущности того, что является окружностью неба» (II. 19–25). Основания Дуат находятся «в первобытной воде» и представляют собою «утомленные живые существа» (II. 26). Знания о Дуат нет даже «у богов и духов, путешествующих по ней», ибо он есть место, «в котором тьма» и «нет никакого света в нем» (II. 29–30). Известно только, что «высшие (или: пустые, необитаемые) земли составляет полноту Дуат», т. е. «тьму, которая в нем», но в то же время «подобия тьмы нет в землях всего Дуат», и «получается, что тьма больше, чем то, что есть в Дуат» (II. 32–35). Таково место, из которого начинается восход Солнца.

### III

В Древнем Египте небо представлялось в виде богини Нут, которая как мост нависала над лежащим внизу богом земли Гебом<sup>3</sup>. Так расположил ее «ее отец Шу», который «поднял ее над собою» (V. 5–6), и теперь Нут расположена так, что «ее задняя часть на востоке, ее голова на западе» (III. 34). О лежащем под нею Гебе рассматриваемые источники не говорят почти ничего. Но изображения представляют его с вздыбленным детородным членом<sup>4</sup>. Следует отметить, что многочисленные обелиски, которыми были пол-

<sup>3</sup> Представлялось оно еще и виде Коровы, но в исследуемых здесь памятниках используется именно женский образ.

<sup>4</sup> К примеру, на рисунке из «Папируса Тамени» (XXI Дом).

ны дворы египетских храмов, суть каменные воспроизведения того же члена, и сама их многочисленность усиливала способность Геба (Земли) к деторождению. И по Карлсберг I, «он заставил <ее> заднюю часть быть источником, можно сказать, местом рождения» (I. 5–6). Топографически это место расположено «в юго-восточном конце ниже Пунта», «в воде, из которой восходил Ра» (I. 16; I. 8).

#### IV

Пока новое Солнце не родилось, «окруженные Дуат» звезды вступают на путь, влекущий каждую из них» (I. 41–42), и всякая «звезда умирает и звезда оживает каждый декан<sup>5</sup> дней» (III. 1–2), и все «звезды проходят на запад после свершения дела» (III. 5). «Двенадцать месяцев есть один путь, выраженный 36 звездами» (III. 10), но сами просторы Дуат измеряются как количеством пребывающих в нем звезд, так и расстоянием в днях пути, который проходят эти звезды, чтобы взойти на ночном небе. Все звезды восходят из озера и заходят в него же, меняясь каждый декан дней, и это существующее в Дуат озеро есть «озеро тех, которые живут и работают в небе» (III. 24). Известно, что между звездой рождающейся и звездой, которая совершает (только) первый час, 20 звезд» (III. 11), из которых «8 звезд на востоке неба; 12 звезд, совершающих дело в [середине неба]. Поскольку «между звездой, которая совершает первый час и звездой, которая будет заключена в Дуат, 9 звезд» (III. 11), то к указанному числу прибавляются еще эти 9 звезд запада и все вместе они «дают 29 тех, которые живут и работают в небе» (III. 11), а значит, «между звездой рождающейся и звездой, которая будет заключена в Дуат, 29 <звезд>, через которые <определяется> ширина неба» (III. 11). Кроме этих 29 переменных звезд, из которых «одна умирает и другая живет каждый декан (дней)» (III. 11), есть еще «2 звезды, которые при двери Дуат на востоке, вместе с 2, которые при двери Дуат на западе вместе с другими 3» (III. 30). И если 29 звезд — «это звезды, которые в небе», а «другие 7 звезд ... они в Дуат», то всего получают те самые 36 звезд, что выражают путь 12 месяцев.

#### V

Каждый вечер в Дуат «во врата закатного горизонта»<sup>6</sup> или же «через ее, [Нут], уста — т. е. небо» (III. 31) входит «как диск, кото-

<sup>5</sup> Т. е. декаду.

<sup>6</sup> «Книга Амдуат. Первый час ночи».

рый у ее уст» вечернее Солнце и «потом он идет вперед, и в нем (небе) он путешествует», а уже утром «из него — можно сказать, из Дуат — он выходит» (III. 31–35). Согласно «Книге Амдуат», Солнце проводит в Дуат 12 ночных часов, посещая за это время 12 различных областей, величина которых довольно внушительна: 120 итеру (1260 км), к примеру, для области первого часа или же 309 итеру (3244, 5 км) в длину и 120 итеру в ширину — для области второго часа. Здесь оно умирает и тут же приобретает знак грядущего воскресения — образ утреннего Солнца, священного скарабея Хапри, плывущего вместе с ним в лодке по водам Дуат. С помощью благих богов и праведных душ умерших, которые тянут священную ладью, Солнце в четвертом часу ночи оказывается «в таинственной пещере Запада», носящей значимое имя «Живут — Те — Существова — Которые — Превратились», в кромешной тьме, чтобы в следующем, пятом часу, в пещере «Сокрытая Страна», в области «Таинственные — Дороги — Запада — Врата — Сокрытого — Помещения — Недоступное — Место — Страны — Сокара», т. е. в полном ничто, таком же ничто, как и в целом вся страна Дуат, у нарождающегося вновь дневного светила появилось «тело в первом образе становления» в виде скарабея, выглядывающего из-за холмика, который именуется «Темнота» или «Ночь». В шестом часу в водных глубинах «Владычицы — Тех — Которые — В — Дуат», душа Великого Бога<sup>7</sup>, наполнившись жизнью в области пятого часа, достигает места, где в самой глубине Дуат покоится телесная оболочка мертвого бога, теперь уже Осириса-Ра. Мощь события этого часа такова, что происходит новое соединение тела, души и духа не только для умершего бога, но и для всех умерших в целом. Видимо, именно в этот час ночи свершается в утробе Нут зачатие нового Солнца — следствие ее недавней половой связи с Гебом. Затем, в седьмом часу, ему предстоит борьба со змеем Апопом, поглотившим всю воду на пути барки Солнца, и далее плавание сопровождается преодолением препятствий и раздачей благ тем, кто их достоин, пока, наконец, возрождающееся Солнце не достигает области двух последних ночных часов. В одиннадцатом часу солнечный бог объявляет свой приговор осужденным, и само «время глотает их образы перед “Стоящим”, который находится в этом царстве», так что в итоге в барке Солнца остаются только блаженные души, а в

<sup>7</sup> Бога Осириса-умершего и воскресающего Солнца.

двенадцатом часу осуществляется пребывание Величия этого Великого Бога в этой пещере «Конец — Первичной — Тьмы», и именно «в этой пещере рождается этот Великий Бог в облике Хепри».

Итак, Дуат — это полное, совершенное ничто, понятие грядущей философии, возникшее еще до появления самой философии и поэтому выраженное столь неуклюжим языком. Но то же Дуат есть ничто плодотворное (ηθαρχη досократиков), ибо из него происходит все. Из «Книги Амдуат» известно, что сюда в сопровождении душ умерших спускается вечернее Солнце и здесь же оно за двенадцать ночных часов развоплощается (умирает) и вновь воплощается (возрождается), а вместе с ним получают второе рождение души умерших. Поскольку все, что связано с закатом, происходит в ее, [Нут] устах, через которые величество этого бога входит в пределы Дуат» (F III, S-R) и «позднее <он> идет вперед и в нем (небе) он путешествует», то можно утверждать, что само Дуат есть богиня Нут, внутри тела которой происходит как умерщвление, так и порождение звезд ночного неба и самого Солнца. В древнеегипетской картине мира богиня Нут располагалась над богом Гебом, ибо олицетворяла небо, а значит Дуат — это небо ночное. Утром, по видимому, обстановка менялась в противоположную сторону, т. е. Солнце поднималось ввысь, а Луна, звезды и вместе с ними вся полнота Дуат уходили вниз, но не под землю, которая оставалась на своем месте, а на Запад, в страну мертвых, в страну Великой Воды, которая, впрочем, и есть само Дуат в его исконном, первобытном виде. Отсюда и погребальные ладьи, встречающиеся в гробницах фараонов и вельмож Древнего Египта. Ведь только сопутствуя Солнцу в его великом плавании по «полноте Дуат», можно обрести бессмертие.

В. Ю. Крюкова

### ЗОРОАСТРИЙСКИЙ РИТУАЛЬНЫЙ ХЛЕБ ДРОН

Составляя детальное описание ритуального зороастрийского хлеба *дрон* (*дарун*), выдающийся парсийский ученый рубежа XIX–XX вв. Дж. Модии отметил, что «дарун соответствует священному хлебу христиан», поскольку подобно последнему требует специального освящения, должен иметь круглую форму, приготавливать-

ся представителями жреческого сословия, на него наносят особые насечки, а также он не дозволен в употребление в пищу иноверцам. Это утверждение, вызванное стремлением приблизить зороастризм к религии «цивилизованного» европейского мира, христианству, служит, скорее, данью своему времени, чем анализом появления ритуального хлеба в зороастрийской практике. В научной литературе рассуждение Модии, как правило, не рассматривалось исходя из предполагаемой древности зороастризма и полного несоответствия идеологических основ двух религий. Тем не менее, введение хлеба дрон в число ритуальных предметов является одним из важных и даже показательных моментов становления зороастрийской обрядности.

Упоминания о ритуальном хлебе дрон впервые встречаются в зороастрийской богословской литературе, написанной на среднеперсидском языке (пехлеви) и датируемой достаточно поздним временем. Само слово «дрон» является среднеперсидской формой авестийского «драона», несколько раз засвидетельствованного в Авесте, в том числе в ее древнейшей части, Гатах Заратуштры. Основным значением авестийского слова «драона» служит «часть», «часть [жертвоприношения твердой пищей “мйазда”]». Именно понятие *мйазда* служило общим термином для обозначения различных жертвенных составляющих главного приношения, совершавшегося в ходе зороастрийской литургии. Как в ведийскую эпоху в Индии, так и в Древнем Иране<sup>1</sup> это жертвоприношение состояло в первую очередь из кровавой жертвы, а также и из других «твердых» продуктов питания, к числу которых относился и хлеб. Однако нет никаких данных, позволяющих утверждать, что хлеб был каким-либо образом специально выделен и играл особую роль в ходе жертвоприношения. Если даже предположить, что в народной обрядности жертвенный хлеб имел значение, близкое значению кровавой жертвы, в тех авестийских текстах, которые были сохранены в ходе канонизации Авесты, осмысление ритуального хлеба не нашло никакого отражения — фактически, он не упоминается.

Что же явилось основанием для введения в обрядность хлеба дрон и когда это могло произойти? Ответ на второй вопрос можно искать, с одной стороны, в дате кодификации Авесты, а с другой — во времени написания среднеперсидских сочинений, в которых из-

<sup>1</sup> Авеста отражает главным образом восточноиранские реалии.

ложен способ приготовления хлеба дрон и указано его символическое значение. Некоторая часть авестийских текстов была написана на давно уже мертвом авестийском языке по всей вероятности, в эпоху правления Сасанидов, когда жрецы делали казавшиеся им важными добавления в корпус священного писания. Но ритуальный хлеб, как можно судить по сохранившимся частям Авесты, еще не вошел в сферу их внимания.

Среднеперсидские трактаты, описывающие хлеб дрон, относятся к сменившей правление Сасанидов эпохе: они написаны уже в завоеванном арабами Иране (предположительно, в X в. н. э.), когда наступление ислама требовало от зороастрийских жрецов упорядочивания и унификации ритуальной системы зороастризма. Главным образом, речь идет о двух среднеперсидских сочинениях, зафиксировавших представления и обряды, связанные с ритуальным хлебом. Первое из них вошло в научных оборот как «Пехлевийский ривайат, сопровождающий Дадастан и дениг»<sup>2</sup>. Второе представляет собой небольшое произведение «Чим и дрон»<sup>3</sup>; имеется его перевод на русский язык, выполненный О. М. Чунаковой.

Если вкратце привести описание хлеба дрон, совпадающее в общих чертах в обоих памятниках, то оно сводится к следующему. Это пресный хлеб круглой формы, который необходимо испекать таким образом, чтобы края хлеба возвышались над его серединой, а в тесте не образовывались бы воздушные пузыри. Форму хлеба богословы объясняли как образ мира, при этом возвышенные края — как гору Харбурз (Албурз), плоскую середину — как обитаемый мир. На поверхности хлеба делали три насечки, призванные напоминать об этической триаде зороастризма («благая мысль, благое слово, благое дело»), а в центр помещали специально освященное коровье масло *гошудаг*, которое ассоциировалось, по одной версии, с «мировой горой», а по другой — с вселенским законом Истины.

Приношение хлеба дрон являлось частью некоторых зороастрийских обрядов, в том числе основной литургии Ясна. Само вкушение хлеба сопровождалось дополнительными ритуальными действиями, на которые хотелось бы обратить внимание. Так, на столе должен был присутствовать бокал, до краев наполненный вином

<sup>2</sup> «Дадастан и дениг» (среднеперс. «религиозные суждения») — богословский труд, написанный верховным жрецом Парса и Кермана Манушчхром в IX в. н. э.

<sup>3</sup> Среднеперс. «о значении дрон».

(по другой версии, водой), символически истолковывавшийся как воды мирового океана, и травы, представлявшие бессмертных святых, а для священного огня следовало приготовить три частицы или порции дерева и благовоний. Помимо этого, для приношения готовили цветы, фрукты и сухофрукты. Часть выпекаемого хлеба освящалась в качестве дрон, а другую, не имевшую насечек, именовали *фрасаст* и посвящали ее исключительно верховному божеству, Ормазду (Ахура-Мазде). Еще одной примечательной деталью обрядов, связанных с ритуальным хлебом, является требование к очищению чаши, в которую помещали готовый хлеб. Вопреки зороастрийскому почитанию воды как ритуально чистой субстанции, в «Пехлевийском ривайате...» мы находим указание на то, что чаши должны быть абсолютно сухими, и даже, более того, если после мытья их невозможно высушить, то лучше отказаться от мытья, так как сухое и ритуально нечистое в данном случае лучше, чем влажное и ритуально чистое (58. 9). Последнее положение выглядит достаточно неожиданно в рамках зороастрийской обрядности.

Первые ассоциации, которые вызывает требование беречь хлеб от малейшей опасности проникновения влаги, связаны, конечно же, с еврейской традицией сохранения от влажной среды муки, предназначенной для выпечки *мацы*, пасхального ритуального пресного хлеба. Евреи старательно избегали превращения муки в квасную субстанцию, *хамец*, что могло быть вызвано даже самым малым количеством воды<sup>4</sup>. Другим совпадением зороастрийской и еврейской ритуальной практик видится упомянутое выше предписание помещать рядом с хлебом дрон чашу с вином, наполненную до краев. Вино является неперемным атрибутом и еврейского пасхального *седера*, причем его понемногу отливают<sup>5</sup>. Помимо вина, зороастрийские предписания разрешают использовать яблочный сок и кумыс, уксус же запрещен, подобно тому, как запрещен он в еврейской практике в предшествующий момент, перед приготовлением *мацы*. Вместе с тем, если в еврейской традиции трапезу начинают с вкушения карпаса, смоченного соленой водой или уксусом<sup>6</sup>, то в «Пехлевийском ривайате...» говорится о том, что неплохо съесть кусочек лимона (56. 9). Кроме того, подобно тому как *мацу* поедает

<sup>4</sup> Напомним, что зороастрийцы пекли ритуальный хлеб также из пресного теста.

<sup>5</sup> Носенко Е. Э. «...Вот праздники Бога». Историко-генетическое исследование еврейских праздников. М., 2001. С. 179.

<sup>6</sup> Носенко Е. Э. Указ. соч. С. 178.

ют, положив на нее горькие травы, дрон, согласно «Пехлевийскому ривайату...» вкушают вместе с травами, чесноком, солью (58. 17).

Учитывая, что ритуальный хлеб дрон в качестве специальной, обособленной жертвы достаточно поздно вошел в зороастрийскую обрядность, можно предположить, что, по крайней мере частично оформление приношения хлеба было заимствовано зороастризмом из иудаизма, хотя здесь не исключено и некоторое влияние эллинистических, а также христианских образов. Однако не следует пренебрегать и собственно иранскими элементами, а может быть, даже общечеловеческими. Обычай принесения в жертву ритуального хлеба известен у многих народов. Иногда жертвенный хлеб объясняют как заместительную жертву (например, русский «каравай» — хлебная жертва вместо животной, «коровы»). Но и в иранской зороастрийской, и в еврейской традициях приносилась как кровавая, так и хлебная жертвы. Примечательно, что значение, которое придавалось хлебу как таковому, излагается в обоих рассмотренных среднеперсидских текстах на основе пассажей авестийского кодекса «Видевдат» (III. 30–32), где хлеб называется «основой зороастрийской веры», а возделыватель хлеба — «возделывающим Истину, продвигающим, приумножающим веру». Вместе с тем, особенно привлекательным для среднеперсидских авторов, по-видимому, было названное «Видевдатом» магическое действие хлеба и самих манипуляций по его приготовлению по отношению к злым демонам, которые «удируют оттуда, где зерна в достатке» (Видевдат III. 32), что очень близко пониманию хлеба, которое можно обнаружить в различных традиционных культурах. В заключение следует отметить, что форма ритуального хлеба, описанного среднеперсидскими богословами, даже в деталях совпадает с общепринятой по сию пору в Центральной Азии формой обрядового пресного хлеба *патыр* (*фатир*), бытование которого немислимо объяснять заимствованием из зороастризма или иудаизма.

Что касается собственно зороастрийского хлеба дрон, то общая картина мне представляется следующей. До арабского завоевания Ирана не существовало единой ритуальной практики, выделяющей хлебную жертву из общего жертвоприношения твердой пищей мйазда. Хлебу, скорее, придавали значение магического оберега от демонических сил, чем приношению с отдельным символическим значением, равносильному яснийской кровавой жертве. В условиях мусульманской экспансии, когда возникла необходимость унифи-

кации обрядов ради сохранения зороастрийской религии, жрецы использовали версию хлебного приношения, сформировавшуюся под влиянием еврейского пасхального седера. При этом еврейская маца соответствовала распространенному повсеместно, в том числе в иранских землях, пресному ритуальному хлебу. Эти предварительные выводы, требующие дальнейшей разработки темы, могут быть полезны не только при установлении первоисточника того или иного ритуального действия, но и призваны помочь составлению цельной картины формирования зороастрийской обрядности в том виде, в каком она известна нам по позднейшей практике.

Н. А. Тарасенко

#### BDŠT В 17-Й ГЛАВЕ КНИГИ МЕРТВЫХ: К ВОПРОСУ О МАГИИ ИМЕНИ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ

К числу наиболее интересных и спорных вопросов, связанных с интерпретацией мифологического содержания 17-й главы Книги Мертвых, можно отнести проблему идентификации существа *Bdšt*. Это создание (точнее его «дети» — *mš.w Bdšt*) дважды упоминается в смысловых связках изречения — строках 3-5 и 54-58 (соответственно *Abschnitt* 1 и 22 в по Г. Грапову (*Urk. V*)).

Исследователями предлагались разнообразные переводы имени *Bdšt* и интерпретации образа *mš.w Bdšt*. Одной из первых была версия прочтения Баджа: «дети бессильного бунта». Видимо, следуя Баджу, Б. А. Тураев предлагает вариант «дети противления», связывая их с «мраком». В дальнейшем *Bdšt* переводили как: «Failure» (Ле Паже Ренуф), «Impotence» (Фолкнер), «Feeble one» (Т. Аллен), «Weak one» или «Feeble one» (Пьянков, Дж. Аллен), «Schwachen» (Ферховен, Хорнунг). «Большой берлинский словарь» дает «враги солнечного бога» и (в поздний период), «враги царя» [*Wb. I*, 488.2 (3-4)]. Фолкнер в своем словаре переводит «Children of Weakness» и также усматривает в них эпитет врагов солнечного бога [*CDME*, 86]. Барге читает *mš.w Bdšt* как «Enfants de la déchéance», и видит в них разновидность злых демонов, врагов создателя, часто представлявшихся в образе змей<sup>1</sup>. Броне переводит «Enfants de l'impuissan-

<sup>1</sup> *Barguet P. Le Livre des Morts des anciens Égyptiens. Paris, 1967. P. 57, n. 5, 61.*



се» и понимает их как змееподобных демонов, родственных Апопу<sup>2</sup>, (на эту связь указывает также и Хорнунг). Рёсслер-Кёлер читает “Kinder der Müden” и интерпретирует их как группу богов, олицетворявших, наряду с Апопом, врагов солнца, с которыми было необходимо бороться с наступлением каждого нового дня<sup>3</sup>. Интересно понимают образ *ms.w Bdšt* О. И. Павлова и А. Б. Зубов. На их взгляд, это «дети бессилия»: «определение, очень близкое к ведическому «дети Дити», демоны-*дасью*. *Diti* — связанность, ограниченность, предельность»<sup>4</sup>. По мнению М. А. Чегодаева, *Bdšt* обозначает «Ничтожный».

Таким образом, слово *Bdšt*, под которым мы склонны видеть имя собственное, образовано от слова *bdš* со значениями «усталость», «вялость» «утомление», «слабость», «бессилие» и производных от этого слова [*Wb. I*, 487.7], и буквально оно означает «бессилие», но предпочтительней все же перевод «Бессильный», как соответствующий принципам передачи мифологических имен и более адекватный в контекстуальном отношении.

Для конкретизации образа *Bdšt* необходимо привлечь изобразительный материал 17-й главы. Второй из указанных нами фрагментов (*Urk. V*, 22, 54–58), по единодушному мнению исследователей, иллюстрирует одна из виньеток, изображающая кота, ножом отрезающего голову змею под священным деревом-*išd*. Эту же «виньетку» можно встретить и на росписях фиванских гробниц периода Рамессидов (*TT 1*, 10, 58, 292, 216b, 335, 359).

М. Э. Матье<sup>5</sup>, основываясь на сравнительном анализе 17-й главы и ряда других мифологических текстов (*Louvre 3129F* и *BM10252*), предположила, что змея звали *Imj-(w)hn.f* и он предварительно судился с Ра (судя по тексту, антропоморфным) о разделе Гелиополя [*Urk. VI*, 63 (17), 65 (18–19)]. Однако это толкование не было поддержано большинством исследователей. В 108-й главе Книги Мертвых имеется указание на этого же, судя

<sup>2</sup> Broze M. Le Chat, Le Serpent et l'Arbre-Ished (Chapitre 17 du Livre des Morts) // Les Divins Chats d'Égypte: un Air Subtil, un Dangereux Parfum. Leuven, 1991. P. 111–112.

<sup>3</sup> Rößler-Köhler U. Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches. Wiesbaden, 1975. S. 213, 225.

<sup>4</sup> Павлова О. И., Зубов А. Б. Реальность падшести и парадигма совершенства // Совершенный человек. Теология и философия образа. М., 1997. С. 198, прим. 34.

<sup>5</sup> Матье М. Э. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М., 1996. С. 172–173.

по всему, змея (*Imj-hn.f* (?)) но ничего о судилище в Гелиополе, а тем более коте, в этом тексте нет. Общепринятым мнением является идентификация змея виньетки как Апопа. С этим персонажем связывает образ змея и М. Брозе, автор новейшего исследования данной виньетки, которая, на его взгляд, изображает «сцену триумфа» светлых сил, олицетворенных в Ра, над хаосом и тьмой, воплощенных в Апопе<sup>6</sup>.

Чем же подтверждается столь уверенное отождествление змея виньетки с Апопом? Действительно, имеются очень немногочисленные источники (нам известны лишь два), в которых змей виньетки прямо назван Апопом. В гробнице жреца-*уаба Nḥ.t-tw-Imn* (*TT 335*, *DM*, XIX дин.) на рисунке, идентичном виньетке 17-й главы, возле изображения змея имеется приписка: «Апоп — враг Ра». Ниже сообщается об «уничтожении» Апопа «Великим котом», «образом» Ра. Но данная рубрика, как указал М. Салех, более схожа с заглавием и смыслом 7-й главы Книги Мертвых, направленной непосредственно против Апопа, нежели с 17-й. В каирском мифологическом папирусе певицы Амона из Фив *T3.w-d.t-r<sup>c</sup>(.t)* имеется схожий с виньеткой 17-й главы рисунок, подписанный: «Убиение Апопа живым котом, который вышел из *Дуата* (и) который делает благополучным в некрополе». Таким образом, доказательная база для уверенной идентификации змея виньетки 17-й главы как Апопа очень невелика. Х. Мильде подходит к данному вопросу осторожно, подсказывая, как нам кажется, правильный путь к решению проблемы: «как обычно, ни слова о каком-либо змее. Но есть враги, чье уничтожение упомянуто. Змей не может быть ни кем иным, кроме как персонификацией этих врагов»<sup>7</sup>.

На поставленный вопрос о том, есть ли связь между загадочным змеем виньетки и текстом, можно дать утвердительный ответ и, более того, достаточно достоверно идентифицировать имя этого змея. На наш взгляд, этим именем и было *Bdšt* — «Бессильный». Это может подтверждать сама детерминация имени существа, причем уже со Среднего царства. Так, на саркофаге *M33* (*Brussels E5037*) в 335-м изречении Текстов саркофагов [*CT, IV, 291a; BH, Br*], первоисточнике 17-й главы Книги Мертвых, слово *Bdšt* выписано с

<sup>6</sup> Broze M. Op. cit. P. 109–115.

<sup>7</sup> Milde H. The Vignettes in the Book of the Dead of Neferrhenpet. Leiden, 1991. P. 38.

детерминативом  $\text{𓏏}$  — «змея» (I<sub>14</sub>)<sup>8</sup>. В Новом царстве в 17-й главе в папирусах P3-di-mw.t [BM10093=p.Anastasi 10] и [?]-Tmn.t [BM10448] Bđšt также детерминировано знаком «змеи», а в папирусе Nb.snj — символом «кобры»  $\text{𓏏}$ . В 140-й главе по Туринскому папирусу Tw.f-ḥnh эпохи Птолемея [смк.10-11], где сообщается, что «дети Бессильного» были обезглавлены, а также в 18-й главе по папирусу Jwi3 [Cairo 51189. S.7, XVIII дин.] слово Bđšt снова детерминируется символом «змеи». Также и в «Большом берлинском словаре» зафиксирован детерминатив к (mś.w) Bđšt в виде змея, чье тело поражено ножами  $\text{𓏏}$  (характерный для имен злых змей, в том числе Апопа) [Wb. I, 488.2(4)]. И, наконец, в Книге врат [X] mś.w Bđšt (казненные вместе со змеем W3mmtu) непосредственно изображены как змеи.

Напрашивается вывод об автономности персонажа змея зла Bđšt, чьи дети фигурируют в 17-й главе Книги Мертвых и других источниках. Вместе с тем, отождествление змея 17-й главы с Апопом все же нельзя назвать ошибочным. Во-первых, мы имеем ясные указания на этот счет. Функции Bđšt и Апопа в мифологии были явно схожи и, видимо, в Новом царстве их образы сливаются. В этот период отчетливо формируется представление об Апопе как главной персонализации зла, а, следовательно, в процессе его синкретизации с иными мифологическими змеями, в том числе и Bđšt, и превращении Апопа в собирательный образ, нет ничего удивительного. Во-вторых, в отличие от mś.w Bđšt, ничего о самостоятельной роли змея Bđšt, помимо туманной мифологемы о его соперничестве с котом-Ра по данным 17-й главы, достоверно не известно. При этом в главе речь идет о сражении Ра с «врагами» и «детьми» змея (но не с ним самим!), причем борьба эта носит явный космический характер. Это же, на наш взгляд, может передавать и виньетка, т.е. метафорически изображать битву кота-Ра с  $\text{𓏏}$  и mś.w Bđšt, воплощенных в образе пресмыкающегося, а не с конкретным змеем. Таким образом, можно предположить атрибутивную функцию Bđšt, понимание которой, как нам представляется,

<sup>8</sup> Первый издатель текстов саркофага М. Спелсерс ошибочно интерпретировал детерминатив как  $\text{𓏏}$  (Recueil d'études égyptologiques dédiées à la Mémoire de J.-F. Champollion. Paris, 1922. P. 647), однако А. де Бук дает верное прочтение знака как  $\text{𓏏}$ . В иных случаях Bđšt детерминируется либо знаком  $\text{𓏏}$  (A<sub>7</sub>), либо знаком-заменителем для «опасных» животных  $\text{𓏏}$  (F<sub>27</sub>).

выводится из этимологии самого его имени — «Бессильный». Здесь необходимо вспомнить о том огромном и хорошо знакомом египтологам значении, которое придавали в Древнем Египте вере в магическую и креативную силу имени (rn).

Считалось, что имя идентично индивидуальной сущности его носителя. Уничтожение или изменение имени было равносильно смерти его владельца. В имени «Бессильный» прямо и преднамеренно заложена желаемая для человека характеристика этого персонажа — его действительная, утвержденная магически неспособность противостоять силам творца, его фактическое «бессилие» перед ним. Иными словами, Bđšt, это, скорее, не прямое имя его владельца, а эпитет, суть которого состоит в том, чтобы магически ослабить, нейтрализовать силы злого змея (под которым вполне мог скрываться и Апоп<sup>9</sup>), сделать невозможной его победу над Ра. И наоборот, прямое использование «истинного» имени змея зла могло нести угрозу (по этой причине нередко детерминатив «змеи» к имени Апоп изображался пораженным ножами, что можно поставить в один ряд с феноменом «рассечения» иероглифических знаков животных, птиц и змей в гробничных текстах, дабы они (точнее, «ожившие» силы в них воплощенные) не смогли причинить вред умершему (См.: ZÄS, 1914, 51. 1–64)).

Подобный прием использования магии имени не единичен и характерен не только для религиозных текстов. Любопытные параллели к примеру с Bđšt дают правовые документы Нового царства. В ряде случаев в них подлинные имена преступников в качестве наказания сознательно изменены на уничижительные, «богопротивные» и т. п. Показателен, например, текст Туринского юридического папируса с записью процесса о гаремном заговоре против Рамсеса III<sup>10</sup>, где встречаются имена: «Он ненавистен Ра», «Демон», «Мерзок Пенхев», «Мерзок в Фивах», «Он ослеплен Ра» и «Отрезанное ухо»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Любопытно, что у Апопа (как и у его светлого антипода Ра) были собственные имена-заменители, за которыми скрывалась его сущность. Согласно магическому папирусу Ns-mnw, их было 29.

<sup>10</sup> Впервые внимание на сознательно измененные имена преступников в юридических документах обратил Познер [RdE, 1946, 5. 51 ff], в дальнейшем эту проблему поднимал также Лортон [JESHO, 1977, 20. 2–64 (особенно 16–19)].

<sup>11</sup> Лурье И. М. Очерки древнеегипетского права XVI–X вв. до н. э. Л., 1960. С. 299, прим. 4; с. 300, прим. 1; с. 302, прим. 1–2; с. 303, прим. 2–3.

Е. И. Аринин

## ЦЕННОСТЬ СЕКУЛЯРНОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Проблематика человека и его ценности в религиозной и светской (секулярной) интерпретации изучается в университетском курсе «Религиозная антропология», содержание которого регламентировано Госстандартом по специальности 022200 «Религиоведение». Эта дисциплина изучает «представления о человеке в его отношении к богам, божеству, Богу, священному в этнических и мировых религиях; также — раздел или дисциплина богословия и религиозной философии, учение о сущности, происхождении и назначении человека, основанное на священных текстах и вероучительной традиции»<sup>1</sup>. Он предполагает знакомство со знаниями об указанных религиозных представлениях, однако само понятие знания здесь является сферой напряженных дискуссий.

В наши дни очень часто понятие знания связывается с философией, или наукой, противопоставляясь религии как вере. Здесь мы видим, что уже при самом общем подходе к тому кругу проблем, которые описывает, обобщает и излагает данная дисциплина, возникает существенная двойственность содержания.

С одной стороны, эта дисциплина призвана адекватно описать собственно *религиозные* представления о человеке, которые различаются в разных конфессиях (или религиозных объединениях), являясь частью именно «веры», вероисповедального «крёдо». Кроме того, очень сложен и вопрос о том, что именно считается *религиозным* представлением, в отличие от *не-религиозного*. При этом часто явно или неявно полагается, что только верующий конкретной конфессии, причем хорошо образованный, может относительно

адекватно передать и сформулировать официальные доктринальные положения, выражающие эти представления. Например, православное учение о человеке корректно может сформулировать только православный священнослужитель, желателен выпускник Духовной Академии РПЦ МП, специализирующийся именно в этой проблемной сфере (полагается, что знания постороннего, инаковерующего, атеиста или недостаточно знающего предмет православного человека не вызывают такого же доверия). С другой же стороны, данная дисциплина призвана научно, т. е. максимально объективно и беспристрастно, исследовать свою проблематику. В контексте этой задачи выпускник Духовной Академии может оказаться апологетом, который стремится защищать воззрения именно своей конфессии, и, в этом смысле, он будет предвзятым, необъективным и, следовательно, действовать вне рамок науки.

Исследователь, преподаватель или автор учебного пособия, сталкивается здесь с разновидностью двух противостоящих друг другу в современной культуре позиций: незаинтересованного («внешнего») или заинтересованного («внутреннего») рассмотрения проблемы. Исторически европейская наука как таковая, и религиозно-ведческие дисциплины в частности, стали выделяться из теологии в Новое время именно как незаинтересованное, межконфессиональное знание о действительности, противопоставляясь многообразию апологетических церковных концепций, настаивающих на превосходстве именно их понимания христианских истин над всеми остальными. Задача светского исследования — реинтерпретировать конфессиональные ценности в категориях надконфессионального, секулярного порядка.

Расколы христианства на враждующие конфессии, каждая из которых начинает утверждать только свое понимание реальности (причем эти их самоутверждения сопровождалась репрессиями против всего «иног»), порождает феномен надконфессиональной, или *общечеловеческой, светской культуры*, где собственно конфессиональной идентичности (и соответствующим представлениям о мире) отводится сфера сугубо приватного бытия, личных предпочтений индивида, поскольку общезначимых доказательств превосходства одной религии над остальными не существует. В нашей стране сегодня эта проблема обостряется еще и в связи с тем, что (даже если судить только по многочисленным публикациям) очевидным является стремление некоторых политических кругов изо-

<sup>1</sup> Яблоков И. Н. Религиоведение. Учебное пособие. М.: Гардарики, 1998. С. 460.

брести и силой утвердить новую государственную (или региональную) идеологию, связанную с утверждением только одной духовной традиции в качестве априори «единственно истинной», как это уже и было в досоветские и недавние советские времена. Единственно достойной идеологией современной демократической цивилизации является концепция неотъемлемых прав человека.

В XX в. возникает и утверждается феноменологический подход, который утверждает необходимость диалога и взаимодополнительность внешнего и внутреннего рассмотрения феноменов различной природы. Иной раз атеист понимает в православии больше, чем сами православные, а простая старушка может видеть вещи глубже, чем дипломированный доктор богословия (аналогично и в случае с атеизмом — критика со стороны богословия здесь может быть очень полезна для самих атеистов). Здесь утверждается необходимость и ценность многомерного и многостороннего изучения предмета с самых различных, даже взаимоисключающих сторон.

Все конфессии всегда полагают, что только их учение о человеке и является единственно подлинной религиозной антропологией или вообще истинной антропологией как таковой. Ими действительно накоплен очень важный и ценный опыт символизации человеческой природы. С другой стороны, науки тоже развивают те или иные представления о человеке, ценность которых доказана современной медициной и общим увеличением продолжительности жизни. Светский характер государственного российского образования предполагает, что данный учебный курс должен иметь именно *неконфессиональный* и собственно *научный* характер. Последнее не означает, что этой наукой не могут заниматься богословы или верующие, что она принадлежит только неверующим (или атеистам), что прекрасно подтверждается творчеством таких глубоко верующих авторов, как С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский или митрополит Антоний (Сурожский). Здесь мы сталкиваемся с проблемой «верующих ученых» и «ученых верующих», с требованием академического сообщества быть предельно объективным при занятии научным исследованием, что на практике означает, что тот или иной индивид, будучи членом религиозного и научного сообществ, вынужден творчески переосмысливать проблему соотношения научного и конфессионального. Здесь очень важно оказаться на достойной высоте в том и другом профессиональном контексте.

Диалогизм неотъемлем от антропологических дисциплин. Любое европейское (религиозно-конфессиональное или светско-академическое) антропологическое учение пронизано явным или неявным христианским контекстом, поскольку сам термин «anthropologia» возникает в Средние века именно в христианской теологии<sup>2</sup>. Только в XIX в., особенно после работ Ч. Дарвина, начинается утверждение противопоставляющейся христианству некофессиональной *естественнонаучной антропологии*, корни которой были заложены еще древней натурфилософской медициной и анатомией. Собственно «*философская антропология*» (М. Шелер) вообще возникает только в XX в., совмещая христианскую проблематику с новым уровнем научно-философской аргументации. Некоторые авторы используют этот термин в широком смысле, отмечая, что все философы развивали те или иные представления о человеке, его природе, происхождении и развитии<sup>3</sup>. В этом смысле любая философская система содержит в себе элементы философской антропологии. Понимание и объяснение человека развивалось в еще более общем контексте становления всей духовной культуры человечества — мифологии, религии, философии, искусства и наук, границы между которыми достаточно условны.

Все это придает дисциплине «Религиозная антропология» поисковый, динамичный, диалогичный и проблематичный характер, помещая ее в поле напряженных дискуссий между сторонниками теологий мировых религий (христианских, буддийских и исламских концепций), антропософской эзотерики и оккультизма, философских и собственно научных взглядов (медико-биологических, социально-философских и философско-гуманитарных дисциплин). Так, сегодня в некоторых странах к сфере науки относится не «Религиозная антропология» (понимаемая именно как часть теологии), но «Антропология религии» (Anthropology of Religion), одна из трех базовых социальных наук, наряду с психологией и социологией религии<sup>4</sup>. В отечественном же религиозноведческом стандарте есть психология и социология религии, однако нет курса «Антропология религии».

<sup>2</sup> Католическая энциклопедия. М.: Издательство Францисканцев, 2002. Т. 1. А–З. С. 303.

<sup>3</sup> Григорьян Б. Т. Философская антропология. М.: Мысль, 1982. С. 5–6.

<sup>4</sup> The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. by R. Goring. Edinburgh, 1995. P. 26.

В мировой литературе вопросом все еще является статус самой антропологии как науки: если в «Католической энциклопедии»<sup>5</sup> различают четыре формы: антропологию «естественнонаучную (рассматривающую человека с биологической точки зрения), социально-культурную (которая изучает человека в аспектах его жизнедеятельности, связанных с социальными отношениями), философскую и богословскую», то в католическом же учебнике «Философская антропология» таких форм насчитывается уже шесть (физическая, психологическая, культурная, философская, социальная и теологическая)<sup>6</sup>, а в учебном пособии О. Д. Куракиной — восемь (физическая, биологическая, психологическая, социальная, политическая, культурная, теологическая и философская)<sup>7</sup>.

Один из крупнейших современных антропологов, Клод Леви-Строс (род. в 1908 г.) отмечал, что сегодня необходимо преодолеть стереотипы и предрассудки друг о друге не только между конфессиями, научными или политическими группировками, но и между наиболее общими культурными формами, стремясь к разработке «общей системы отсчета, в которой могла бы уместиться точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одной насчет другой, т. е. конструирование расширенного опыта, который стал бы в принципе доступен людям иных стран и иных времен»<sup>8</sup>.

Важно дистанцироваться как от радикального сциентизма (особенно ярко представленного в отечественных изданиях советского периода, но, конечно, и не только там) и от не менее радикального антисциентизма, характерного прежде всего для популярных конфессиональных изданий, так и от синкретично-наивной (или невежественно-агрессивной) «всеобщности» эзотерической литературы. Тем самым, сама столь часто обсуждаемая сегодня тема национальной безопасности, на наш взгляд, прямо связана с политической волей не на очередное подавление всего «инового», а на поддержание в стране гармоничных отношений носителей различ-

<sup>5</sup> Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 303.

<sup>6</sup> Вальверде К. Философская антропология. М.: Христианская Россия, 2000. С. 14–15.

<sup>7</sup> Куракина О. Д. Социально-философская антропология: антропологические темы русской философии. Учебное пособие для студентов и аспирантов. М.: Российское философское общество, 2002. С. 5–6.

<sup>8</sup> Идеализм и религия. М., 1972. С. 187.

ных конфессиональных и мировоззренческих предпочтений, на воспитание молодежи в духе толерантности и терпимости к инакомыслию и инаковерию, но не к невежеству, бесчеловечности или варварству.

Методологический нейтралитет не может сводиться к стремлению оказаться «ни сухим, ни мокрым», вообще отделившись от сциентизма, эзотерики, религии (православия и т. п.), ибо вся история отношений науки и религии — это именно отношения людей с совершенно определенными убеждениями и знаниями. Поэтому мы считали полезным и необходимым подчеркивать значимость и приоритеты именно эзотерической, теологической или атеистической мысли в постановке, заострении, уточнении или раскрытии определенных проблем в конкретные исторические периоды. Курс «Религиозная антропология» призван показать ценность диалога трех секторов современной постмодернистской культуры, трех сфер личностного самоопределения и трех типов современных дискурсов, направляя молодежь на корректный поиск баланса между тремя формами культурной идентичности, из которых никто из нас вырваться не может, но осознавать особенности которых необходимо для того, чтобы не быть их бессознательной марионеткой. Нейтралитет, однако, не означает, что мы полагаем, что все равны во всем, и что колдун или священник могут на деле заменить философа, врача, палеонтолога или психолога, а политтехнолог — священника.

*О. А. Васильева*

## **К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ**

*... Наш ум по природе своей  
гораздо меньше стремится узнать, чем понять.*  
Марк Блок

Исследование даже небольшого фрагмента обширной области религиозной жизни с неизбежностью ставит вопрос: в какой степени могут быть изучены религиозные явления, и насколько глубоко секулярное сознание способно проникнуть в их смысл. Настоящий доклад — попытка ответить на этот вопрос, основываясь на опыте изучения жизни современных российских протестантов.

В протестантизме ритуальная сторона отходит на второй план, акцент делается на внутреннем состоянии человека. Для других религий изменения, происходящие в сознании адептов, имеют не меньшее значение. В этой связи можно только согласиться с утверждением, что «путь на Небо, согласно всем развитым религиям, в конечном счете заключается в некоторой психической... трансформации человека»<sup>1</sup>.

Изменение состояния сознания и личности в целом для протестантов является показателем обретения веры (а значит, и спасения), и условием принятия в религиозное сообщество. Различают несколько этапов трансформации сознания: покаяние, обращение, возрождение, освящение. Освящение мыслится как приближение верующего к состоянию святости на протяжении всей своей жизни. Эти процессы, безусловно, отражаются на повседневной жизни и церковной деятельности протестантов.

В настоящее время религиоведческое исследование является во многих случаях попыткой секулярного сознания (исследователя) постичь религиозные феномены. Под объективностью такого исследования понимается, во-первых, невовлеченность сознания исследующего в круг религиозных идей и воздержание от ценностных высказываний, свойственных человеку религиозному, и, прежде всего, воздержание от признания одной религии как истинной, а других — как ложных. Во-вторых, объективность подразумевает устранение таких оценок религии, которые могут стать следствием светского характера сознания исследователя, т. е. оценок религиозного мировоззрения как ложного. В то же время главным требованием объективного подхода является максимальное внимание к объекту изучения. Здесь, однако, есть некоторое противоречие, поскольку при таком понимании объективности за скобки выносятся как раз то, что наиболее значимо для религиозного сознания: религиозные представления во всей их полноте и убеждение в их истинности.

Конечно, можно абстрагироваться от представлений и ценностей, которые владеют сознанием *homo religiosus*, ограничиться их поименованием и исследовать преимущественно «горизонтальный» срез жизни религиозного сообщества. При этом складывается

<sup>1</sup> Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и транс-персональные состояния. СПб: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 12.

внешний портрет религии, описываются отдельные ее части (действия, представления), но не живое единство. Целостное понимание явления не достигается. Особенно ясно это становится, например, при личном общении с протестантами и чтении их литературы, когда обнаруживается, что все аспекты «горизонтального» измерения — повседневная жизнь, политика, наука — пронизано «вертикальным» — верой в любящего и спасающего Бога, в провидение, помощь Святого Духа и т. д. Тем более это касается проповедей и теологических работ. Для секулярного сознания исследователя, у которого нет религиозного опыта, все эти бесконечные отсылки к сакральному не имеют такого смыслового наполнения, как для *homo religiosus*, не являются величайшей ценностью, основой жизни и истиной. Они скорее всего неадекватно им понимаются, а порой и вовсе игнорируются. Таким образом, налицо невозможность столь же свободной коммуникации и понимания между человеком религиозным и исследователем, какие имеют место внутри религиозного сообщества.

К сожалению, пропасть, существующая между секулярным сознанием и религиозным, иногда оборачивается своего рода «религиоведческим цинизмом». Претендуя на объективность, но вопреки ее требованиям, религиовед начинает членить единое бытие *homo religiosus*, описывать и анализировать внешние проявления религии, предполагая подспудно, что его научное мировоззрение выше и прогрессивнее религиозного, а религиозные представления заслуживают всего лишь снисходительной улыбки. По всей видимости, это разновидность негативной реакции на Другого, следствие его непонимания. В свою очередь, некоторые приверженцы религиозного мировоззрения определяют религиоведение как лже-науку, считают, что изучение унижает религию, приравнивая ее в качестве объекта исследования к туберкулезной палочке<sup>2</sup>.

Уменьшить разрыв между сознанием исследователя и *homo religiosus*, ослабить их взаимное непонимание стремится феноменология религии. Феноменологический метод утверждает априорную религиозность всех людей, требует наличия у исследователя религиозного опыта, предусматривает отстранение от всех контекстов, в которых существует религиозное явление, рассматривает и сравни-

<sup>2</sup> Солодовников В. В. Призрак бродит по России—призрак атеизма // Путь богопознания, вып. 5 (2000).

вает религиозные феномены различных культур как встречи со Священным.

Социология религии считает религию в первую очередь социальным феноменом, изучает функционирование ее в обществе, влияние религии на него и влияние общества на религию. История религии излагает фактическую сторону религиозной жизни, пытается установить причинно-следственные связи между событиями, вписать религию в общий исторический контекст. Методы социологии и истории религии вполне признаны и результативны в своих границах. Но вряд ли можно утверждать, что они сильно способствуют пониманию *homo religiosus*, всей полноты подлинных мотиваций его действий, поскольку они, в ограниченной степени охватывая и связывая религиозное сознание и поведение, не уделяют должного внимания религиозной психологии.

Социальные проявления религии — в значительной степени следствие особого состояния сознания *homo religiosus*. Возможно, такой вывод отчасти обусловлен спецификой объекта изучения — современного протестантизма в его российском варианте. Во-первых, протестантизм обращается к личности, т. е. это индивидуалистическая религия, а, во-вторых, в секуляризованном обществе социальная роль религии становится все более незаметной, религия превращается в «личное дело», в психологическое явление прежде всего. Поскольку заинтересованное изучение религии в конечном счете стремится к пониманию *homo religiosus*, может быть, способом приближения к такому пониманию является актуализация исследователем для себя тех смыслов, которые актуальны для религиозного сознания, моделирование в сознании исследователя живого универсума религиозных идей и возможного поведения, из них вытекающего.

Часто приходится слышать и читать, что религия — явление сложное, а религиоведение — наука комплексная. К сожалению, эта комплексная наука распадается на ряд дисциплин, слабо между собой связанных и порой далеко уходящих от важнейшей характеристики религии как психологического явления, понимания «инаковости» сознания *homo religiosus* и необходимости вникать в значимые для него смыслы.

## ПРОБЛЕМЫ МИСТИЧЕСКОГО СПОСОБА ПОСТИЖЕНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Мистицизм насчитывает многовековую историю. Проявления мистицизма, его формы весьма многообразны: это и античный неоплатонизм — философия Плотина, и исихазм — мистико-аскетическое течение в православии, и средневековый христианский мистицизм — в частности, учение немецкого мистика Мейстера Экхарта, и многочисленные течения восточного мистицизма, и т. д. Мистицизм всегда предлагал людям особые пути развития сознания и постижения мира. Каждое мистическое учение имеет свои практики для достижения высших, с их точки зрения, состояний сознания. Но в конечном счете цель у всех мистических практик была примерно одна: раскрытие внутреннего потенциала человека, осознание некоего сверхъестественного начала и достижение особого состояния — слияния с этим сверхъестественным, духовным началом, выход за пределы своего ограниченного «я». Основной задачей этой статьи является не описание и объяснение различных мистических учений, а попытка обозначения тех трудностей и проблем, которые можно обнаружить в мистическом подходе к постижению мира и человека.

Несомненно, мистический способ познания обладает огромным потенциалом и ценностью для развития человека, однако и этот способ не является совершенным, и здесь исследователь может обнаружить ряд трудностей.

Одна из основных проблем, связанных с мистическим подходом к постижению мира и человека — недоступность и непонятность мистических практик для большинства людей. Хотя каждый человек способен пережить мистический опыт, тем не менее, испытывали подобные переживания лишь немногие. Связано это с тем, что, несмотря на мгновенность и кратковременность мистических переживаний, для подготовки сознания к подобным переживаниям требуется приложить немало усилий в правильном направлении. Этому не учат в учебных заведениях, подобные знания всегда были уделом «избранных». Иначе говоря, для человека, интересующегося мистицизмом и стремящегося к развитию сознания путем мистических практик, возникает вопрос: с чего я должен начать? По этой причине большое значение во всех мис-

тических традициях имела фигура наставника, гуру, т. е. человека, который погружался в мистическую реальность и знает, каким образом этого можно достичь. Но здесь возникает новая проблема: очень сложно отличить истинного гуру от самозванцев, единственной целью которых является нажива. Человек, не знакомый с принципами и положениями различных духовных мистических учений, может стать легкой добычей всевозможных мошенников, лжегуру, стремящихся к материальной прибыли, получаемой за счет доверчивых адептов их учений. Распространение различных квазимистических сект, спекулирующих на чувствах людей и искажающих положения подлинного духовного мистицизма, ведет к зомбированию людей. Всем нам знакомы примеры деятельности такого рода сект и организаций — например, трагические события в Японии из-за деятельности «Аум Синрикё», массовый обман в учении «Дианетика» Р. Хаббарда и множество других.

Если же человек пытается встать на этот путь самостоятельно, то он, конечно же, оказывается не застрахованным от ошибок и заблуждений. Например, большинство мистических переживаний связано с различными видениями, которые могут быть очень увлекательны и представлять определенную эстетическую ценность для человека. Подобного рода видения С. Гроф, представитель трансперсональной психологии, называет «сенсорным барьером». Он пишет по этому поводу следующее: «Всякая техника, дающая возможность эмпирически, т. е. опытным путем войти в сферу бессознательного, будет сначала активировать органы чувств. Поэтому для многих людей, использующих такие экспериментальные методы, глубокое самоисследование начинается с переживания самых разнообразных ощущений. По природе эти переживания более или менее отвлеченны и лишены какого-либо персонального символического смысла; они могут быть приятны с эстетической точки зрения, но не ведут к более полному самоосознанию»<sup>1</sup>. Другими словами, сознание человека может быть полностью захвачено этими видениями, которые на самом деле не имеют никакой ценности для самоисследования и самоосознания.

Другой важной проблемой является проблема интерпретации мистического опыта. Все дело в том, что мистики, испытывая иррациональные по своей сути переживания, вынуждены затем изла-

гать их рациональными средствами, что достаточно противоречно. По этой причине практически все мистики говорят о том, что попытки выразить в словах эти невыразимые знания ограничены и несовершенны. Например, легендарная книга «Дао дэ цзин» Лао Цзы начинается следующими словами: «Если Дао могут высказать, Дао не является незыблемым; если могут назвать имя, имя не является незыблемым»<sup>2</sup>.

Можно привести другой аналогичный пример. Так, буддийские тексты обычно не содержат позитивного описания нирваны. Более того, вопрос о природе и характеристиках нирваны относился к тем, в ответ на которые Будда хранил благородное молчание. Согласно буддизму, состояние нирваны принципиально выходит за пределы области эмпирического знания и соответствующего ей языка описания. Поэтому лучшим определением нирваны, по мнению буддистов, может быть или молчание, или отрицательное определение (не то, не то), или перечисление того, чем нирвана не является. Однако это, конечно, не решает упомянутой выше проблемы.

Другой значительной трудностью мистического подхода является последующее применение в обыденной жизни тех знаний, которые человек постигает в результате мистического переживания. По-видимому, существует достаточно большое отличие между теми переживаниями, которые человек испытывает, погружаясь в мистическую реальность, и его обычным, повседневным существованием. Преодолеть эту «пропасть» достаточно сложно, поэтому многие мистики вынуждены либо полностью уходить из социума, абсолютно порывать с обычной жизнью, либо метаться между этими двумя мирами — мистическим и обыденным. В том случае, если человек, испытывающий мистические переживания, продолжает жить в обществе, его поведение зачастую выходит за рамки устоев и норм, принятых в том или ином обществе. Например, история суфизма насчитывает множество случаев так называемого «опьянения Богом». По словам исследователя суфизма К. В. Эрнста, «исламская культура имеет длинную традицию, связанную с “мудрыми безумцами”, блаженными, которые находились в близких отношениях с Богом, но преступали общественные установления. Сборники житий суфиев иногда содержат прило-

<sup>1</sup> Гроф С. За пределами мозга. М., 1993. С. 112.

<sup>2</sup> Лао Цзы. Обрести себя в Дао. Под ред. И. И. Смененко. М., 1999. С. 148.



жения, где даются рассказы об опьяненных святых, которые были с такой силой одержимы Богом, что оказывались не властными над собственным разумом»<sup>3</sup>.

Однако, несмотря на вышеназванные проблемы, мистицизм остается притягательным для многих людей. Скорее всего, путь к мистическому познанию для человека начинается с неудовлетворенности его обычным состоянием, с желания постигнуть нечто большее. Одной из основных идей мистицизма является идея, согласно которой люди живут в плену иллюзий, мир скрыт от них под покровом заблуждений, они воспринимают все в искаженном виде. Чарльз Тарт по этому поводу писал: «Почти во всех мистических теориях мы встречаемся с идеей, что обычное состояние человеческого сознания есть нечто такое, что могло бы быть выражено как некая иллюзия, сон наяву, гипнотическое бодрствование, то, что индийцы называют “майя”, буддисты — “самсарой”»<sup>4</sup>.

Примерно ту же мысль высказывал Уильям Блейк, говоря о том, что человек должен очистить свое восприятие для того, чтобы увидеть все в истинном свете.

С точки зрения мистиков, человек в обычном своем состоянии не способен добиться освобождения и постижения истины. Мистицизм предлагает человеку нечто большее, чем его повседневное существование. По этой причине, несмотря на то, что в мистическом способе познания можно обнаружить множество проблем, а все вышеперечисленные проблемы являются лишь несколькими из множества других, феномен мистицизма остается притягательным для многих людей.

## НЕКОТОРЫЕ ПОДХОДЫ К ПОНЯТИЮ «МИСТИКА»

Понятие «мистика» («мистицизм») — одно из наиболее размытых понятий в религиоведении. Уже в 1902 г. У. Джеймс сетовал: «Слова “мистицизм”, “мистический” употребляются часто для обозначения туманных, бессодержательно-сентиментальных, не имеющих фактического и логического обоснования, взглядов. Для многих, писавших о мистицизме, “мистиком” является всякий, кто верит в телепатию или в спиритизм»<sup>2</sup>. Немногим позже, в 1910 г., Э. Андерхилл писала, что мистицизм — это «одно из наиболее неправильно употребляемых слов в английском языке»<sup>3</sup>; в частности, «многое из того, что в действительности является магией, совершенно необоснованно приписывают мистицизму»<sup>4</sup>. Значительно позже, в 30-е годы, Дм. Чижевский снова критиковал «ненаучные и поверхностные» представления о мистике: «напр., понимают мистику как таинственное вообще, как предрассудки, как веру в духов, как форму масонства или как одну из особых форм мистики — “мартинизм”»<sup>5</sup>. С тех времен ясности не прибавилось. Напротив, массовое увлечение всевозможными «тайными» учениями, связанное с распространением субкультуры New Age, и поток коммерческих поделок, эксплуатирующих это увлечение, способствовали еще большему размыванию смысла<sup>6</sup>. Для пост-советского пространства ситуация усугубляется еще и тем, что долгое время слово «мистика» использовалось в основном как ругательство. Недаром, например, А. Н. Чанышев, излагая учение неоплатонизма, считал нужным пояснить: «слово “мистика” здесь не бранное слово»<sup>7</sup>.

С другой стороны, усилился интерес к мистике и смежным явлениям (эзотерике, оккультизму) и в научных кругах. Возросло количество исследований, посвященных как отдельным учениям, которые

<sup>1</sup> Мы здесь не будем касаться запутанного вопроса о разнице между понятиями «мистика» и «мистицизм». Ниже они используются как синонимы.

<sup>2</sup> Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993. С. 303.

<sup>3</sup> Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. К., 2000. С. 15.

<sup>4</sup> Там же. С. 81.

<sup>5</sup> Чижевский Д. Філософія Г. С. Сковороди. Харків, 2003. С. 27.

<sup>6</sup> Яркий пример: Вандерхилл Э. Мистики XX века: Энциклопедия. М., 1997.

<sup>7</sup> Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 408.

<sup>3</sup> Эрнст К. В. Суфизм. М., 2002. С. 155.

<sup>4</sup> Тарт Ч. Состояния сознания // Магический кристалл. Под ред. И. Т. Касавина. М., 1992. С. 220.

принято относить к мистическим (суфизму, каббале, исихазму и др.), так и их сравнению. Появились и новые теоретические подходы, в частности, в связи с возникновением в 60-е годы трансперсональной психологии. Такое положение дел вновь ставит на повестку дня вопрос об уточнении смысла понятия «мистика / мистицизм».

Широко распространены определения мистики как непосредственной связи (общения, слияния) человеческой души с Богом. Например, Дм. Чижевский писал: «Сущность мистики — в практической сфере и состоит в науке о той или иной форме выхода человека за пределы его собственного естества и сближение его — в той или иной форме — с божественным бытием: созерцание Бога, слияние с Богом, соединение с Богом, «обожение» являются формами такого сближения»<sup>8</sup>. Согласно Э. Андерхилл, «мистицизм — это название органичного процесса, который подразумевает совершенное воплощение Любви к Богу, получение бессмертного наследия человека здесь и сейчас, или, если угодно — ибо это означает в точности то же самое, — искусства установления сознательной связи с Абсолютом»<sup>9</sup>. Такое определение, естественно, позволяет говорить о мистике только там, где есть представление о Боге, т. е. прежде всего в библейских религиях и некоторых направлениях индуизма. Причем, когда речь идет об общении или любви, предполагается существование именно *личного* Бога. Пытаясь снять это ограничение, В. Соловьев определил мистицизм как «совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности»<sup>10</sup>. Такой подход можно назвать эссенциалистским, поскольку в нем речь идет о сущности мистики. Важно отметить, что все эти определения называют мистику родом практической деятельности (признавая существование мистической философии или мистической теологии в качестве «вторичного продукта» этой деятельности). При этом сами исследователи пользуются языком этой мистической философии.

Другой — психологический — подход к мистике исходит не из ее сущности, а из особенностей мистического опыта. В классическом виде его формулировал У. Джеймс, выделивший четыре глав-

ных критерия мистических переживаний: неизреченность, интуитивность, кратковременность и пассивность<sup>11</sup>. Подход У. Джеймса оказался очень продуктивным и повлиял на развитие трансперсональной психологии<sup>12</sup>.

Для обоих подходов характерно представление об универсальности мистицизма, и, как следствие, объединение под рубрикой мистицизма самых различных явлений — йоги, буддизма, суфизма, Элевсинских мистерий, духовных упражнений св. Игнатия Лойолы и др.<sup>13</sup> Против этого резко выступил в 30-е гг. Рене Генон. В «Заметках по инициации» он стремится прежде всего разграничить сферу применения понятий «мистика» и «инициация». При этом он исходит из общепринятого употребления слова «мистика», а не из его этимологии (как известно, древнегреческое *τα μυστικά* было синонимом *τα μυστήρια* — «мистерии, таинства»). Мистерии античности он относит исключительно к инициации, а не к мистике. Согласно Р. Генону, «мистицизм, в собственном смысле слова, — по сути исключительно западное и специфически христианское явление»; он не считает возможным распространять этот термин на ислам (суфизм), хотя находит мистицизм в иудаизме — хасидизм. Добавим, что Р. Генон разделяет также мистицизм и аскетизм; к последнему он относит игнатианские упражнения. Основные различия между мистическим и инициатическим путями, по Р. Генону, сводятся к следующему. Во-первых, мистицизм принадлежит сфере экзотерической, тогда как инициация — сфере эзотерической. Во-вторых, мистицизм имеет пассивный характер, а инициация — активный. А именно, «в мистическом опыте роль индивида ограничивается простым восприятием того, что предстает перед ним». Инициация, напротив, происходит по инициативе индивида. Далее, инициация предполагает наличие метода, а в мистицизме метод отсутствует. Наконец, инициация предполагает передачу знания «по цепочке» в рамках особой организации, а мистик «не имеет «генеалогии» и становится таковым лишь в силу самозарождения». Главное же в том, что инициатический путь ведет ко внутренней трансформации адепта, а путь мистический — только к «выходу из

<sup>8</sup> Чижевский Д. Указ. соч. С. 27–28.

<sup>9</sup> Андерхилл Э. Указ. соч. С. 91–92.

<sup>10</sup> Философский словарь В. Соловьева. Ростов на Дону, 1997. С. 287–288.

<sup>11</sup> Джеймс В. Указ. соч. С. 304.

<sup>12</sup> См. Налимов В. В. В поисках иных смыслов. М., 1993. С. 126; Drury N. Psychologia transpersonalna. Poznań, 1995. S. 26–29.

<sup>13</sup> Джеймс В. Указ. соч. С. 319–323; Минин П. М. Мистицизм и его природа. К., 2003. С. 14–15.

себя» (экстазу) при сохранении «индивидуального человеческого состояния»<sup>14</sup>. Такое представление о мистике вполне согласуется с ее пониманием в работах У. Джеймса и Э. Андерхилл. Вклад Р. Генона в рассматриваемую нами проблематику состоит не в новом понимании мистики, а в раскрытии сущности и специфики инициатического пути.

Совсем недавно понятие мистики было подвергнуто суровой критике, направленной на то, чтобы сильно ограничить сферу его применения или даже отказаться от него. Речь идет о фундаментальной работе Е. А. Торчинова «Религии мира: опыт запредельного», написанной с трансперсональных позиций<sup>15</sup>.

Е. А. Торчинов выделяет три основные значения слова «мистика» в современном религиоведении: (1) трансперсональные переживания высокого уровня<sup>16</sup>; (2) эзотерические ритуалы, мистерии и посвящения; (3) различные формы оккультизма, магия, астрология и т. п. Он указывает на резкое отличие третьего значения от двух первых. Как ясно из приведенных выше цитат, исследователи мистики давно уже обратили внимание на эту проблему и старались провести четкую границу между мистикой в строгом (научном) смысле слова и разного рода оккультными науками, парапсихологией или народными поверьями. Е. А. Торчинов предлагает более радикальное решение вопроса: слово «мистика», считает он, следует использовать только в «европейско-христианском» контексте, а во всех прочих случаях употреблять термины «психотехника» (если речь идет о методах) или «трансперсональные переживания» (если речь идет об опыте). Причины этого следующие: во-первых, словом «мистика» обозначают различные, не связанные друг с другом явления; во-вторых, это слово имплицитно противопоставляется «разуму», «рациональности»; в-третьих, это понятие европейское, христианское, следовательно, возникает вопрос о его применимости к другим культурам. Правда, далее он существенно расширяет границы понятия — на все догматические религии (иудаизм, хри-

стианство, ислам). Дело, во-первых, в том, что в этих религиях трансперсональный опыт не обязателен для спасения. «Таким образом, сам трансперсональный опыт, осмыслявшийся как непосредственное единение (*unio mystica*) души и Бога, приобрел черты чего-то эзотерического, доступного для немногих избранных, таинственного, т. е. собственно мистического»<sup>17</sup> (курсив наш — С. К.). Во-вторых, в догматических религиях «“мистическое” противопоставляется “рациональному” как сверхразумное или даже (реже) противоразумное»<sup>18</sup>. Но эти особенности догматических религий относятся не к самому характеру трансперсонального опыта, а к некоторым внешним условиям. Таким образом, согласно Е. А. Торчинову, мистикой можно назвать трансперсональный опыт (и соответствующие психотехники) в догматических религиях *в силу того особого места, которое эти религии ему отводят*.

При всей внутренней стройности этого подхода у него есть свои слабые места. Во-первых, он основан на трансперсональной психологии, а она сегодня еще не признана в академической среде<sup>19</sup>. Во-вторых, и это гораздо более существенно, трансперсональный подход, сознательно воздерживаясь от решения вопросов об онтологическом и метафизическом содержании трансперсональных переживаний, на практике рассматривает их все как принадлежащие к области психического — а именно против этого резко возражал Р. Генон. Само понятие «психотехника» также неоднозначно: сюда ведь можно отнести и такие чисто мирские явления, как ауто-тренинг, гипноз, психоанализ и т. п. Не ясно и место инициации в психотехнике. С другой стороны, для христианского исследователя мистики вряд ли будет приемлемым понятие психотехники, не оставляющее места ни для благодати (а тогда это «самонадеянная самодетельность»<sup>20</sup>), ни для любви к Богу (вряд ли любовь можно назвать «техникой»). Все это показывает, что вопрос о судьбе понятия «мистика» в религиоведении остается открытым.

<sup>17</sup> Торчинов Е. А. Указ. соч. С. 292.

<sup>18</sup> Там же. С. 292–293. Ср. утверждение Р. Отто: «Мистика... выступает в той мере, в какой предмет, на который направленные религиозные чувства, становится “иррациональным”, т. е. ... в той мере, в какой его иррационально-нуминозные моменты преобладают и очерчивают духовую жизнь».—*Otto R. Mysterium Sancti* i Zachodu. Warszawa, 2000. S. 163.

<sup>19</sup> См., например: *Налимов В. В.* Указ. соч. С. 128–129.

<sup>20</sup> *Новоселов М. А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., 2004. С. 292.

<sup>14</sup> Генон Р. Заметки об инициации // *Генон Р.* Символика креста. М., 2004. С. 362–363, 365, 372–373, 375, 620. См. также: *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000. С. 134–135, С. 229–232.

<sup>15</sup> *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1998. С. 27–29.

<sup>16</sup> Третьего уровня, т. е. собственно трансперсональные переживания по классификации С. Грофа. См. *Торчинов Е. А.* Указ. соч. С. 33–38.

## ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

В начале своей программной монографии «Религии мира: опыт запредельного» Е. А. Торчинов ставит центральный для религиоведения вопрос: в чем заключается сущность религии, какое единство скрывается за многообразием явлений, которые относят к сфере религиозного? Он показывает, что сущностным и универсальным признаком религии не может считаться ни вера в Бога или богов, или в сверхъестественное, ни культы и поклонение, ни выделение «сакрального и профанного». Например, в буддизме тхеравады, в чань-буддизме, или во многих видах йоги ни один из этих элементов не занимает сколько-нибудь существенного места. Монография Торчинова посвящена обоснованию на широком историческом и культурном материале главного тезиса: «именно трансперсональные переживания различных типов являются основой и религиозного опыта, и религии как таковой»<sup>1</sup>. Торчинов сравнивает религию с деревом, а трансперсональные переживания — с корнем этого дерева, на который опираются и из которого питаются остальные элементы религиозной жизни. «Именно названный корень — сокровенная сущность религии, тогда как все остальное — либо проявления этой сути, либо формы самоотчуждения религии», превращения ее в институт морали, идеологии, власти и т. п.<sup>2</sup>

Торчинов указывает, что религию можно рассматривать «стереоскопически» — в разных парадигмах, исходя из разных дисциплин, и если привычным для религиоведов стал взгляд культурологический, то Торчинов предлагает иной, психологический взгляд, способный пролить свет на сущность религии — трансперсональный опыт. Таким образом, трансперсональная психология становится базой психологического подхода в религиоведении, как называет Торчинов свой подход. Основными объектами изучения для психологического подхода являются, во-первых, трансперсональные переживания, составляющие сердцевину той или иной религии, и, во-вторых, психотехники — «методы достижения тех или иных глубинных трансперсональных состояний»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. СПб., 1998. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 41.

<sup>3</sup> Там же. С. 29.

Это радикально непривычный взгляд на религию: например, с такой точки зрения обряды и ритуалы обретают свое значение в религиозной жизни прежде всего как психотехники, пути к духовному опыту, а если они не выполняют этой задачи, то являются лишь инструментами власти или других форм культуры, использующих религию для своих нужд. Обычная для современных западных людей точка зрения на веру как на основной феномен религии для психологического подхода в религиоведении — скорее свидетельство забвения нашей культурой других форм религиозного опыта (кроме того, психологический подход должен различать веру как убежденность в истинности своих представлений и веру как трансперсональное переживание божественного присутствия).

Точно так же психологический подход противостоит распространенному в науке представлению о «развитии религиозных идей» через опору на предшествующие религиозно-философские тексты, полемику с другими течениями и т. д. Все эти доктринальные споры и влияния, с точки зрения психологического подхода, играют второстепенную роль в религиозных традициях и влияют больше на терминологию и риторические средства, чем на суть учения, основным легитимным источником которого является трансперсональный опыт и практики его достижения. С этой точки зрения даже священный текст не может быть окончательным критерием «религиозной истины», — ведь как его толковать, определяют лишь люди, реализовавшие опыт, являющийся главной религиозной ценностью и истиной: например, опыт обожения, Пробуждения или самадхи. Именно такой опыт и путь к нему (путь спасения или освобождения) является основным содержанием религиозных откровений (как и сами откровения являются трансперсональным опытом) и основанием религиозной мысли.

Важно заметить, что и в науке адекватное понимание многих важнейших нюансов религиозно-философских текстов часто оказывается невозможным при отсутствии у исследователя соответствующего трансперсонального опыта, поэтому религиоведение как наука оказывается методологически неразрывно связанной с религиозной практикой, а не только смотрящей на эту практику «сверху», из «научной картины мира».

Что же это за «трансперсональный опыт», поставленный Е. А. Торчиновым во главу угла? Сначала несколько слов о трансперсональной психологии, из которой взят этот термин. Транспер-

сональная психология, возникшая в 1968 г., сегодня является основным полем для встречи традиционных психопрактик с современной психологией. Ее установка на холистическое видение мира и человека позволило ей стать «плавильным котлом» для разных методов и подходов, в котором постепенно вырабатывается новый взгляд на человека и его развитие (центром этого процесса стал Эсаленский институт в Биг-Суре, Калифорния). Более того, сегодня «трансперсональные исследования вышли далеко за пределы психологии, в рамках которой они возникли и в настоящее время охватывают трансперсональную психиатрию, антропологию, социологию и экологию. Можно говорить о междисциплинарном трансперсональном движении»<sup>4</sup>. Важнейшим вкладом в это движение является и «трансперсональное религиозоведение» Е. А. Торчинова.

Слово «транс-персональный» (его ввел в оборот У. Джеймс в 1905 г.) указывает на выход за пределы персональности, — того, что мы считаем собой, — на трансценденцию себя. Критерием трансперсонального опыта обычно считают изменение самоидентичности, — того «воображаемого Я», с которым человек отождествляется. Тут есть одна проблема: важнее все-таки, кем человек является, а не с чем он себя отождествляет. Человек может считать, что он обладает «космическим сознанием», но на практике проявлять сознание, которое скорее типично для мелкой буржуазии. Опыт отождествления, например, с Христом не равносителен опыту бытия «во Христе», хотя может являться путем к опыту такого бытия, на чем построены практики подражания Христу. Близкими по смыслу к «трансперсональному опыту» являются выражения «духовный опыт» и «трансцендентный опыт» (мы будем употреблять их как синонимы). Все эти выражения указывают на способность человека подниматься над ситуацией, над ограниченностью собственного «я», над мотивами и движущими факторами своего поведения, над любой заданностью, структурой, механизмом психики. Выходя за рамки обусловленности привычными схемами восприятия, мышления и действия, человек соприкасается со своей сущностной свободой, в акте трансценденции оставляя ту механистичность, которую так ярко описывал Г. Гурджиев, называя человека «машиной». Согласно В. Франклу, одному из крупнейших психологов XX в., «человек вообще является человеком тогда и постольку,

<sup>4</sup> Пути за пределы «эго». Под ред. Р. Уолша, Ф. Воона. М., 1996. С. 12.

когда и постольку он как духовное существо выходит за пределы своего телесного и душевного бытия»<sup>5</sup>. Таким образом, трансперсональный или духовный опыт является не какой-то экзотикой, доступной лишь избранным «просветленным», а важнейшим условием бытия человека человеком, — каждый из нас испытывал его в любви, молитве, медитации, творчестве, инсайте и т. д.

При этом то, что чаще всего называют мистическим и религиозным опытом, т. е. сфера священного трепета, поклонения, умиления, видений, мистической сопричастности и т. д., — вовсе не обязательно будет духовным опытом в предложенном понимании, но, скорее, лишь хорошей возможностью для духовного опыта. Недаром слово «покаяние» в христианстве, — это, как известно, один из возможных переводов греческого слова *метанойа*, которое буквально означает «выход за пределы ума». То же значение «выхода за пределы» имеет слово «экстаз» в буквальном переводе с греческого, которое в наше время ассоциируется чаще всего с экзальтацией и помрачением сознания. Трансперсональный опыт часто путают с измененными состояниями сознания, «видениями», и т. п. состояниями, не имеющими отношения к трансценденции своего Я. Религии рассматривают такие состояния как искушение, а увлеченность ими — как серьезные препятствия на пути. По выражению выдающегося суфийского мистика и музыканта Хазрат Инайят Хана, «насколько мы сознательны в молитве, настолько наша молитва достигает Бога»<sup>6</sup>. В этой направленности на присутствие с ним едины и православные мистики-исихасты (вспомним их знаменитое «трезвение»). В трансперсональном опыте важна не интенсивность «видений» и переживаний, а важно то, — если выразиться метафорически, — пробуждаемся мы от этих переживаний или еще сильнее погружаемся в сон.

Выход за собственные пределы — это всегда новый опыт, требующий особой активности, настроя или духовной работы. Эта духовная работа, например, религиозные психотехники, о которых пишет Торчинов, не является механическим применением тех или иных приемов. Инструменты, такие как асана и пранаяма в йоге, могут лишь ввести в измененное состояние сознания, создать условия, облегчающие возникновение трансперсонального опыта, но

<sup>5</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 111.

<sup>6</sup> Хазрат Инайят Хан. Чаша Саки. М., 2001.

никоим образом не могут его «обеспечить». Среди важнейших условий возможности для трансперсонального опыта в психологии выделяют присутствие «здесь и теперь» и открытость, готовность к приятию нового.

Может возникнуть вопрос: куда мы можем выйти за собственные пределы, и кто будет выходить, что именно в нашей индивидуальности поднимается над этой индивидуальностью и куда? Пока достаточно будет сказать, что нужно с осторожностью использовать пространственные метафоры: здесь «выйти за собственные пределы» вовсе не означает «уйти откуда-то», так как трансценденция по определению подразумевает «расширение сознания», т. е. интеграцию того Я, «в котором мы находились» (с которым отождествлялись), в новое, «большее сознание». Таким образом, трансперсональный опыт — это не просто опыт преодоления собственных границ, но и опыт интеграции, нового единства жизненного мира. Как известно, слово «йога» переводится буквально с санскрита как связывание, соединение, соби́рание воедино. То же значение имеет слово «религия», а «монах» буквально означает «единый».

Мы видим, что за многообразием трансперсонального опыта начинают прорисовываться черты некоторого единого образа человека, рождающегося в этом опыте. Этот образ связан с такими чертами, как присутствие, открытость, единство опыта (психическая целостность, отсутствие субъект-объектного разделения). Этот образ заложен не только в религиозных путях: как показал великий предшественник трансперсональной психологии К. Г. Юнг, образ совершенного человека заложен в каждом из нас, независимо от нашего отношения к религии. Будучи отражением «архетипа Самости» (трансцендентного априорного духовного центра личности), этот образ проявляет себя не только в мистических откровениях, но и в снах, фантазиях, творческих актах, он формирует высшие ценности и побуждает нас стремиться к ним. К. Г. Юнг назвал путь к реализации этого образа в своей жизни индивидуацией. Согласно его исследованиям, именно эта потребность в индивидуации, в выходе за свои пределы и достижениях внутренней целостности заставляет нас искать трансперсональный опыт и создает психологическую почву для религии. Перефразируя Тертуллиана, можно было бы сказать, что «душа по природе религиозна».

Чтобы удовлетворить эту потребность, бесконечно разнообразные, казалось бы, религиозные пути используют совсем не так уж

много основных вариантов психопрактик: в своей психологической классификации религий по используемым методам Торчинов выделяет три основных типа психотехник, каждый из которых опирается на одну из трех основных модальностей опыта — сферу ума, сферу чувств и сферу телесности<sup>7</sup>.

Итак, за многообразием религиозного опыта стоит единство природы человека, и психология может предложить религиоведению помощь в изучении этой природы.

*П. Ю. Нешитов*

### **О КАТЕГОРИИ «СОЗНАНИЕ» В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОВЕДЕЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

Многообразие религиозных явлений, определяющееся как географическим и временным факторами, так и уровнем рассмотрения религиозного содержания, может быть в общем виде описано при помощи ограниченного набора существенных признаков, которые обретают свойственную научному знанию устойчивость в единстве понятия «религия». В то же время обращает на себя внимание высокая вариативность трактовки понятия «религия» и отличительных признаков религиозных явлений, свидетельствующая, с одной стороны, о сложности изучаемого предмета, а, с другой, о незавершенности процесса самоопределения религиоведческой дисциплины, в рамках которой тенденция к автономному существованию частных исследовательских подходов преобладает над стремлением установить гармонические отношения между ними. Критерии оценки и систематизации фактов, отвечающие задачам эмпирических исследований, на уровне теоретического осмысления религии оказываются недостаточными для идентификации изучаемых явлений как именно религиозных, что, в свою очередь, не позволяет очертить предметное поле религиоведения с надлежащей точностью.

Для того чтобы достичь целостного видения религиозного феномена, необходимо прибегнуть к таким категориям анализа, которые в той или иной степени присущи всем частным подходам к изучению религии, но при этом достаточно универсальны, чтобы не

<sup>7</sup> Торчинов Е. А. Религии мира. С. 375.

ассоциироваться преимущественно с одним из них в ущерб остальным. Наибольшей степенью свободы от конкретного эмпирического материала и связанных с ним представлений обладает категория «сознание», находящая применение в разных областях религиоведения и востребованная при объяснении субъективных мотивов поступков, составляющих ткань исторического процесса, при описании внутреннего мира личности, при изучении закономерностей общественного развития, наконец, при выявлении соответствующих определенному строю мировоззрения структур мышления. Логическая полнота и последовательность религиоведческого исследования требуют учитывать особенности каждого подхода, не упуская из виду весь спектр значений категории «сознание».

Вследствие отказа от непроверенных религиоведческих концепций исходным материалом для изучения религии становится чистая форма религиозных явлений, данная в «наивном» описании личных наблюдений ученого или исторических свидетельствах. На начальном этапе исследования имеется полное доверие к используемому языку, и все, что обозначено как «религия», считается религией, независимо от того, какими соображениями руководствовался автор описания, употребляя это слово, и руководствовался ли какими-нибудь вообще. Кроме того, служебный характер «наивного» описания, предпринимаемого с целью определить понятие религии, делает необязательным максимально широкий охват эмпирического материала.

Достоинство «наивного» исторического подхода к изучению религии заключается в том, что он позволяет исследователю, привлекая для описания предмета все возможности языка своей культуры и обогащая их за счет словаря культуры изучаемой, дать наиболее полную картину религиозной жизни во взаимосвязи с целым историческим процессом. Однако, проводя на уровне языка различие между религией и другими сферами культуры, красочное описание обрядов и обычаев, сокровенных переживаний и борьбы за чистоту религиозных идеалов оказывается наименее информативным в том, что касается специфики собственно религиозного содержания, и нередко подвергается критике как метод, допускающий необоснованное распространение частных суждений о религии на религию в целом или те явления, религиозный статус которых неочевиден. В контексте описания внешних форм религии применение категории «сознание» ограничивается областью каузальных объяснений исто-

рических фактов, т. е. личная религиозность исторического деятеля предстает как мотив совершения тех или иных поступков, а господство религиозного мировоззрения выступает условием возможности или непосредственной причиной определенных общественных процессов.

Переход от «наивного» к структурированному описанию в религиоведении, наблюдающийся, прежде всего, в рамках психологического и социологического подходов, связан с концептуализацией представлений о религии. С введением рубрик, призванных унифицировать описание религиозных явлений, совершается, пусть достаточно произвольно, различение случайных и существенных признаков религии, поэтому порядок расположения эмпирического материала зависит от степени выраженности последних, а не подчиняется принципу географической и временной принадлежности явлений.

В психологии религии описанию религиозных переживаний сопутствует рассмотрение обстоятельств, при которых они зарождаются, воспроизводятся и закрепляются в личном опыте человека, а также анализ субъективного значения коррелирующих с ними представлений. Психологическое исследование обнаруживает, что функциональность религиозных практик, несмотря на все их многообразие, в разных традициях одинакова и заключается в том, что они позволяют нейтрализовать влияние обыденных факторов на внутренний мир личности и тем самым обеспечивают благоприятные условия для спонтанного проявления или сознательного культивирования тех состояний, которые наиболее высоко оцениваются самим человеком или воспитавшей его культурой. Благодаря изучению аскетических предписаний, ритуальных церемоний и религиозных текстов становится возможным определить, с какими пластами психики соотносится религия и какие из них активнее задействуются в конкретной традиции. Элементарной единицей анализа в психологическом исследовании религии является непосредственный религиозный опыт, однако, поскольку этот опыт приобретает внешние формы в зависимости от того, как он осознается, проблематике сознания также уделяется большое внимание.

В рамках социологического подхода в религиоведении предметом описания становятся религиозные модели межличностного общения и социальные институты, и, наряду с этим, выявляется отношение коллективных представлений к лично значимым

смыслам. Религиозные практики и ритуалы рассматриваются в социологии религии как способы упорядочения и преобразования общественной жизни посредством маркировки различий между сакральными и мирскими пространствами, временными периодами. Количественные методы социологии позволяют с большой точностью измерять влияние религиозных обрядов и обычаев, доктринальных положений и деятельности авторитетных религиозных лидеров на характер общественных отношений. Используемая при анализе коллективных религиозных представлений категория «сознание» помогает исследователю реконструировать иерархию религиозных ценностей изучаемого общества, а также зафиксировать отличие обыденной религиозности от нормативной.

Психологическое и социологическое структурированное описание религиозных явлений обладает рядом достоинств, которые, в конечном счете, сводятся к возможности внести упорядочивающее начало в рассмотрение разнообразных проявлений религии, придать употреблению слова «религия» известную терминологическую строгость и установить соответствие между различными формами религиозности и связанными с ними представлениями. Однако для изучения религии в культурологическом аспекте подходы, основывающиеся на доверии к «наивному» словоупотреблению, недостаточны, о чем свидетельствует их непригодность для строгого различения явлений разного порядка, относящихся к сферам религии, морали, искусства, политики и др. Кроме того, невозможно проигнорировать тот факт, что точные эквиваленты слову «религия» и значительной части религиозной лексики во многих неевропейских языках отсутствуют. Таким образом, для того чтобы предметно говорить о религии или отдельных ее сторонах, необходимо вывести понятие религии, опираясь не на исторически ограниченные аналитические возможности обыденного языка, а на результаты исследования универсальных структур мышления, являющихся условием возможности любой человеческой деятельности, в том числе религиозной.

Философский подход в религиоведении благодаря применению предельно абстрактных понятий предлагает общее основание, на котором становится возможным систематическое сравнение религии с другими формами культуры, и обеспечивает рассмотрение различных проявлений религии как единого феномена. Категория «сознание» в философском религиоведении выступает с содержа-

тельной стороны как многообразие религиозных представлений, а с формальной — как совокупность логических законов, характерных для специфически религиозного мышления независимо от материала, в котором они воплощаются. Логика религиозного мышления, раскрывающаяся как особое соотношение рационального и чувственного начал, обуславливает религиозный статус переживаний, практик и представлений, которые вне проблематики сознания остаются условно религиозными. Философский подход, показывая относительность частных определений религии, позволяет выносить общие суждения о том, что ритуал без специфически религиозного сознания — это не религия, а миф, или, напротив, что формы специфически религиозного сознания, связанные, например, с верой в сверхъестественное, без ритуала — не религия, а религиозная философия.

В заключение следует отметить, что отчетливое понимание особенностей религиозного сознания необходимо для проведения комплексного религиоведческого исследования, поскольку оно позволяет либо обоснованно включить изучаемый факт исторической действительности в контекст истории религии, либо, напротив, установить его нерелигиозную природу. В свете проблематики сознания признаки религиозности конкретного явления приобретают устойчивость, которой они не обладают в контексте исторического, психологического или социологического исследования, причем независимо от того, совпадают ли философские критерии религии с теми, что были сформулированы в рамках частных подходов, или же отличительной чертой религии будет признано что-то иное.

*А. Д. Паителев*

## **ДВА СОКРОВЕННЫХ ЗНАНИЯ: ГЕРМЕТИЗМ И ГНОСТИЦИЗМ**

Весной 1998 г. издательством «Лань» был опубликован русский перевод классического исследования Г. Йонаса «Гностицизм» (*The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the beginnings of Christianity*). Е. А. Торчинов был научным редактором этого издания, а кроме того, ему принадлежит вступительное слово, в котором обсуждается природа гностицизма. Гностицизм — это



вполне определенное течение в раннем христианстве, но с другой стороны, следы такого же «миросозерцания» можно обнаружить в других культурах: это и лурианская каббала XVI в., и русская религиозная философия второй половины XIX — начала XX вв. «Можно говорить о гностицизме в широком смысле и применительно к некоторым течениям индийской (например, шиваистский тантризм) и китайской (поздний даосизм) религиозно-философской мысли. И в этом отношении, типологически, гностическое миросозерцание является религиозной универсалией, некоей константой религиозно-мистического мировоззрения, вновь и вновь выплывающей на поверхность религиозной жизни разных эпох и разных народов»<sup>1</sup>.

Мы обратимся к проблеме, которую обозначил Е. А. Торчинов — соотношению исторического и типологического подходов в изучении гностицизма. В рамках исторического подхода гностицизм определяется как конкретные движения в христианстве первых веков, которые обладают конкретными формальными характеристиками (претензия на исключительное обладание знанием, полученным, как правило, в результате откровения; непризнание церковной иерархии; использование для своих построений различных, часто небиблейских традиций и т. д.). В том же случае, если подходить к гностицизму с позиций типологического подхода, то, вслед за современным исследователем, можно выделить следующие характерные признаки: родина гностика — не этот мир, он — нечто чуждое ему; по природе и своему происхождению гностик божественен; воспринимая мир как чуждое и свое тело как темницу, он может обрести спасение от мира; познание себя соотносится с познанием бога, подлинное Я гностика идентично по своей субстанции богу; через это познание открывается путь к тому, чтобы снова стать богом; обретение этого пути осуществляется не посредством напряженной работы мысли, а через призыв извне («пробуждение»), посредством дающего откровение Спасителя<sup>2</sup>.

Г. Йонас пытается совместить эти два подхода. Он ограничивается античным периодом, но, помимо христианского гностицизма, затрагивает герметизм, магические папирусы, неопифагореизм, поздние части Авесты и неоплатонизм. С точки зрения Йонаса, ос-

<sup>1</sup> Торчинов Е. А. Гнозис и гностицизм (вступительное слово) // Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 5.

<sup>2</sup> Troger K. W. *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum*. Berlin, 1971. S. 165.

новными чертами «гностической религии» являются: 1) «антикосмическая позиция»; 2) отказ от иудейского Писания; 3) неприятие материального мира; 4) утрата интереса к окружающему обществу; 5) отвращение к телесному; 6) индифферентное отношение к этике; 7) уверенность в спасении узкого круга людей «в силу их природы».

Насколько удачна была эта попытка найти «средний путь»? Исследования Йонаса имели большой резонанс, но они не встретили понимания у сторонников конкретно-исторического подхода. Чтобы объяснить причины такого скептицизма, достаточно обратиться к такому явлению античной религиозной мысли, как герметизм. Г. Йонас включает герметизм в круг гностических религий, однако ситуация не так проста, как он хочет показать. Конечно, можно ограничиться общим замечанием о том, что эти два течения преследуют одну и ту же цель — освобождение души от оков материи и ее возвращение к божественному источнику, основой для которого является богооткровенное знание (гнозис) природы божественного мира, космоса, и человека. Но если более тщательно проанализировать их представления о теологии, космологии и антропологии, то обнаруживаются весьма существенные различия<sup>3</sup>.

И для герметиков, и для гностиков Бог трансцендентен; его можно описать только в рамках апофатической теологии. Это общее место античной философии. Но герметики утверждают, что хотя сущность Бога непознаваема, его все-таки можно постичь мыслью: «Он проявляет себя во всех вещах и через них» (*Corpus Hermeticum* V. 2). У гностиков эта мысль не встречается. Если у гностиков мир сотворен злобным или, как минимум, лишенным знания демиургом, то герметики говорят о том, что Бог творит мир по сей день: «И как ничто не может существовать без Творца, так и Он Сам не существовал бы, если бы не творил непрерывно, в воздухе, на земле, в глубинах, в каждой части мира, во всей Вселенной, в том, что в бытии и в небытии» (СН V. 9). Человек в состоянии экстаза познает Бога и становится равным Ему: «Увеличь себя

<sup>3</sup> Вопросу о соотношении гностицизма и герметизма посвящено множество работ; отметим лишь некоторые из новейших: Fowden G. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge, 1986; Quispel G. *Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism* // *Vigiliae Christianae*. Vol. 46. 1992. P. 1–19; *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Ed. Broek, van den R., Hanegraaff. Albany, 1997.

до неизмеримой величины, превзойди все тела, пересеки все времена и стань вечным... Собери в себе все ощущения от вещей сотворенных, огня и воды, сухого и влажного; представь себе, что ты одновременно везде — на земле, в море, в небе; что ты еще не родился и еще в утробе, молодой и старый, мертвый и вне смерти» (СН XI, 20); «Я в небе, на земле, в воде, в воздухе; я в животных, в растениях, в утробе, перед зачатием, после рождения, я везде» (СН XIII, 11)<sup>4</sup>. Для гностиков с их ненавистью к материальному миру такой взгляд невозможен в принципе.

Похожие сложности возникают и в области антропологии. Для гностиков человек — это странник в чуждом мире. Его душа, дух, божественная искра в нем изначально принадлежали высшему миру, но оказались погребены в материальном мире, заключены в темницу тела и поработены страстями. Человек забыл о своем божественном происхождении, и единственное, что может его спасти — это гнозис. Можно вспомнить знаменитый пассаж из Теодота, где говорится о том, что гнозис — это знание того, «кто мы были, кем мы стали, где были прежде и где находимся теперь, куда идем, от чего освободились и что есть рождение и возрождение» (Clem. Alex. Exc. Theod. 78, 2). На первый взгляд, герметическое представление о человеке практически не отличается от гностического: «Люди... погрязшие в пьянстве, сне и незнании Бога, отрезвитесь, встряхнитесь от вашего беспутства и чувственного оцепенения, пробудитесь от вашего отупения!.. Почему, люди, вы предадите себя смерти, когда вам позволено обрести бессмертие?» (СН I. 27–28). В другом трактате тело называется «лохмотьями темноты, началом коварства, цепью разврата, пеленой мрака, живой смертью, чувствительным трупом, могилой, которую ты носишь с собой, домашним вором, врагом, ненавидящим тебя за вещи, которые он любит и ревнующим тебя к вещам, которые он ненавидит» (СН VII. 2). Но похожие взгляды можно обнаружить и у орфиков, и у Платона, и у Сенеки. Можно ли назвать всех их гностиками? Очевидно, нет. Кроме того, гностик никогда не сказал бы о человеке: «большое чудо, достойное уважения и обожания» (Ascl. 6).

В общем, подводя итог, можно сказать, что гностики и герметики имели больше черт различия, чем сходства. Их подобие впол-

<sup>4</sup> Подробно этот опыт рассматривается в: *Доддс Э. Р.* Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 125–140.

не объяснимо тем, что эти течения возникли почти в одно и то же время в одном и том же регионе и в одном и том же «духовном климате». Оба этих течения отвечают на одни и те же запросы, оба предлагают путь к спасению, но это разные пути.

Таким образом, попытку Йонаса сконструировать «гностическую религию» сложно назвать успешной: как мы только что убедились, иногда он игнорирует детали, которые не вполне вписываются в рамки создаваемой им системы, более того, вызывает большие вопросы даже правомерность некоторых его интерпретаций христианских гностических текстов (так, например, обстоит дело с «Апокрифом Иоанна») <sup>5</sup>. В свое время другой выдающийся исследователь античной религии, А. Д. Нок, так высказался по поводу теорий Г. Йонаса: «Откровенно говоря, я не могу понять, что он делает... Он — метафизик, пытающийся избавиться от ярма истории и привести нас к высшему уровню постижения; я запутался в терминологическом тумане, и я знаю, что я не один в таком положении... Историк религии не может разгадывать загадки вселенной; его дело более прозаично» <sup>6</sup>.

Тем не менее, стремление Г. Йонаса увидеть что-то общее за всеми этими разнообразными формами религиозной жизни вполне понятно: при знакомстве с ними невозможно избавиться от ощущения типологического сходства. Для решения этого вопроса на Международном коллоквиуме в Мессине, отчасти под влиянием работ Йонаса, было предложено разделять понятия «гностицизм» и «гнозис». «Гнозис» — это особый тип религиозности, возникающий внутри уже существующей религиозной структуры, с одной стороны, готовый воспринимать различные влияния извне, а с другой — уже претендующий на обладание сокровенным знанием. Эта религиозность могла быть свойственна как отдельным индивидуумам, так и трансформироваться в целое религиозное движение, но она всегда реализуется в рамках уже существующей религии, и в каждой из них приобретает особую форму <sup>7</sup>. Гнозис следует рассматривать в одном ряду с религиозностью апокалиптиков или тех, кто пользовался магией; можно говорить о своего рода «паразитизме» гнозиса.

<sup>5</sup> *Waldstein M.* Hans Jonas' Construct «Gnosticism»: Analysis and Critique // JECS. Vol. 8. 2000. P. 341–372.

<sup>6</sup> *Nock A. D.* Review of Jonas, Gnosis und spatanker Geist I // Gnomon, 1936. Bd 12. S. 605–606.

<sup>7</sup> *Хосроев А.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 263.

Как мы постарались показать, мы не можем говорить о герметизме как о каком-то подобии христианского гностицизма. Но если отказаться от попыток вывести какую-то всеобщую античную «гностическую религию», то герметизм и гностицизм вполне можно объединить в рамках «религии гнозиса». В самом деле, и тот, и другой возникают в рамках уже существующих систем (платонизм и христианство), и тот, и другой воспринимают чуждые влияния (гностицизм — античную философию, зороастризм и т. д.; герметические трактаты демонстрируют сильное влияние ветхозаветных текстов), и тот, и другой уверены в том, что обладают высшим знанием о природе вселенной, и с помощью этого знания их адепты могут спастись.

*С. О. Тепишова*

### **РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ НАЦИОНАЛЬНО-РЕГИОНАЛЬНОГО КОМПОНЕНТА ШКОЛЬНОГО ИСТОРИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ (на примере республика Калмыкия)**

Современное человечество осуществляет переход на новую научно-техническую ступень цивилизации; этот переход происходит неравномерно, противоречиво и сопровождается радикальными изменениями во всех сферах социально-экономической жизни. Процессы коммуникации, глобализации, информатизации меняют жизнедеятельность людей, их представления о мире, идеалы и ценности, взаимоотношения и поведения. В этих условиях возрастает значимость образования как фактора технико-экономического, научного и культурного прогресса любой страны. «Именно образование является той ключевой сферой, от которой зависит главное — формирование личности свободного человека, живущего в свободном демократическом обществе, способного самостоятельно и сознательно строить свою собственную жизнь, воспитывать своих детей в духе жизненных общечеловеческих ценностей, с учетом традиций своего народа, его национальной культуры, менталитета и обычаев...»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века. (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций). М.: Совершенство, 1998. С. 52.

На постсоветском пространстве ситуация осложняется негативными последствиями развала СССР, приведшая к деформации сознания людей. Закономерно и неизбежно изменения коснулись духовно-нравственных ориентиров, идеалов и ценностей культуры. Современная система российского образования трансформируется в соответствии с эволюцией духовно-нравственных ориентиров общества. А эти ориентиры, как известно, выполняют функцию регуляторов общественной жизни. Духовность становится фундаментальной основой модернизации всей образовательной системы<sup>2</sup>.

В свою очередь, формируется новая концепция гуманитарного образования, основанная на сохранении культурной преемственности поколений, саморазвития и самореализации личности школьника на принципах гуманизма как глобального мировоззрения. Общей целью исторического образования является приобщение школьников к национальным и мировым культурным традициям, овладение ими языков культуры, развитие личности учащихся на основе знания истории и умения ориентироваться в важнейших достижениях мировой культуры.

В концепции государственной программы национального возрождения народов Российской Федерации указано, в частности, что ее предназначение — трансляция национальных культур и формирование национального самосознания в новых поколениях. Реализация этой цели потребовала разработки концепции развития национальной системы образования в регионах, введения национально-регионального компонента, исходя из особенностей истории, культуры народа. Национально-региональный компонент общего образования обеспечивает особые потребности и интересы субъектов федерации и включает в себя часть содержания образования, в которой отражено национальное и региональное своеобразие культуры (родной язык и литература, история и география региона и т. п.)<sup>3</sup>. Специфика образовательной системы Республики Калмыкия, равно как и ряда других национальных субъектов, связана с возрождением традиций, которые были утрачены в условиях господства марксистской идеологии. Духовно-нравственные традиции кал-

<sup>2</sup> Харисова Л. А. Религиозная культура в содержании образования. М.: Просвещение, 2002. С. 122.

<sup>3</sup> Стрелова О. Ю. Национально-региональный компонент государственного образовательного стандарта школьного исторического образования: вопросы теории и практики. М.: АПКИПРО, 2002. С. 14.

мыцкого народа, восходящие к истокам буддизма в их педагогической интерпретации, до недавнего времени рассматривались в Республике Калмыкия как этнокультурная составляющая системы образования. Этот педагогический подход во многом базировался на трудах таких ученых, как К. Д. Ушинский, С. И. Гессен, Г. Н. Волков и др. Они отмечали влияние религиозной культуры на нравственный облик народа, его национальное самосознание. Поэтому можно считать доказанным, что духовно-нравственные ценности религии составляют основу национального мировоззрения.

Другое научное направление, изучающее взаимосвязь религии с национальной культурой и представленное в трудах О. Д. Мукаевой, Л. А. Харисовой и др., рассматривает религиозную культуру как элемент национально-регионального компонента содержания образования. Л. А. Харисова отмечает, что на начальном этапе коррекции содержания образования религиозная культура может функционировать в содержании школьного образования как междисциплинарное поле и виде отдельной предметной области<sup>4</sup>. Культурологические знания о религии являются научным мировоззренческим компонентом в содержании образования<sup>5</sup>. В учебный материал по курсу «История Калмыкии» включается история буддизма как неотъемлемая часть общей истории калмыцкого народа. Самостоятельно существует курс «Основы буддизма».

Деструктивные процессы современного мира коснулись и калмыцкого этноса. Моральное сознание калмыков претерпевает, как и все другие формы социального мышления, изменения, направленные на переосмысление нравственных ценностей. В этих условиях духовно-нравственные ценности буддизма как консервативного элемента национальной культуры оказываются основополагающими элементами самосохранения калмыцкого этноса и самобытности национального мировоззрения. История религии любого народа — это часть его общей истории. История развития калмыцкого народа неразрывно связана с буддизмом, ибо на протяжении длительного периода, он выступал и выступает в качестве одной из ценностей в сознании большинства калмыцкого народа. Проникновение буддизма к ойратам, предкам калмыков, шло из Тибета и Индии. В свое время академик Б. Я. Владимирцов высказал мысль о том, что

<sup>4</sup> Харисова Л. А. Указ. соч. С.140.

<sup>5</sup> Там же. С. 142.

калмыки подверглись влиянию буддийской, тибетско-индийских культур, и в то же время сумели соединить духовные ценности с кочевым бытом<sup>6</sup>.

Буддизм — самая древняя из мировых религий. Центральная и, по существу, единственная проблема буддийского учения — человек и его нравственное самосовершенствование, поэтому главный акцент делается на самовоспитании. В буддизме отсутствует представление о мире как о борьбе, напротив, с его точки зрения, в мире наличествует гармония. Отсюда непреложное правило — сохранение спокойствия и достоинства тела, духа и ума. Буддизм базируется на теории ненасилия. Духовно-нравственная основа жизни, этические нормы поведения калмыков в основном сформированы под влиянием буддизма. Самодисциплина, ответственность, самостоятельность были главными критериями поведения. Они закладывались в сознании с самого раннего детства как механизм самоконтроля, что, в свою очередь, составляет главный принцип буддийской философии.

В 20-х годах прошлого столетия С. И. Гессен в своем фундаментальном исследовании «Основы педагогики» определяет ценностные ориентиры в образовании. На основе историко-философского анализа развития российского национального образования в ходе исследования им были выявлены наиболее значимые тенденции развития — это преимущественное внимание к духовно-нравственным аспектам образования<sup>7</sup>. Сегодня, когда радикально переосматриваются прежние ценности в образовании, педагогическая концепция С. В. Гессена, основанная на единстве национальных и общечеловеческих ценностях, современна и перспективна. «Своеобразие личности, прежде всего, — в ее духовности»<sup>8</sup>. В связи с этим он выделяет две основные функции культуры: как форма трансляции социального опыта и как способ социализации личности<sup>9</sup>. Ядром религиозной культуры являются нравственные ценно-

<sup>6</sup> Надеева К. А. Буддийский нравственный путь совершенствования и его преломление в сознании калмыков // Калмыцкая нация на рубеже столетий: современное состояние, перспективы развития. Сборник научных трудов. Элиста: КалмГУ, 1995. С. 43.

<sup>7</sup> Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995. С. 332.

<sup>8</sup> Там же. С. 22.

<sup>9</sup> Там же. С. 25.

сти, которые находят свое выражение в национальных традициях, образе жизни народа и проявляются в отношении человека к миру, его способности жить в условиях поликультурной среды. Таким образом, введение культурно-нравственных ценностей мировых религий в содержании уроков усиливает их интегративный потенциал и способствует формированию личности с высоким уровнем интеллекта и духовной культуры.

К. К. Чекоданова

### ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КУЛЬТОВЫХ ПРЕДМЕТОВ В МУЗЕЙНОМ ПРОСТРАНСТВЕ. ПРОБЛЕМА ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ЗНАНИЙ О РЕЛИГИИ

Религию изучают в рамках многих дисциплин, применяя различные методы исследования. Содержание религиозоведческого знания может быть значительно расширено за счет использования методов, принятых в музейной среде и имеющих такие свойства, как предметность, конкретность, наглядность. Отвлеченные рассуждения о своем предмете не свойственны исследователям музейных коллекций, но и их путь лежит от единичного и частного к общему, от вариантов — к инварианту.

В Санкт-Петербурге существует научно-методический центр по проблемам музейного религиозоведения. Это Государственный музей истории религии (ГМИР). Музей имеет богатейшее собрание, представляющее ретроспективную картину возникновения и развития религии в различных регионах мира. Уникальность музея состоит не только в составе фондовых материалов, но и в принципах их экспонирования. ГМИР предлагает взглянуть на мировую историю с точки зрения истории идей, отражающих уровень познания человеком мира и своего в нем места. Популяризируя общие для разных религий позитивные идеи, музей способствует культурному росту своей аудитории, формирует заинтересованное и уважительное отношение к религиозному наследию различных народов. В условиях современного открытого общества эти задачи достаточно актуальны.

Музей истории религии — особенное место, являющее разнообразие религиозных представлений в их *зримом* (вещном) выра-

жении. Вещи, относящиеся к разным эпохам и разным культурам, собраны в едином музейном пространстве. Их близкое и порой неожиданное соседство заставляет задумываться о том, есть ли между ними связь. С одной стороны, музей убеждает в справедливости мысли У. Джемса о том, что религия — это скорее собирательное имя, нежели обозначение единого целого. С другой, именно музей, делая возможной встречу того, что на самом деле друг с другом не связано, наводит на мысль об общем основании всего этого красочного многообразия образов, символов и идей. В залах музея все рядом — прошлое и настоящее, восток и запад.

Вспомним, что научная биография Е. А. Торчинова началась в ГМИР. За годы работы в музее сформировался круг его научных интересов и, может быть, появился замысел — навести порядок в этом многообразии. Книги Евгения Алексеевича, находящиеся в музейной библиотеке, не обойдены вниманием читателей. Одну из них читают особенно часто. Ее клееный переплет уже не держит страниц, испещренных карандашными пометами. Речь идет об изданной в 1997 г. монографии «Религии мира: опыт запредельного». Вряд ли автор мог догадываться, что высказанные им мысли окажут влияние на характер интерпретации культовых предметов его коллегами. Тем не менее, это так. Своей работой, развивавшей психологический подход к истолкованию феномена религии, авторитетный ученый выдал разрешительную грамоту методистам и экскурсоводам ГМИР на поиски универсальных методов анализа музейных материалов, на прямую апелляцию к чувствам, мыслям, опыту посетителей музея.

Профессия требует от музейных экскурсоводов хорошего знания истории различных конфессий, освоения огромного количества различных сведений. Е. А. Торчинов справедливо уподоблял религию дереву. В музее посетители видят множество отдельных листьев и ветвей. Корни же ее остаются скрытыми, а зерна, из которых растут деревья, и вовсе невидимыми. Согласно точке зрения Евгения Алексеевича, искать начала религии следует во внутреннем мире человека. Поддерживают религиозность, не дают завянуть проросшим зернам глубинного религиозного опыта особые состояния сознания.

В музее посетитель видит рукотворные вещи — памятники искусства, истории и культуры, священные изображения, культовые предметы. От экскурсовода требуется незаурядное умение для того,

чтобы помочь посетителю связать вещи, которые он видит, с идеями, которые составляют суть религиозных представлений. Рассмотреть в материальном предмете мысли и чувства — сложная задача. Решать ее приходится экскурсоводу, посреднику и переводчику, который объясняет посетителям соотношения означаемого и означающего, образа и вещи, образа и понятия (идеи), раскрывает смысл метафор и символов. Послание, которое передают вещи, — необязательно реликт прошлого. Смысл некоторых из них всегда современен, если не сказать, вечен.

К примеру, в экспозиции ГМИР выставлен некий музейный предмет, связанный с традиционными верованиями ульчей. Это грубо вырезанное из дерева антропоморфная фигура со сквозным отверстием на животе. У ульчей было представление о вызывающем детские болезни голодном духе Онголяку, которого кормили, чтобы успокоить. Для этого проталкивали еду сквозь отверстие на животе идола. И сам предмет, и информация о нем служит завязкой для основного рассказа экскурсовода об *идее обмена*, на котором держится хрупкое равновесие мира. Таких основных (универсальных) идей не так уж много: помимо идеи обмена, это *идея всеобщей связи бытия, идея круговорота жизни и смерти, идея вечного возрождения* и т. д. Эти идеи лежат в основании мифологической картины мира, сформировавшейся в архаическую эпоху. Но они важны и для современного мира.

Представим экскурсию по музею как путешествие. Успешное прохождение маршрута происходит в том случае, если экскурсоводу удастся разбудить спящие пласты сознания посетителя. Во время экскурсии посетитель узнает знакомое, согласится с известным, извлечет из памяти необходимые ассоциации, оценки и образы. На самом деле интерпретации религиозных феноменов, которые предложит ему экскурсовод, это то, что он в глубине души знает и сам.

Например, экскурсия в отделе «Религии Древнего мира» содержит множество сведений о ритуалах, мифах, праздниках и т. д. Чтобы представить эту пеструю картину посетителям, необходимо связать ее в единое целое, найти объединяющую весь этот разнообразный материал, идею. Такой идеей является *идея вечного возрождения*. Она связана с представлениями о базовых потребностях человеческого рода, нацеленных на сохранение, поддержание и умножение жизни, и соответствующими базовыми ценностями (изобилием, плодородием, чадородием, долголетием). Трудно предста-

вить посетителя, который отринул бы жизнеутверждающие начала этой идеи, кто не согласился бы с пожеланием блага в такой, например, форме: «Пусть будет много детей, мальчиков и девочек, пусть будет много скота».

В ГМИР принято о сложном говорить просто. Учась этому языку, посетители вспоминают основы традиционной мудрости. Обращение к ней более чем уместно в стенах музея, знакомящего со священными текстами, которые содержат речи великих мудрецов, учителей и основателей религий, чьи учения составили золотой фонд мирового культурного наследия.

Традиционная мудрость носит универсальный характер. Это свойство замечательным образом используется в позитивной психотерапии. Так, создатель ее методов Носсат Пезешкян рассказывал своим отягощенным психологическими проблемами пациентам различные истории, притчи о том, как поступают люди в тех или иных обстоятельствах. Результатом становилось разрешение конфликтных ситуаций. Оно происходило тогда, когда возникало понимание, что личные проблемы и кризисы (страхи, сомнения, искания) не являются чем-то особенным. Все это уже случалось с другими. Иногда бывает полезно напомнить нашему современнику, что он является частью природы и подчинен ее естественным законам и циклам, что он смертен, не всемогущ, не всемогущ, не всеведущ, что он всего лишь человек. Позитивные религиозные идеи, с одной стороны, примиряют с этим знанием, с другой, поддерживают уверенность человека в своих силах. Человек может совершенствоваться и менять свое отношение к миру. Рассказывая посетителям музея знаменитые притчи о горчичном зернышке, о золотом гусе, о лучшем из коней в Поднебесной, о слепцах и слоне и т. д. экскурсовод приглашает посетителя к размышлению, необходимому для того, чтобы понять универсальный смысл притчи и спроецировать его на опыт собственной жизни. Притча о горчичном зернышке напоминает им о неизбежной смерти, притча о слепцах и слоне — о разных путях к единому знанию и т. д. Еще одна мудрая притча подвигает на размышление о том, что делает человека человеком. Если у изображения на стене есть глаза, рот и уши, но это не делает его человеком, то в чем же заключается специфическое свойство — человечность? Как определить его? Может быть, мерой человечности является мудрость, может быть, исполнение долга и нравствен-

ная жизнь, а, может быть, характер выбираемых ценностей и готовность нести ответственность за совершаемый выбор.

Вряд ли, прослушав экскурсию в музее, посетитель разрешит для себя все вопросы. Но, может быть, начав размышлять о сути услышанных историй, он поймет, что они имеют отношение и к его жизни. Может быть, он сможет шагнуть дальше и не станет недоумевать, почему в отделе «Происхождение христианства» ему рассказали индийскую притчу о мудром царе, решавшем спор между голубкой и ястребом. Испокон веков повелось, что голубка — добыча ястреба. Царь Шиби был готов спасти голубку и отпустить ее к птенцам. Но тем самым он обрек бы на смерть ястреба и его птенцов. Жизнь полна неразрешимых противоречий, но царь, тем не менее, находит выход. Он накормил ястреба и его птенцов своим телом. Эта история ставит в тупик посетителей музея. Им кажется совершенно невозможным сопоставить христианское откровение об искупительной жертве, принесенной Иисусом, взявшим на себя грехи людей, и эту поучительную историю о царе Шиби. Но, если отринуть конфессиональный контекст и вывести универсальный смысл из каждой истории, то это будет одна история — история о свободном выборе. В нравственной сфере человек свободен, он может, встав над обстоятельствами, совершить действие, меняющее обусловленный обстоятельствами и природной необходимостью, ход событий.

Вместе с искусством, философией, моралью религия создает идеальный мир *высших ценностей*. Когда речь идет о высших ценностях, обычно вспоминают имя А. Маслоу, с точки зрения которого, реальность можно рассматривать одновременно как объективную и как высшую. Человек может постигать высшую реальность посредством *высших способов* познания. Мистический и религиозный опыт высших переживаний, как и всяких других интуитивных прозрений, творческих озарений, эвристических состояний, уничтожает завесу эмпирии, выводит человека за пределы его обусловленного природой человеческого бытия. *Высокие переживания* открывают дорогу знанию о всеобщей связи, единстве и величии мира, о причастности отдельного человека к универсуму. В музее есть возможность рассказать посетителю об опыте высоких переживаний и о тех истинах, которые открываются благодаря им. Этот опыт не зависит от расовой и конфессиональной принадлежности, не связан он обязательно и с религиозностью. Он свидетельствует о

личной одаренности и об уровне духовного развития человека, о его устремлениях и ценностных ориентирах. Не каждому дано пережить духовные озарения, не каждый соотносит свою жизнь с высшими ценностями. Но хотелось бы, чтобы каждый знал, что они существуют.

Обычно посетитель музея, когда его спрашивают о том, что такое религия, говорит: это вера. Интуитивно он уже знает, что религия имеет отношение к психике. Нужно помочь ему продвинуться дальше в понимании религиозных феноменов. Пусть он уйдет из музея, например, с такими мыслями: «Я знаю теперь, о чем думали и чему учили все эти люди, великие учителя и основатели религий, знаю, что они переживали. Чтобы их опыт открылся и мне, необходимы усилия, труд души». Если после экскурсии в ГМИР посетитель задумается о высших ценностях, заслоняемых будничной суетой, если обратится к глубинам своего сознания, то мы на верном пути, и стратегия просветительской деятельности музея избрана правильно. Если же этого не произойдет, значит, какие-то механизмы заржавели: или посетителей больше не волнуют вечные истины и высшие ценности, или экскурсоводам все это тоже стало неинтересно.

И. В. Горина

## ВОСТОК И ЗАПАД: ОПЫТ СОЗВУЧИЙ

Проблема Востока и Запада может быть отвергнута современной наукой уже потому, что вытекающая из нее непреодолимость границ понимания друг друга приводит к закономерному вопросу: «Не является ли эта проблема порождена и сфабрикована теми, кто на протяжении XVIII–XX вв. ее активно муссировал, а именно политическая элита, религиозные круги и ученое сословие?» В результате колониальной политики Запада, которая, по словам М. С. Кагана, порождала на «Востоке не только психологическое, но и практическое, вплоть до вооруженного сопротивление»<sup>1</sup>, выстраивались искусственные барьеры — границы, исключающие ситуацию взаимного диалога и объективного понимания друг друга.

Закономерным итогом данного положения дел в межкультурных отношениях стали два взаимоисключающих явления. С одной стороны, жесткая конфронтация и агрессия политических элит стран Востока и Запада, а с другой — восторженное отношение к религиозным традициям Азии (и их апологетика) со стороны художественной элиты Европы. Паломничество на Восток в разное время совершили многие деятели западной культуры, стремясь найти дополнительные ценности для человека Нового времени.

Однако художественные грезы сопровождалась и сопровождаются изучением и сопоставлением общих черт духовной традиции Востока и Запада, взаимно отраженной в различных формах миропонимания. Одним из интересных исследований в данном контексте видится коллективная монография западноевропейских ученых «Предвкушение Китая»<sup>2</sup>, в которой авторы делают важную попытку обоснования исторического генезиса базисных установок фило-

софского мировоззрения античной Греции и Древнего Китая. В своей статье я излагаю пять тезисов данной монографии.

### Тезис первый

В концепции «осевого времени» (VIII–II вв. до н. э.) Карл Ясперс определил важнейшие достижения мировой духовной культуры как открытие глубины субъективного опыта, который ставился выше трансцендентного. Однако в Китае понятие Абсолюта, высшего бытия, подобное понятию аристотелевского Бога или чистым идеям Платона, найти трудно, также как и прославление автономно существующей индивидуальности.

В силу этого, такие понятия как «абсолют», «трансцендентность», «субъективность», не только не приложимы к происхождению и развитию китайской традиции мысли, но еще и не уместны. Основным барьером, с которым сталкивается европейский ученый в понимании Китая, являются собственные запутанные термины, устоявшиеся в западной культуре и порожденные ее же этноцентризмом. Метод научной рациональности, провозглашающий общность универсальной нормы для оценки значимости культурной деятельности на планете, стал проявлением европейской провинциальности мысли, что способствовало увековечиванию искаженного взгляда на развитие китайской духовной традиции.

### Тезис второй

Одним из аспектов непонимания различий между Западом и Китаем является представление о формах мышления, символическим отображением которых стали фигуры «круга» и «квадрата».

Западная традиция, берущая начало в античной Греции, осмысляет сущее и существование как движение по кругу. В античной философии целое (*телос*) констатируется как сфера, шар. Однако рационалистическое осмысление целого приводит западных мыслителей к понятию «квадратура круга» как символа рационального постижения чувственно воспринимаемого Космоса. В данной схеме не учитывается, что многообразие мира объектов гораздо больше и шире рационального метода субъективного познания, при абсолютизации которого неизбежна обструкция реальности через систему понятий, определений, категорий выговаривания и интер-

<sup>1</sup> Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. СПб., 2003. Кн. 2. С. 164.

<sup>2</sup> Hall D. L., Ames R. T. Anticipating China: thinking through the narratives of Chinese and Western culture. Albany: State University of New York Press, 1995.



претации сложных явлений, не поддающихся одному только логическому осмыслению.

Китайская традиция представлений о круге и квадрате — это приближение и выявление единого центра различных фигур. Китайцы полагают, что образ мира — это «10 тысяч вещей», т. е. единство и взаимосвязь всего и вся. Гносеологический принцип постижения мира в китайской традиции выражен в стремлении к центру сопряжения двух фигур — квадрата и круга, субъекта и объекта, познающего и познаваемого. Центр — это некая точка в пространстве, находясь в которой, человек понимает процесс существования «тьмы вещей» во Вселенной. Поэтому цель знания — найти центр (точку) пересечения объекта реальности и субъективного представления о нем, где человек получает ясное («логосное») отражение действительности. Но при этом, круг и квадрат в Китае обособлены в своей неразрывности и взаимосвязаны актом чувствования, т. е. восприятием опыта переживания сопричастности и созвучия миру «10 тысяч вещей».

В этой особенности китайской философии скрывается важная проблема миропонимания, тождественная малоизученной теории отечественной философской мысли, а именно, концепции понимания бытия В. В. Розанова. «Понимание... начинается с разоружения разума перед тайной всех вещей»<sup>3</sup>. Понимание у Розанова не связано с жизнью: оно составляет особенный мир. «Понимание не есть знание и наука, как система знаний об одном и другом. Оно есть... то, что заканчивает собою деятельность разума; приобретая что, он от искания переходит к созерцанию, после чего довлеет в себе, не ищет и, не спрашивает более; и не может уже искать, не в силах уже спрашивать»<sup>4</sup>. Вследствие этой самоконцентрации проявляются принципы, убеждения, формирующие картину реальной действительности, в незыблемости постоянных форм природы и истории, но сокрытых в «ненаглядном и неуловимом». Это «ненаглядное и неуловимое» есть чистая природа разума, проявленная в «потенции познания, в которой последнее также предустановленно в своем строении, как в семени предустановленны формы растения, из него развивающегося»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Бибихин В. В. Другое начало. СПб., 2003. С. 141.

<sup>4</sup> Розанов В. В. О понимании. М., 1996. С. 646.

<sup>5</sup> Там же.

Таким образом, семя понимания Розанова и китайский центр круга-квадрата как точка укоренения в бытии не наследуют рациональный диктат постижения мира, скорее, наоборот, помещают его в природу иррациональности Вселенной, которая, по мнению пифагорейцев, любит прятаться, замыкаясь и концентрируясь в сокровенной (сокрытой) сути объектов реальности<sup>6</sup>.

### *Тезис третий*

Для европейской культуры мысли характерно представление о Хаосе как простейшем, первоначальном состоянии мира — *архэ*. *Архэ* — исток существования Вселенной, в первичном своем состоянии всеединства Хаоса, противопоставлялся более поздней системе упорядоченного и гармоничного Космоса. Понятие «космос» первоначально ассоциировалось с сохранением дома, военной организацией, социумом и государством. Пифагор был первым, кто назвал окружающий нас Космос основой порядка. Впоследствии понятие Космоса в греческой культуре стало еще более многозначным, отождествляясь с различными категориями: у Эмпедокла — с Любовью, у Демокрита — с Мерой, у Сократа — с Логосом, Аристотеля — с Умом-перводвигателем. Метафоричность постижения Космоса соотносилась с многообразием взглядов на Хаос как «бребрежный океан» иррационального, «тьмы кромешной», «скомканной грубой материи», «зияющей бездны». В этой связи Космос как источник порядка и причинности становится важным компонентом западной концепции рациональности.

В Китае же не придавали большого значения столь важному для античности понятию Космоса. Китай не знал обилия мнений о причинно-следственных связях в Космосе. Единственно существующий порядок мира — это всеобщность. Само понятие «небытия» значило для китайца «не быть в настоящем», не быть укорененным в тотальности вещей.

### *Тезис четвертый*

В процессе осмысления различий между Космосом и Хаосом в античной и китайской культурах важно выявить существующие в этих культурах категории измерения реальности.

<sup>6</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., 1989. С. 476–477.

Путь античной мысли «от Мифа к Логосу» определил эволюцию западной традиции в понятиях Логоса, Мифа и Истории как модели рационального расчета бытия. Миф как метод постижения реальности помогает найти свое место в мировом порядке, который ведет к стабильности понимания действительности во взаимосвязи богов и людей (в эпосе Гомера), личного и над-личного (в лирической поэзии Сапфо), человеческого действия и неотвратимого закона судьбы (в трагедии). Миф для античности — источник метафизических спекуляций, форм эпоса, лирической поэзии и трагедии.

История, в качестве метода логического объяснения причинно-следственных связей, стала для античной Греции важным общественным расчетом сложных резонансных явлений между событиями прошлого и настоящего времени. Первые историки Греции — Геродот и Фукидид — видели в Истории понятие изначального бытия Мифа, только рационализированного в Логосе и распознанного в текущем моменте. Небезынтересно, что в античной мысли понятия история и философия были неразрывны, так как философия считалась исследованием истории. Тем самым незыблемая античная триада Миф-Логос-История приводит к модели жесткого рационального расчета действительности.

Данные представления противоречат китайской традиции сердца и мысли. Неразрывность Мифа и Истории в синтетическом мировоззрении Поднебесной была лишена жесткого рационального расчета. Объективная природа вещей воспринималась в образе потока перемен, не ведающего покоя и постоянства. В этом отношении, как утверждают авторы монографии «Приближение Китая», язык традиции мысли Срединного царства близок к мировоззрению античного философа Гераклита. Метафоричность слова, обилие сравнений, рифм без учета требований рациональной или эмпирической объективности, стала специфической особенностью китайской модели мышления. Риторика, как начало дискурсивного взгляда на мир в античной мысли, носила в Китае лишь некоторое подобие аргументов логики и разума. Тогда как в античности логика словесных суждений (оторванная от реальной жизни) стала проявлением диалектического метода в определении границ личного и всеобщего, теоретического и практического. Данное направление породило неверную установку западной философии на утверждение универсальности теоретических систем, создаваемых философами.

Китай же не знал непреодолимой дистанции между субъектом и объектом познания. Соединение образной речи с каждодневной практикой ритуала позволяло использовать философию в практической деятельности через этические модели «добродетели — зла», «совершенной мудрости и жестокости», нормированных в поведении.

### *Тезис пятый*

В китайской мысли важное значение имеет категория *дао*, включающая в себя надмирный абсолюте «начала» Древней Греции, а также ассоциативный ряд, связанный с понятиями «космос», «нус», «архэ», «логос», «теория». Однако «дао» Китая — это не строгая упорядоченная система античного Космоса, источником которого является покой и постоянство. Изначальное «дао», исток мира «10 тысяч вещей», несет в себе природу иррационального и не проявленного процесса роста перемен и перехода из одного состояния в другое.

В связи с таким сопоставлением категории «дао» и античного «начала» вновь встает проблема генезиса восприятия мира. Что первично — интуиция или радио? По мнению авторов монографии, рациональный метод познания мира исчерпал себя. Возвращение к интуиции мысли через «благой Хаос» смещения метафор, образов, рифм, есть сближение с китайским мышлением в преодолении знаменитой формулы Р. Киплинга: «Запад есть Запад, Восток есть Восток...». Это не исключает ценности различия систем мышления и мироощущения в определении взглядов на одно и то же понятие или сумму всеобщих интерпретаций объектов познания. Скорее, наоборот, возникает необходимость составления философами блоковых интеркультурных систем продвижения к исследованию специфических особенностей мышления и взгляда на мир в различных культурах.

### *Послесловие*

В конце «веревки» рационального мышления художник, ученый, мыслитель, философ, обязательно попадает в область метафор, созвучий и на первый взгляд не связанных друг с другом соответствий. В этой области нет строгих логических конструкций и умозаключе-

ний, она лишена рациональных законов мышления; при этом в ней присутствует музыка сфер, царит нерасчлененное единство добра и зла, жизни и смерти. Эта область чувствознания со своими иррациональными законами первобытного Хаоса всеединства и гротеска.

*Г. Г. Ишимбаева*

### **ФЕНОМЕН ВОСТОКА НА ЗАПАДЕ В ЗЕРКАЛЕ ПОРУБЕЖЬЯ XVIII–XIX ВВ.: ГЕТЕ И МУСУЛЬМАНСКИЙ ВОСТОК**

В более чем тысячелетней истории христианско-мусульманских отношений выделяется эпоха рубежа XVIII–XIX вв., когда западное восприятие Востока претерпевает серьезные изменения.

Европейские просветители (Монтескье, Вольтер, Гердер, Виланд, Лессинг и др.) были необычайно увлечены Востоком, который стал для них своего рода полигоном для апробации грандиозных проектов и экспериментальным полем для постановки и решения актуальных философских, политических, идеологических проблем предреволюционной современности. Сказочный Восток «по-французски»<sup>1</sup> был необычайно популярен у дворянских писателей рококо (Кейлюса, Вуазенона, Кребийона-сына и др.), которые воспринимали Восток в качестве всеохватной метафоры чувственности, роскоши, шелковых одеяний, изысканных благовоний, страны вечного солнца и счастливой любви без страданий.

По сравнению с предыдущими эпохами век Просвещения значительно продвинулся в своем понимании Востока, и можно говорить о новаторском осмыслении восточной культуры писателями XVIII в. Реактуализировав приемы, стиль, сюжеты ориентальных сочинений Средневековья, Возрождения и XVII в., создав особое восточное пространство между правдой и вымыслом, они научили своих современников искусству нелинейного чтения, которое предполагает выработку нового видения европейской действительности сквозь восточную призму.

В первые десятилетия XIX столетия в Европе появляется научное представление о Востоке, складывается востоковедение, пере-

<sup>1</sup> В 1707–1717 гг. Галлан перевел с арабского языка сказки «Тысячи и одной ночи».

водятся и издаются поэтические сочинения арабских и персидских авторов. Именно в это время европейские романтики как бы заново открывают для себя поэзию и культуру народов Востока. Романтики искали в восточных литературах «высшее романтическое» и «универсальное». Обращение к восточной культуре расширяло историко-литературный кругозор, давало новые знания, подготавливало новую концепцию мировой истории, приносило новые краски в романтическую картину мира. Восток вдохновил Гельдерлина и молодого Гейне, Рюккерта, Платена и Гауфа, Саути, Байрона, Колриджа и Шелли, Пушкина и Лермонтова. Особое место в череде романтических произведений, окутанных флером Ориента, на наш взгляд, занимает роман Новалиса «Генрих фон Офтердинген»: здесь впервые высказана мысль — устами восточной пленницы Зулеймы — о необходимости синтеза культур Востока и Запада.

В отличие от просветительского этапа освоения культуры и литературы Востока, когда главными оказывались два способа их осмысления: аллюзивный, связанный с поверхностным декорированием картин европейской жизни, либо ориентированный на внутреннее уподобление Европы Востоку, романтики актуализировали новый способ осмысления — историко-философский, с точки зрения общности переживаемого исторического этапа. Незыблемым при этом оставалось одно: Восток воспринимался как особый мир и противопоставлялся миру Запада<sup>2</sup>.

С априорным разрывом двух миров сумел покончить только И. В. Гете, которому принадлежит оригинальная концепция философско-поэтического диалога Востока и Запада. Восток в широком смысле слова попал в поле зрения Гете благодаря Гердеру и Виланду. Первый обратил его внимание на Коран и на трагедию Вольтера «Магомет», познакомил с «Розовым садом» Саади и с образцом доисламской поэзии бедуинов «Моаллакат», второй — со сказками «Тысячи и одной ночи».

Эпоха наполеоновских войн в немалой степени способствовала более близкому знакомству Гете с отдельными восточными реалиями. В 1806 г., когда французские войска заняли Веймар, он получил в дар от одного солдата некоторые листы Корана и был так очарован красотой шрифта, что стал брать уроки арабского письма

<sup>2</sup> Диссонировал с общим убеждением лишь Новалис, который, однако, не успел реализовать на практике свой постулат об их «счастливом единении».

у профессора-ориенталиста Козегартена, перевел на немецкий язык первую суру Корана, стал изучать историю арабов и ислама. Позже, в 1813–1814 гг., его впечатления от непосредственной встречи с носителями мусульманской культуры<sup>3</sup> усилились, что находит отражение в многочисленных письмах Гете тех лет. Так, например, он сообщает 5 января 1814 г. своему другу фон Требра: «Кто бы мог предположить еще несколько лет тому назад, что в нашей протестантской гимназии будет проводиться магометанское богослужение и будут бормотаться суры из Корана, и все же это произошло, мы присутствовали на башкирской молитве и приветствовали в театре их принца».

Зима 1813–1814 гг. вообще очень показательна для кристаллизации гетевской концепции Востока, к которому в это время обращены все его помыслы. Гете мечтает даже о побеге в страны мусульманского мира, об этой «хеджере» в духе Мухаммада. В условиях того времени, однако, нельзя было думать о реальном путешествии на Восток — так возникла идея мысленного, при посредстве научных и литературных штудий, погружения в восточную культуру. Это стало своего рода внутренней эмиграцией Гете, который не мог радоваться поражению Наполеона и не доверял вдруг ожившему стремлению немцев к единству.

Несколько лет спустя, 18 мая 1818 г., поэт так напишет своему русскому корреспонденту графу С. С. Уварову о собственных эмигрантских настроениях периода Освободительной войны: «В ужасные и невыносимые времена, которых я лично не могу избежать, я спасаюсь бегством в тех краях, в которых хранятся мои сокровища и которым принадлежит мое сердце». Для Гете таким «краем» был Восток, с которым он связывал свои надежды на «обновление и омоложение».

Свой научный интерес Гете мог удовлетворить, работая в Веймарской библиотеке, где были представлены настоящие раритеты арабской письменности, а также пользуясь ориенталистским массивом библиотеки Иенского университета. Среди гетевского чтения той поры — сочинения Марко Поло, Иоанна из Монтевиллы, Пьетро Делла Валле, Олеария, Тавернье и Шардена, Сильвестра де Саси. Гете прилежно учится, при необходимости обращаясь за консуль-

<sup>3</sup> В частности, с башкирами, которые входили в состав русской армии, квартировали в Веймаре и подарили ему боевой лук.

тациями к ученым — иенским профессорам-востоковедам Эйхгорну, Лорсбаху и Козегартену, берлинскому ученому и прусскому послу в Стамбуле фон Дицу, гейдельбергскому арабисту Паулусу, геттингенскому профессору Геерену, венскому востоковеду и переводчику фон Хаммеру.

Гете погружается в поэтический ориенталистский мир, изучая «Шесть книг комментариев к азиатской поэзии» Джонса, «Достопамятности Востока» фон Дица, «Сокровищницы Востока» фон Хаммера. В мае 1814 г. издатель Котта подарил ему новый перевод «Дивана» персидского поэта Хафиза, сделанный фон Хаммером. Хафизовы газели с их земной и божественной гармонией, философской символикой, тонкостью в передаче оттенков чувств, с их триадой «любви, вина и песни» пленили немецкого поэта, оказались настолько созвучны настроениям и потребностям самовыражения, что вдохновили его на собственное творчество. Тогда и возник замысел «немецкого Дивана», поэтического цикла (1819) с его главной идеей западно-восточного синтеза.

В «Извещении о печатании “Западно-восточного дивана”», которое Гете опубликовал в «Моргенблатт» в 1816 г., подчеркнуто: «Поэт смотрит на себя как на путешественника. Он уже прибыл на Восток. Его радуют тамошние обычаи, достопримечательности, религиозные убеждения и взгляды на жизнь, он даже не станет опровергать подозрение, что и сам он мусульманин».

Чтобы максимально прояснить свою выстраданную в течение долгих лет позицию, Гете снабжает поэтический текст «Западно-восточного дивана» своеобразным теоретико-литературоведческим приложением — «Статьями и примечаниями к лучшему уразумению “Западно-восточного дивана”», где излагает свое представление о Востоке вообще и о мусульманском Востоке в частности.

Специальная статья посвящена Мухаммаду, в трактовке Гете приобретающему определенность человека, которому суждено стать пророком Аллаха, провозгласить новое учение и собрать вокруг себя народы. Там же, говоря о Коране, поэт подчеркивает, что это «божественное законоуложение, а не писанная людьми книга, какую читают ради поучения или развлечения». Известно, что Гете неоднократно перечитывал священную книгу ислама, потому что находил в ней нечто близкое. Всю свою жизнь он был занят размышлениями на тему о проявлении Бога в природе через посредство бесконечных образов, но эта же тема является центральной в

## О НЕКОТОРЫХ ОБЩИХ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЯХ В УЧЕНИЯХ ПЛАТОНА И УПАНИШАД

В историко-философской литературе распространено мнение о непреодолимом различии между двумя типами философствования, западным и восточным. Однако компаративистские исследования позволили выявить не только своеобразие тех или иных культур, философских или религиозных учений, но и то, что является в них общим, универсальным. В частности, можно обнаружить в философских учениях Запада и Востока общие представления о мире, выразившиеся в сходных философских понятиях.

Целесообразно в этом плане сравнить древние философии, в частности, учение Платона как представителя древней культуры западного мира и Упанишад как культурного феномена Древнего Востока. Еще в 1978 г. вышла книга С. Я. Шейнман-Топштейн «Платон и ведийская философия»<sup>1</sup>, где сопоставлялись указанные философские учения на основе общих социально-экономических процессов в древних обществах Греции и Индии — разложение родового строя и формирование государства, и критически оценена попытка Пауля Дойссена в работе «Веданта и Платонизм в свете кантианской философии» рассмотреть общность двух учений, основываясь «...на идее априорности исконного дуализма древнейших философий, их трансцендентной сущности в духе Канта»<sup>2</sup>. Шейнман-Топштейн высказывает предположение о возможном влиянии древнеиндийской философии на мировоззрение Платона как через смежный регион — Месопотамию, с которой имели культурные контакты Индия и Греция, так и через древнеегипетских мудрецов, которые могли быть знакомы с индийской философией. Об оправданности сопоставлений идей Упанишад с идеями Платона (правда, с некоторыми ограничениями) пишет В. С. Костюченко, указывая, что «общность платоновской и ведантистской традиций есть прежде всего общность разновидностей пантеизма идеалистического типа»<sup>3</sup>. Очевидно, что проблема общности хотя бы некоторых философских понятий, содержащихся в древних восточных и

Коране. И хотя Коран не ограничивает Аллаха природой, а Гетепантеист ставит знак равенства между Богом и природой, мусульманское мировидение более соответствует его язычеству, нежели иудейское или христианское. А. В. Шлегель был прав, когда назвал Гете в своей «Индийской библиотеке» (1820) «принявшим ислам язычником» и «новым ревнителем Аллаха».

Да, Гете помещает в «Хикмет-наме. Книге изречений» четверостишие, в котором выделяет слово «ислам», означающее столь важное для него понятие покорности Богу:

Naerrisch, dass jeder in seinem Falle  
Seine besondere Meinung preist!  
Wenn Islam Gott ergeben heisst,  
In Islam leben und sterben wir alle<sup>4</sup>.

Однако при всем своем заинтересованном отношении к религии мусульман он остается европейским поэтом, создающим не просто «Подражания Корану», как Пушкин, или подчеркнуто экзотические «восточные поэмы», как Байрон, а нечто принципиально новое. Его «Западно-восточный диван» — чудесный сплав тем, образов и сюжетов, ритмов и поэтических жанров Востока и Запада — Ветхого и Нового Заветов и Корана, античной и восточной мифологии, древнегреческой, древнеримской и средневековой восточной поэзии и европейской лирики Нового времени.

Так в сознании современников Гете благодаря его титаническим усилиям складывается иное, чем в целом на повороте XVIII–XIX столетий, представление о мусульманском Востоке. Гете, ставший настоящим «полпредом» восточной культуры на Западе, одним из первых заявил о жизненной необходимости западно-восточного диалога, потому что:

Gottes ist der Orient!  
Gottes ist der Okzident!  
Nord- und suedliches Gelaende  
Ruht im Frieden seiner Haende<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Goethe J. W. West-oestlicher Divan. Frankfurt am Main, 1988. S. 59. В переводе В. В. Левика: «Глупо, что каждый хочет иметь / На каждый случай свое сужденье. / Ведь если Ислам — Аллаху служенье, / Нам жить в Исламе и в нем умереть» (Гете И. В. Западно-восточный диван. М., 1988. С. 63).

<sup>5</sup> Ibid. S. 12. В переводе В. В. Левика: «Богом создан был Восток, / Запад также создал бог. / Север, Юг и все широты / Славят рук его щедроты». (Гете И. В. Западно-восточный диван. М., 1988. С. 8).

<sup>1</sup> Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия, М., 1978.

<sup>2</sup> Шейнман-Топштейн С. Я. Указ. соч. С. 3.

<sup>3</sup> Костюченко В. С. Классическая веданта и неведантизм. М., 1983.

западных учениях, далеко не исчерпана и нуждается в конкретизации.

В данной работе ставится задача дать краткий обзор сходных по смыслу понятий в учениях Платона и «классических» Упанишад.

**Учение о Едином.** Согласно Платону и Упанишадам, существует некая единая духовная первооснова, первоначало всего, которое можно условно назвать духовным абсолютом. Платон говорит о Боге-Демииурге, мире идей, идее блага, как первой идее в иерархии идей (нелишне напомнить, что «идея» в переводе с греческого означает «первообраз»), Едином; Упанишады — о Брахмане-Атмане, иногда в этом контексте употребляется «пуруша».

В диалоге «Парменид» эта идея выражается в так называемой диалектике единого и иного (единое во многом), а по завершению диалога делается вывод, что если единое не существует, то ничего не существует.

Развивая диалектику Единого в «Филебе», Платон характеризует Благо как абсолютное и самотождественное единство, довлеющее себе и тем самым отличающееся от сущего, которое лишь вечно стремится к благу, но не есть оно само. Природа Блага отлична от всего прочего, пребывает во всем, но сама ни в чем не нуждается. Таким образом, нечто единое провозглашается субстанциальным началом всего.

В «Тимее» Платон говорит о едином, оживотворяющем и одухотворяющем начале мира. Бог-демиург устроил мир как единое видимое живое существо, содержащее в себе самом все родственные ему по природе живые существа. Философ приходит к выводу, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом. Формально не порывая с религиозной традицией эллинов, Платон повествует о творении Единым Богом-Демииургом богов, которым затем поручается творение людей.

Сходные идеи мы обнаруживаем в Упанишадых. В «Чхандогья-упанишад» обосновывается сущностное единство бытия: вначале все было Сущим, одним, без второго. Единое в Упанишадых характеризуется как субстанциональное начало, без которого ничто в мире не может существовать. Так, в «Брихадараньяка-упанишад» говорится, что вначале все было одним Брахманом; будучи одним, он не расширился. Атман провозглашается повелителем всех существ, царем их, и, подобно тому, как все спицы заключены между

ступицей колеса и ободом колеса, так все существа, все боги, все миры заключены в Атмане. Из Атмана происходят все жизненные силы, все миры, все боги, все существа. В «Катха-упанишад» говорится, что единый Атман во всех существах уподобляется каждому образу, оставаясь вне их. Нетрудно заметить, что это перекликается с платоновской диалектикой единого во многом.

Пуруша, предстающий в ведической традиции как космическое существо (вмещающее весь космос), аллегорически выражает идею одухотворенного, живого и единого космоса.

Все ведические боги в Упанишадых провозглашаются творениями одного бога. Как паук выползает с помощью нити, как выходят из огня маленькие искры, так, по мысли Упанишад, выходят из Атмана все жизненные силы, все миры, все боги, все существа. В «Брихадараньяка-упанишад» мудрец Яджнявалкья, отвечая на вопрос, сколько существует богов, сводит всех ведических богов к одному — Брахману.

Таким образом, среди общих онтологических идей в рассматриваемых учениях мы обнаруживаем представление о едином духовном начале и источнике жизни во Вселенной как субстанциальном начале, об одушевленности космоса, а также стремление свести богов народной религии к единому богу.

**Отношение к смерти.** Провозгласив наличие единой духовной субстанции мира, обе философские системы демонстрируют схожее отношение к смерти. И Платон, и Упанишады подчеркивают, что со смертью человеческое существование не прекращается, поскольку в человеке есть нечто бессмертное и неуничтожимое. Смерть рассматривается как переход в другую реальность.

Когда к приговоренному к смерти Сократу приходят ученики и уговаривают бежать, тот отказывается. Сократ с радостью ожидает казни как лучшей доли, как долгожданного освобождения. В смертный час, когда невольные свидетели его казни теряют присутствие духа, Сократ утешает их, беседуя с ними, дабы помочь ученикам родить очевидную для него как для философа истину, и доказывает бессмертие души. Этот сюжет стал основой для платоновского диалога «Федон».

В «Брихадараньяка-упанишад» мудрец Яджнявалкья, поучая Джанаку, царя Видехи, говорит, что при умирании Атман, отбросив тело, претворяется в другой, новый и прекрасный образ. После смерти человека его Атман выходит из тела, Атман умершего оста-

ется сознающим и сохраняет знание, деяния и опыт предыдущей жизни.

Таким образом, рассматриваемые философские учения представляют физическую смерть через призму идеи трансформации духовного начала человека.

**Отношение к жизни.** Поскольку душа бессмертна и с физической смертью не уничтожается, жизнь рассматривается как подготовка к смерти. Сократ заявляет, что философы заняты только одним — умиранием. Вся жизнь — это длительная подготовка к последнему моменту в жизни, когда осуществится переход в другой мир. Упанишады содержат примеры того, как ученые брахманы на определенной стадии жизни (ашрама) уходили из дома, оставляя все, чтобы уединиться и подготовиться к уходу из жизни.

**Метемпсихоз.** Общей идеей в обеих системах является идея метемпсихоза (переселения души); при этом и у Платона, и в Упанишадах присутствует так же идея нравственного воздаяния. Душа бессмертна, и то, как прожил человек настоящую жизнь, определяет его последующую жизнь. После смерти совершается перерождение, и душа получает тело, которое заслужило предыдущей жизнью. Платон об этом говорит в «Федоне», «Государстве» (видение Эра), «Законах». В Упанишадах эта идея заключена в концепциях сансары и кармы.

**Освобождение от перерождений.** В обеих философских системах высказывается мысль о перерождении «нечистых» душ и об освобождении от перерождения душ «праведных».

Души философов, по Платону, подготовленные их чистой жизнью, освобождаются от перерождения и переходят в род богов. Души же остальных людей, не посвятивших себя занятиям философией, вновь получают оковы тела сообразно образу предыдущей жизни.

Упанишады содержат представление о пути богов и пути предков. Путь богов (освобождение от цепей перерождения) уготован тем, кто вел праведную жизнь. Очищение души и мудрость, духовное познание дают освобождение от перерождения. Путь предков уготован обычным людям, которые соблюдали дхарму (закон) своей варны, но не занимались духовным познанием. Грешникам (людям, потворствующим своим страстям) уготовано перерождение в животных.

**Этический идеал человека.** Этическим идеалом и для Платона, и в Упанишадах является человек, свободный от аффектов, не

привязанный к радостям и печалям, познавший истину. У Платона такой личностью провозглашается философ, в Упанишадах — ученый брахман, достигший высшего знания. Причем Упанишады определяют свой этический идеал брахмана не по признаку рождения человека в соответствующей варне, а по признаку духовной реализации человека, познание им Атмана.

**Духовная практика.** В обеих философских системах указывается на важность работы человека со своим сознанием.

Порфирий свидетельствует, что экстатическая практика неоплатоников базировалась на диалоге Платона «Пир»<sup>4</sup>. Одним из аспектов платоновского учения является дисциплинирование ума. В частности, по Платону, «тождественное и неизменное» постижимо с помощью рассудка и разума. Как о способе познания истинного бытия говорится об отрешении от чувственного восприятия мира, — умозрении, созерцании, — для перенесения в мир интеллибельных идей, где вещи созерцаются как таковые.

Из анализа первоисточников становится видно, что и Платон, и Упанишады важное место для достижения истинного знания отводят созерцанию. Так, платоновский диалектический метод ведет в результате к созерцанию бытия как такового. Диалектический метод высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор души и направляет его ввысь. При этом Платон подчеркивает, что созерцание связано с восхождением души, и что это — подъем души в область умопостигаемого.

В Упанишадах же важное место отводится йогической практике как средству достижения такого состояния сознания, когда происходит единение с трансцендентным началом. Достижение такого состояния характеризуется как духовная реализация человека, освобождение от перерождения<sup>5</sup>.

**Цель человека.** В качестве главной цели человека провозглашается слияние с субстанциальной первоосновой, первоначалом мира, духовным абсолютом. У Платона это звучит как достижение края Блаженных, как познание всего чистого, безвидного чистым и безвидным — т. е. душой, освобожденной от тела; в Упанишадах — как слияние индивидуального Атмана с всеобщим Брахманом.

<sup>4</sup> Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 474.

<sup>5</sup> См.: Катха-, Шветашватара-, Майтри-упанишады // Упанишады. Пер. и прим. А. Я. Сыркина. М., 2003. (3-е изд.). С. 561, 577, 596.

**Заключение.** Из вышесказанного следует вывод о наличии параллелей между древними философскими системами Запада и Востока. Несмотря на их безусловное своеобразие, они имеют общие черты в отношении смысла ряда философских понятий. Проведенный анализ не следует считать завершенным. Требуется дальнейшая разработки проблема формирования сходных по смыслу философских и религиозных понятий. С этой точки зрения очень перспективным представляется подход Е. А. Торчинова при анализе общих идей в религиозных традициях мира на основе общих трансперсональных переживаний, предложенный в книге «Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния»<sup>6</sup>. Общие философские идеи рассматриваемых учений могут быть объяснены на основе общих трансперсональных переживаний создателей учений Запада и Востока.

А. Х. Мехакян

**ТАНТРА КАК СПОСОБ  
УСТРАНЕНИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ  
И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДВОЙСТВЕННОСТИ  
(принцип *coincidentia oppositorum* в религиозно-философских  
системах Индии и Греции)**

*Принцип coincidentia oppositorum в гносеологической перспективе*

Проблема преодоления гносеологической двойственности, преобразования сознания, изменения его внутренней структуры была основной задачей как индийской ортодоксальной традиции (Упанишады, веданта...) так и буддийской философии — замена различающего сознания (*виджняна*), базирующегося на субъектно-объектной дихотомии, недвойственным (*адвая*) сознанием. Для буддистов реальность как она есть постижима йогической интуицией (*праджня-парамита*), а не дискурсивным мышлением (*викальпа* — различающая мысль, *кальпана* — ее конструкт)<sup>1</sup>.

<sup>6</sup> Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб, 2000.

<sup>1</sup> Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб., 2000. С. 77.

Буддийская философская традиция махаяны стратифицировала истину на два уровня. Первый когнитивный уровень — уровень эмпирической реальности (*самвритти-сатья*), второй уровень (*парамарта-сатья*) — абсолютная, высшая реальность или истина. Такую же стратификацию применяли философские школы Древней Греции, например, платоники различали знание (*эпистеме*) и правильное мнение (*докса алетейя*). Если первое, противопоставляясь незнанию (*агносия*), сопричастно миру идей, миру высшей реальности, то правильное мнение относится к сфере эмпирического и поэтому занимает промежуточное положение между знанием и незнанием<sup>2</sup>.

Интересную систему преодоления когнитивной двойственности выработали йогачарины. Перечень шести типов чувственного сознания раннебуддийской Абхидхармы они дополнили еще двумя — манасом (*клиштамановиджняна*) и алая-виджняной. Если манас является источником привязанности, влечения, эгоизма, то алая-виджняна — это коренное сознание (*мула-виджняна*), оно включает в себя «семена» (*биджа*), которые склонны проецировать свои содержания вовне. Под воздействием *васан* («тенденции») этот процесс проецирования усиливается, и такая направленность сознания приводит к привязанностям, омрачениям и двойственному видению. Это дихотомичность снимается только коренным преобразованием психики. Такого рода активизирование интроспективной установки получило название «поворота в основании» (*аширая паравритти*). Освобождая сознание от этих «семян», преодолевая *васаны* и антитетический когнитивный строй, алая-виджняна преобразуется в адвая-джняну, которое позднее получило название *амала-виджняна* — неомраченное девятое сознание.

Можно провести некоторые параллели с неоплатонической традицией. Если *клишта мановиджняну* можно сравнить с душой, алая-виджняну с нусом (единым во множестве), то преобразованную алая-виджняну в ее недвойственном состоянии — с единым (*то эн*) Плотина, который, как и йогачары, предлагал свой «поворот в основании». Он начинает с катарсиса тела общественными добродетелями. Душа благодаря этому очищению посредством просветления (*фотисмос*) обращается к уму, который, в свою очередь, бла-

<sup>2</sup> См.: Платон. Государство. (V. 476d–480a) и примечания А. Ф. Лосева (М.: Мысль, 1994), а также «Менон» (97b, c).



годаря такому повороту в основании посредством единения и экстаза (*эносис*, *экстазис*) преодолевает элементы двойственности, выходя на уровень адвай — единого.

Этот процесс стяжания недвойственности происходит также на уровне макрокосма в период «возвращения» (*эпистрофе*), когда весь миропорядок, после того как он посредством «исхождения» (*продос*) был проецирован вовне, возвращается к единому, к состоянию «пробывания» (*моне*).

### *Принцип coincidentia oppositorum в онтологической перспективе*

Состояние блаженства, наслаждения (*сукха*, *бхога*) в буддийской традиции ваджраяны является ключевым атрибутом природы Будды. Тантрические буддисты провозглашали тезис о тождестве пустоты и блаженства. В некоторых тантрах вводилось понятие тела Великого Блаженства (*Махасукхакая*), которое рассматривается как единая сущность всех трех тел Будды. Это тело Великого Блаженства отождествлялось с недвойственным гносисом (*адвай-джняна*)<sup>3</sup>. Тут прослеживается любопытная параллель со всей платонической традицией. В трактате «Государство» Платона в шестой книге (505–510) говорится об этом состоянии высшего блага, блаженства, которое ни от чего не зависит, пребывает вне субъектно-объектной дихотомии, за пределами Бытия и всего сущего<sup>4</sup>, и является тем беспредпосылочным началом (*архе анутетос*), которая символически выражается в образе Солнца, всеодаряющего, дающего человеку возможность видения мира, но вместе с тем, ослепительного и трудно доступного. Как Махасукхакая, тело Великого Блаженства, так и Солнце в медиаплатонической и неоплатонической традиции рассматривалось как объединяющее и организующее начало — универсальная мировая сила. Нужно отметить, что единое «Парменида» Платона и Плотина также является высшим благом<sup>5</sup>. И диалектика как для Платона («Государство» VI. 511в) так и для Плотина (трактат I. 3) — важный инструмент для снятия этой субъектно-объектной дихотомии и переживания состояния недвойственности.

<sup>3</sup> Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 130.

<sup>4</sup> См. также: Плотин. Первая Эннеада (I. 7) «О первом благе и иных благах». СПб., 2004.

<sup>5</sup> Платон. Государство (VI. 505–511).

В тантризме онтологическая дихотомия преодолевается как на уровне микрокосма, так и на уровне макрокосма. В макрокосмической перспективе оно (состояние адвай) достигается в период растворения Вселенной, когда перестают действовать космические дни и ночи. А в микрокосмической — во время *майтхуны*, ритуального совокупления, в котором человеческая пара становится парой божественной. Можно сравнить с тем, как в диалоге «Пир» Платона говорит Диотима: «Любовь к прекрасному телу возводит до состояния любви к прекрасному как таковому»<sup>6</sup>, т. е. любовь телесная при наличии моральных и философско-диалектических качеств души может трансформироваться в любовь божественную, или эйдетическую.

Как пишет Мирча Элиаде: «В ритуальном коитусе брахмачарина (буквально «целомудренный юноша») с пумшчала (буквально «проститутка») хорошо просматривается стремление достичь *coincidentia oppositorum*, воссоединения противоположностей»<sup>7</sup>. По словам того же автора, майдхуна не должна заканчиваться семяизвержением; трансформируя сознание практикующего, она позволяет ему стяжать состояние *самарасы* — блаженного переживания единства, которое переходит в состояние сахаджи (необусловленное, недвойственное состояние). Эту недвойственность Элиаде рассматривает как воссоздание первичного андрогинна<sup>8</sup>.

В данном случае опять уместно вспомнить платоническую традицию, и особенно знаменитый диалог Платона «Пир», где Аристофан, выступив с речью, говорит об изначальном андрогинном состоянии человека, которого Зевс низверг в двойственность, разделив его надвое. Тут подчеркивается важная функциональная роль Эроса как стремление человека к изначальной целостности. «И вот когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половина с вожделением устремлялась к другой своей половине... Вот с каких давних пор свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое соединяя прежние половины, пытается сделать из двух одну и тем самым исцелить человеческую природу»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Платон. Пир (210а–е).

<sup>7</sup> Элиаде М. Указ. соч. С. 331.

<sup>8</sup> Там же. С. 342, 343, 347.

<sup>9</sup> Платон. Пир (191b–d).

«Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней... Поэтому каждый должен учить каждого почтению к богам, чтобы нас не постигла эта беда и чтобы нашим уделом была целостность, к которой нас ведет и указывает нам путь Эрот.

...Эрот и теперь приносит величайшую пользу, ...он сулит нам, если только мы будем чтить богов, прекрасное будущее, ибо тогда сделает нас счастливыми и блаженными, исцелив и вернув нас к нашей изначальной природе»<sup>10</sup>.

Возможные эротические практики, аллюзии на которые даются в диалоге «Пир», считаются успешными и могут исцелить и снять дихотомию только в том случае, как видно из выше процитированного, если они теолатричны. Сравните с тем, что говорится в «Куларнава-тантре» (V. 111): «Истинное совокупление — это соитие Парашакти с Атманом, любые другие виды соития — только телесные связи с женщинами».

Все эти эротические церемонии не должны быть профанированы, не должны утрачивать как свою религиозно-сотеариологическую, так и космо-символическую значимость. Сама платоническая любовь в своем чистом виде должна абстрагироваться от конкретных манифестаций прекрасного в феноменальном мире и проникнуть в мир идеальный, созерцая прекрасное само по себе. «И тот, кто благодаря правильной любви к юношам, поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать само прекрасное, тот, пожалуй, почти у цели»<sup>11</sup>.

Под правильной любовью просматривается проявление некой космической универсальной любви, которая жизненно необходима, особенно в космо-исторической эпохе, где правящим началом является Нейкос (ненависть, раздор) по Эмпедоклу, или Железный век — по Гесиоду. В эпоху кали-юги проводником этого космического принципа любви в индийской религиозно-философской традиции может являться тантра. Мирча Элиаде, цитируя «Каливиласа-тантру» (X–XI), говорит, что многие тантрические обряды предназначены именно для кали-юги — нынешней космо-исторической эпохи<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Там же. 193b–d.

<sup>11</sup> Там же. 211b.

<sup>12</sup> Элиаде М. Указ. соч. С. 337.

В заключение отметим, что в индийской традиции методы реализации принципа *coincidentia oppositorum* в своей практической части разработаны лучше, нежели в греческой. Но это позиция может быть пересмотрена, если в правильном компаративистском ключе будут изучены и истолкованы оргастические мистерии и культы женских начал (Кибела, Астарта, Афродита, Анахита, Рея) Древней Греции и стран Передней Азии<sup>13</sup>.

Ю. В. Осадча

### ПРЕЛОМЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКИХ ИДЕЙ В ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВВ.

После того как в 1873 г. японские власти издали указ, разрешающий в стране христианство, оно начало оказывать сильное влияние на развитие японского общества. Кроме того, мировоззренческая система христианства, особенно протестантизма, во многом определила особенности литературного процесса Японии конца XIX — начала XX вв.

Будучи религиозно-философским учением Запада, христианство оказалось созвучным духу тотальной модернизации (*киндайка*) и вестернизации (*сэйёка*) страны, став альтернативой традиционным консервативным религиозным учениям и верованиям. В конфуцианстве японцы усматривали «религиозную и правовую основу свергнутого феодального режима, а в синтоизме — опору воинствующей реакции. Не мог удовлетворить духовных запросов эпохи и буддизм с его проповедью самосозерцания и приверженностью к труднодоступным умозрительным построениям, с его неизменной пассивностью и терпимостью»<sup>1</sup>. Но для молодого поколения, привлеченного в большей степени экзотичностью, материальным и духовным прогрессом западной культуры, христианство стало символом духовной революции, переоценки ценностей во всех областях общественной и культурной жизни, борьбы за свободу и независи-

<sup>13</sup> См.: Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. СПб., 2000. Ч. 1. Гл. 2, а также Кюмон Ф. Р.: Восточные религии в Римском язычестве. СПб., 2004.

<sup>1</sup> Долин А. А. Японский романтизм и становление новой поэзии. М.: Наука, 1978. С. 26.

мость личности, а также против пережитков патриархального уклада в обществе и семье. Большинство новообращенных христиан предпочло протестантизм католичеству. Среди причин, повлиявших на их выбор, главными можно назвать непосредственное влияние английских и американских миссионеров, а также пуританские принципы чистоты нравов и скромность как основа внутреннего мира человека и главный принцип построения всего общества: именно эти качества наиболее всего соответствовали качествам «человека новой морали».

После выхода в 1889 г. статьи «Христианство и молодежь», где были обобщены результаты работы летней школы в Киото для «начинающих» христиан, в Японии начался христианский бум. Неоднократно предпринимались попытки синтезировать, обобщить философии Запада и Востока, создав таким образом некую «восточно-западную современную религию». Так, Иноуэ Тэцудзиро пытался применить к чжусианству методологию Фишера, Эрдмана и Гартмана, Иноуэ Энрё — соотнести с западной философией буддизм сект Кэгон и Тэндай, Миякэ Сэцурэй — «скрестить» даосизм с философией Гартмана и Шопенгауэра и т. д. В то же время новая религия подвергалась острой критике. К примеру, конфуцианец Ясуи Соккэн не мог примириться с нарушениями новым вероучением культа предков, благочестия и сыновней почтительности, а для правительства и консервативных общественно-политических деятелей, формировавших новую идеологическую базу для идей абсолютизма и пропагандировавших националистические идеи накануне китайско-японской войны (1894–1895), христианство представлялось «заграничной ересью».

Многие молодые литераторы и общественные деятели эпохи Мэйдзи (1868–1912) приняли христианство, но для большинства из них церковь и крещение так и остались не более, чем «окном в Европу»: миссионерские центры были идеальным местом для изучения иностранных языков и знакомства с европейской культурой, при них составляли словари и учебники, переводили Библию.

Повышенный интерес у японцев конца XIX в. вызывали не столько религиозные догматы христианства, сколько поиски сквозь призму христианских идей «истинной личности», «духовной свободы и независимости». В период подъема «движения за свободу и народные права» (*дзию минкэн ундо*), появления и распространения таких понятий, как «общество», «государство»,

«личность», «свобода личности» и т. д., христианство было наиболее эффективным способом самоутверждения и проявления в общественной жизни личности художника, его творческой индивидуальности. Распространение христианских идей в Японии, на первый взгляд, совершенно «случайно» совпало с развитием в японской литературе нового времени (*киндай бунгаку*) романтизма. Но именно романтизм, как магистральное течение конца XIX в., стал своеобразным «транслятором» христианских идей в литературный мир *бундан*.

В конце XIX — начале XX в. литераторы занимались не только организацией многочисленных литературных кружков, обществ и журналов, но и активной общественной и политической деятельностью. Для молодого поколения христиан начала 1890-х гг., как отмечает Судзуки Томи, «христианская «духовность» была труднообъяснимым образом связана с их политическими амбициями, патриотическими идеями и «волей к власти»<sup>2</sup>. В своей «Теории внутренней жизни» Китамура Тококу по аналогии с разграничением «политической свободы» и «политической независимости» разделяет «духовную свободу» и «духовную независимость» человека. В этой же работе он провозглашает «духовность» (*сэйсин*), или «внутреннюю жизнь» (*найбу-но сэймэй*), которая соответствует «духовности иного мира» (*такай-но сэйсин*). А «Бога» Китамура называет «космической духовностью» (*утю-но сэйсин*). Призванием же поэта — по словам самого Китамура, «великого воина» — является борьба за спасение страны и народа «мечом духа» или «пикой истины». Таким образом, для японских романтиков свобода и независимость личности практически не ассоциировалась со свободой человека от общества. Наоборот, они были склонны трактовать личность как неотделимую часть общества.

Тем не менее уже в конце 1890-х гг. христианские идеи и провозглашенные Китамура понятия «внутренняя жизнь», «духовная свобода», «внутренняя независимость» и т. д. критически пересекались с индивидуализмом Ницше и его идеями о сверхчеловеке и национализме. Среди представителей романтизма наиболее ярким

<sup>2</sup> Судзуки Томи. Котарарэта дзико: нихон киндай-но сисёсэцу гэнсэцу. (Повествующий о себе: эго-беллетристический дискурс современной японской литературы). Токио: Иванамицётэн, 2000. С. 48.

примером подобного конфликта интерпретаций можно назвать деятельность поэта и литературного критика Такаюма Тёгю, чья концепция личности сводилась к ценности человеческой личности и свободе духа. Вскоре наделение императора и государства высшими моральными качествами приводит критика к выводу о том, что интересы отдельной личности должны подчиняться интересам империи. Несколько позже, основав официальное направление в романтизме, Тёгю перешел к проповеди Ницше — «великого критика цивилизации», «великого поэта, который во всех отношениях превосходит цивилизации XIX в.».

С другой стороны, на первых порах знакомства с Библией и евангельскими притчами японцам было трудно увидеть, что основу нового вероучения составляет все та же «проповедь покорности и непротивления», одна из форм которой проявилась в интерпретации понятия «любовь». Идеалист и один из самых последовательных сторонников христианства Китамура Тококу трактовал любовь как проявление высших сил, как некий идеал, который существует в мире материальном, но не принадлежит ему. В качестве связующих мужчину и женщину уз Тококу признавал только возвышенное духовное общение.

Тем не менее, у его единомышленников — Симадзаки Тосона, Тогава Суюкоцу, Хосино Тэнти и других — призывы к чувственным наслаждениям не вызывали особого протеста, а любовь служила источником наслаждений, творческого вдохновения и счастья. Например, Тогава Суюкоцу в «Теории деятельности» (1894) приходит к выводу, что именно любовь есть «*prima*гу человеческой жизни»: «пренебрежение любовью превращается в пренебрежение первоначалом человека, пренебрежение первоначалом человека превращается в пренебрежение человеческой жизнью, а пренебрежение человеческой жизнью перерастает в пренебрежение к Богу вселенской жизни на Небе и на Земле»<sup>3</sup>. Таким образом, в сознании японцев того времени возник конфликт из-за принципиальной разницы между идеями поиска возвышенной духовной любви и древним культом традиционной японской культуры *ирогономи*<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Судзуки Томи. Указ. соч. С. 51.

<sup>4</sup> Культ *ирогономи* — культ любви, стремления к чувственным наслаждениям, своего рода «одержимость любовью» (изначально *ирогономи* обозначал выбор подруги [друга] сердца; буквально — «любовь к любви»: «иро» — «страсть», «любовь»; «кономи» — «предпочтение»). Зарождение культа *ирогономи* прослеживает-

Противоречивость и невозможность гармоничного соединения заповедей, «регламентирующих» интимную жизнь человека, с одной стороны, и чувственные наслаждения, с другой, заставили японцев прочувствовать ограничения, которые накладывает христианство на повседневную жизнь человека, а разочарование в его «идеалистичности» и «человеколюбии» способствовало окончательному отходу от христианства многих писателей в начале XX в.

Начиная с середины 90-х гг. XIX в. под влиянием литературных теорий Тэна, Золя, братьев Гонкуров, с одной стороны, и знакомства японцев с идеями западного позитивизма и детерминизма, с другой, период романтизма в японской литературе сменяется эпохой натурализма. Практически в течение нескольких лет, образно говоря, вчерашние поэты-романтики стали прозаиками-натуралистами. Романтическая «внутренняя жизнь» приобрела формы вполне материального «я» писателей: объектом описания стали сцены повседневной жизни, человеческие инстинкты и пороки. Так, наметились пути сознательного или неосознанного отхода от христианства как этико-философской системы, в рамках которой идея «внутренней жизни» сдерживала поиск «истинного себя».

И хотя Като Сюити подчеркивает, что христианский опыт литераторов, в особенности натуралистов как представителей центрального литературного направления начала XX в., не проявился в полной мере в их творчестве, только благодаря христианству японцы впервые открыли для себя внутреннюю суть (*interiority*) и греховность не только поступков и слов, но и мыслей. Только «в христианстве мы находим инверсию, которой нет ни в одной другой религии и которая становится объектом запрета — запрета на адюльтерные чувства больше, чем на поступки. Такой вид сознания требует постоянного надзора над потайными мыслями. ... Этот

ся еще в текстах «Кодзики» (712 г.), а именно в описаниях любовных приключений культурного героя Окунинуси, императоров Одзин, Нинтоку, Юряку и др. Был распространен в эпоху правления аристократии — период Хэйан (794–1185) — и доведен до максимального проявления в литературе периода Эдо (1604–1867), в частности, в прозаических жанрах *кокэйбон*, *ниндзёбон*, *сярэбон* и др., где описывался быт жителей — гейш, артистов и их гостей — веселых кварталов Ёсивара, Фукугава и других.

надсмотр фактически производит внутреннюю суть. В процессе проявляются тело и сексуальность»<sup>5</sup>.

В 1907 г. выходит эпохальное произведение «Постель» Таяма Катая, в котором автор описал неразделенную любовь молодого литератора к своей ученице. Сенсационный успех повести обеспечила «сексуальность» как неотъемлемая часть природы человека, которая впервые в истории японской литературы была описана писателем. «Это была сексуальность, которую привнесли в жизнь через подавление, сексуальность, что ранее была неизвестна японской литературе. Новизна этой сексуальности шокировала читателей так сильно, как Катай и не мог себе представить»<sup>6</sup>. В эссе «30 лет в Токио» сам Таяма Катай о мотивах написания повести писал: «Я очень хотел пройти исполненный болью путь. Вместе с борьбой против общества я жаждал борьбы с самим собой. Я хотел раскрыть самого себя и отыскать все, что было спрятано и подавлено, я хотел исповедаться даже тогда, когда боялся, что мой дух при этом будет уничтожен»<sup>7</sup>. Писатель под влиянием западноевропейской литературы и философско-религиозной мысли окончательно утвердил традиции исповедально-автобиографической прозы.

Е. В. Середкина

### АНАЛИЗ СТРАТЕГИЙ СРАВНЕНИЯ В СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКО-КОМПАРАТИВИСТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

В современной компаративистской философии (КФ) можно вычлени три подхода: *рационалистический*, или *логико-аналитический* (познание Иного), *герменевтический*, или *экзистенциально-рациональный* (понимание Иного) и *коммуникационный*, или *интенционально-коммуникативный* (Свое — Посредник — Иное).

<sup>5</sup> Karatani Kojin. *Origins of Modern Japanese Literature*. Ed. by Brett de Bary. Duke University Durham Press and London, 1993. P. 79.

<sup>6</sup> Op. cit. P. 80–81.

<sup>7</sup> Op. cit. P. 77.

### I. Рационалистический, или логико-аналитический подход.

В этом подходе можно выделить две стратегии сравнения. Для анализа этих стратегий обратимся к компаративистским штудиям ведущих отечественных востоковедов — индолога В. К. Шохина и синолог А. И. Кобзева<sup>1</sup>.

Шохин исходит из того, что философия как некая универсальная идеальная сущность обладает общим набором фундаментальных родовых свойств, независимо от эпохи и места своего формирования. Все, что не редуцируется к этому идеальному образцу, может быть списано на туземные особенности, которые не представляют интереса. При этом родовое понятие философии устанавливается «априорно» — заимствуется из европейской традиции или конструируется на основе «категориальной сетки» западноевропейской философии. Отсюда логически вытекает методологическая сторона шохинской стратегии сравнения — все, что соответствует заданному образцу, акцентируется (актуализируется) и объявляется ценным, т. е. собственно философией; то, что ему противоречит — выносится за скобки. Выводы Шохина: индийская философия есть некий инвариант философии мировой, а потому ее ценность в том, что по многим параметрам она «совпадает» с западноевропейской, прежде всего, древнегреческой философией<sup>2</sup>. Размышляя же над спецификой китайской культурной традиции, Шохин приходит к выводу, что «философия» в Древнем Китае оставалась на уровне «зачатков», т. е. фактически отсутствовала, поскольку ее, по большому счету, не удастся редуцировать к идеальному образцу<sup>3</sup>.

Кобзев предполагает, что философские традиции в разных культурах и цивилизациях являются не разновидностями или вариантами некоего нормативного «образца», а выступают как производное от этих самых культур и цивилизаций. Другими словами, само понятие «философия» в разных культурах может быть наполнено различным смыслом (и тогда *китайская философия* изначально

<sup>1</sup> Первой детально проанализировала различные стратегии сравнения в отечественном востоковедении В. Г. Лысенко. В данной работе мы опираемся на результаты ее исследования. См.: Лысенко В. Г. *Компаративистская философия в России* // Сравнительная философия. М., 2000. С. 146–166.

<sup>2</sup> См.: Шохин В. К. *Брахманистская философия*. М., 1994.

<sup>3</sup> См. материалы «круглого стола»: «Проблема Восток-Запад в истории философии и единство мирового историко-философского процесса» // Философские науки. 1988. № 7. С. 102.

но не может совпадать с *европейской*). Сравнение, по Кобзеву, нужно лишь для того, чтобы помочь исследователю «маркировать на понятном европейскому читателю языке некую сферу интеллектуальной всеобщности»<sup>4</sup>. Таким образом, западноевропейская философия с ее категориальным философским аппаратом призвана служить не образцом, а *контрастным фоном*, на котором более отчетливо проступает уникальность (инаковость) вне-европейской традиции<sup>5</sup>.

В целом, если сравнивать рассмотренные нами компаративистские схемы Шохина и Кобзева, то можно увидеть, что несмотря на их различия, оба исследователя, в сущности, заняты одним делом. Это подчеркивает и В. Г. Лысенко: «Они пытаются объяснить свой предмет на языке европейской науки, создать систему параметров и опорных точек, которая помогла бы европейски образованному читателю разобраться в сложном экзотическом материале, не отказываясь от своего места в европейской культуре»<sup>6</sup>.

**II. Герменевтический, или экзистенциально-рациональный подход.** Эта принципиально иная позиция по отношению к чужой традиции, «зависимость от обратного», как определяет ее В. Г. Лысенко, т. е. способность забыть себя и «вчувствоваться» в образ мысли и бытия «другого», понять его как бы «изнутри»<sup>7</sup>. Эта линия исследования, восходящая к В. Дильтею и другим немецким философам постоянно оспаривает логико-аналитические притязания первой. Среди отечественных китайистов этот подход в чистом виде проявляется в работах В. В. Малявина, который утверждает принципиальную *несовместимость* китайского понятийного аппарата с системой европейской логики. Отсюда — вывод о непереводаемости китайских терминов на европейские языки. Так, он предлагает не сравнивать отвлеченные представления о мышлении и природе на Востоке и Западе, а «вслушиваться в беззвучные шаги идей»<sup>8</sup>. Для

<sup>4</sup> Лысенко В. Г. Указ. соч. С. 157.

<sup>5</sup> См.: Выступление А. И. Кобзева на «круглом столе»: «Проблема Восток-Запад в истории философии и единство мирового историко-философского процесса» // Философские науки, №7 (1988). С. 105; Кобзев А. И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей. М.: Наука, 1988. С. 17–55.

<sup>6</sup> Лысенко В. Г. Указ. соч. С. 158.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Малявин В. В. Чжуан-цзы. М., 1985. С. 23.

компаративистских исследований эта установка неприемлема. Мы называем ее *негативной стратегией сравнения*.

Разработкой *позитивной стратегии сравнения* в рамках герменевтического подхода в КФ занимался выдающийся петербургский востоковед Е. А. Торчинов. Именно с его именем связан своеобразный «прорыв» в философско-компаративистских исследованиях экзистенциально-герменевтического характера. Торчиновская стратегия сравнения наиболее отчетливо проявляется при разработке темы «Хайдеггер и Восток». Так, он считает, что для разработки этой темы возможны два подхода. Первый подход представляет собой непосредственное обращение к биографии и философскому наследию немецкого философа (изучение степени его знакомства с восточными философскими системами и выявление влияния восточной мысли на его творчество). Этот подход интересен, но не так плодотворен для Торчинова. Для него более важным является принципиально иной подход, заключающийся в поиске некой внутренней переключки между мыслью Хайдеггера и идеями философов Востока вне вопроса о том, был ли знаком с этими идеями сам Хайдеггер. «Такой подход обладает несомненной ценностью, поскольку позволяет рассматривать оба направления мысли в их открытости и вневременной онтологической диалогичности. При удачном применении такого герменевтического подхода, восточная мысль и тексты Хайдеггера становятся как бы взаимоистолковывающимися, взаимообогащающимися и открывая новые горизонты метафизического вопрошания сущего о сущем»<sup>9</sup>.

Заметим, что герменевтический подход также содержит в себе элементы рационализма, присущего логико-аналитическим сравнительным исследованиям. Так, при разработке темы «Хайдеггер и Восток» Е. А. Торчинова больше интересует не столько рассмотрение философии Хайдеггера в ее сопоставлении с восточными учениями, сколько «определение степени плодотворности или даже универсальности хайдеггеровского подхода и его приемлемости для современной восточной философии, стремящейся в обретению новых горизонтов в контексте задач и вызовов XXI века»<sup>10</sup>. Другими словами, речь идет о выяснении перспектив «хайдеггеровского пу-

<sup>9</sup> Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. СПб., 2001. С. 91.

<sup>10</sup> Там же. С. 163.

ти» в философии для неевропейских традиций. Таким образом, и в рамках герменевтического подхода западноевропейские философские конструкты становятся точкой отсчета в сравнительных исследованиях.

Наконец, отметим, что при всем своем различии оба рассмотренных нами подхода опираются на внешнюю рефлексию и «субъект-объектные» отношения — интерпретацию текста. Текст выступает здесь как «объект», который является целью познания/понимания со стороны «субъекта»-исследователя.

**III. Коммуникационный, или интенционально-коммуникативный подход.** Современные подходы в философско-компаративистских исследованиях могут быть сегодня дополнены третьим подходом — *интенционально-коммуникативным* (выявление *посредника* между Своим и Иным). Этот подход предполагает два уровня исследования: 1) выявление реального диалога; 2) выявление диалога через фигуру посредника (мы называем его «миттлер-диалог»<sup>11</sup>). В первом случае речь идет о диалоге, который реально имеет место в исторической перспективе, т. е. носители двух (или нескольких) культурных традиций взаимодействуют друг с другом и влияют в большей или меньшей степени друг на друга<sup>12</sup>. Во втором случае говорится о диалоге между различными системами (учениями, идеями, традициями и т. д.) в результате интеллектуально-волевого усилия отдельной исторической личности<sup>13</sup>.

Таким образом, коммуникационный подход (коммуникационная диалогика) в философско-компаративистской перспективе может быть кратко представлен следующим образом. Исходным пунктом сравнения, а значит, имплицитного диалога (по Библеру, «точкой трансдукции»; по Пригожину — «точкой бифуркации») является нахождение *фигуры посредника*, благодаря которой становится возможным взаимодействие разнородных философских систем и выяв-

<sup>11</sup> Mittler (нем.) — посредник.

<sup>12</sup> Ярким примером реального диалога может служить влияние индийского буддизма на даосизм в древнем Китае, в результате чего само учение Будды сильно «китаизировалось» и в таком виде транслировалось дальше — в Корею, Вьетнам и Японию.

<sup>13</sup> Характерный пример «миттлер-диалога» — деятельность Фомы Аквинского. Известно, что Аквинат в целях укрепления католического учения вынужден был столкнуться в христианском ключе многие элементы греко-арабской культуры, и прежде всего идеи, содержащиеся в философии Аристотеля. Это позволило основоположнику томизма вывести христианскую мысль из кризисного состояния.

ление *общего знаменателя* (общечеловеческого культурного потенциала) между различными философами и философскими системами, удаленными друг от друга в пространстве и времени.

В этом случае можно говорить уже не о *субъект-объектных* отношениях, т. е. интерпретации или изучении культурных текстов, а *субъект-субъектных* связях, когда текст вытесняется субъектом.

Следует особо отметить специфику «миттлер-диалогового пространства», в котором действует конкретная личность (посредник) с определенными целями и установками. Это означает, что посредник проявляет свое эмоционально-интеллектуально-волевое отношение к созданной им мыслительной конструкции (учению, теории, концепции, категориальной сетке и т. д.), т. е. он верит в нее. С другой стороны, необходимо отметить телеологизм, т. е. изначальную целевую направленность этих эмоционально-интеллектуально-волевых интенций посредника при создании мыслительной конструкции. А это значит, что проблемы свободы, веры, долженствования выходят здесь на первый план.

Логическое следствие этой установки — диалог между Востоком и Западом — можно выстраивать не только на путях синтеза или посредством стремления к взаимопониманию на основе изучения истории развития иной культуры, но и посредством продолжения, эволюции и трансформации собственной традиции, уже учитывающей опыт других культур. Готовность к трансформации собственной традиции есть высшее проявление интеллектуально-волевой интенции в процессе коммуникации.

Итак, развитие культуры может быть описано как непрерывная цепь *диалогов* по схеме: **Свое — Посредник — Иное**, когда через посредника *Иное* становится *Своим*. В этом проявляется также культуртрегерская функция диалога.

М. В. Силантьева

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СООТНОШЕНИЯ ПОНЯТИЙ «ВОСТОК» И «ЗАПАД» В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ (Н. БЕРДЯЕВ)

Основные положения, характеризующие подход к указанной тематике выдающегося представителя русской религиозной философии конца XIX — начала XX вв. Н. А. Бердяева, сформулирова-

ны им в ряде работ, начиная с первой большой книги «Философия свободы» (итога «петербургского периода» исканий) и заканчивая трудами, написанными в эмиграции — такими, как философская автобиография «Самопознание», «Новое средневековье» и (особенно) рецензия 1937 г. под характерным названием «Ортодоксия и человечность (Прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия»)».

В ранних произведениях философ, как правило, использует «ходовые» понятия «Запад» и «Восток» в привычном для русской философии XIX в. «географическом» смысле, противопоставляющем «азиатские» и «европейские» векторы влияния на Русь. В более поздних произведениях, напротив, отчетливо заметен дрейф в сторону иной трактовки, связывающей указанные понятия с новым методологическим подходом, предложенным русским философом (и получившим название «экзистенциальная диалектика»). При этом они предстают как соотносительные понятия, рассмотрение которых опирается на общие принципы персонализма и экзистенциализма.

Востребованная современной компаративистикой идея соотносительного анализа (Э. Ч. Алиева) опирается на положение экзистенциализма, согласно которому ни одно понятие как таковое не может претендовать на статус «последней реальности» — «живого существования». Существование раскрывается в понятии, но лишь постольку, поскольку последнее осуществляет себя как динамика ценностного самораскрытия личностного ядра в поле притяжения абсолютного источника существования, Логоса. Поэтому, строго говоря, всякое понятие (как фиксация, т. е. «омертвление», исходного смысла) есть частичная (а потому ущербная) мера существования, «уловленная» человеком.

Соответственно, соизмеримость понятий возможна под общим знаменателем такой ущербности. Все они указывают на большее, чем мы можем понять в данный момент. И все они соотносимы именно как различные способы, «подталкивающие» сознание к поиску все более глубоких пластов существования. Важно, что это касается всех понятий<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Столь любимые «научной философией» термины — понятия со строго фиксированным набором значений — Бердяев вообще выводит за скобки философии, поскольку они навязывают творческому потенциалу свободного слова ограничения прагматико-утилитарного характера, несостоятельность которых в свете претензий

Применительно к базовым для компаративистских исследований понятиям «Запад» — «Восток» сказанное означает, что их «техническое» терминологическое употребление должно быть осмыслено с точки зрения той действительной экзистенциальной проблематики, которая в данном случае раскрывается через такого рода «ущербность».

В этом контексте можно сделать ряд замечаний. Н. Бердяев совершенно справедливо подчеркивает, что «роковой Запад, заразивший Россию романтизмом, гуманизмом и всеми болезнями», существует только в воображении «русских восточников 19 века». Употребляя выражение Н. Я. Данилевского, он утверждает, что «Запад» не составляет «единого культурно-исторического типа»: между представителями немецкой и русской культур больше сходства, чем между немцами и французами. Для французов, например, Германия «есть глубокий восток», «иррациональный», «непонятный и непроницаемый»; для немцев же Франция — «рационалистический запад», которому надо противопоставить «мистическое чувство жизни»<sup>2</sup>.

По мнению Бердяева, точнее было бы говорить не о «западе» и «востоке», а о соотношении «универсальных элементов в культуре»<sup>3</sup> и особенных, национальных, ее элементов. Подобный подход позволяет сравнивать не абстракции типа «Восток-Запад», а конкретные, живые культуры в контексте их исторического развития<sup>4</sup>.

С другой стороны, использование оппозиции «запад-восток» в качестве метафоры позволяет «развести» семантические ряды, как это сделал в свое время О. Шпенглер.

Современное противостояние «Запада» и «Востока» значительно «сдвинулось» по сравнению с еще недавним периодом, который анализировал в своих трудах Н. Бердяев. В культурологическом смысле сейчас оно опирается скорее на территориально-

философии на неутилитарное общение с истиной очевидна. См.: Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1989. С. 81–82, 122.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность (Прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия») // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 210. К этому рассуждению Бердяева можно добавить следующее. «Внутри» стран Европы (на уровне обыденного сознания, языковых особенностей, традиций и т. д.) различия в судьбе отдельных их территорий по сей день иногда значат больше, чем их отличие от иных национальных культур.

<sup>3</sup> Это и есть культурно-исторические типы.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность. С. 210.



религиозный принцип, чем на чисто географический. «Запад» соотносит себя с ареалом христианской культуры; «Восток» — с «азиатским» и «арабским» секторами культуры<sup>5</sup>. Их экономическое, политическое, идеологическое и духовное противостояние настолько сложно, что его трудно охарактеризовать иначе, как взаимное переплетение с элементами взаимного отталкивания.

Но ведь таким образом можно охарактеризовать любые отношения — от глобальных до личных. Следовательно, еще одним важным аспектом методологического подхода к соотношению данных понятий следует считать разработанную Бердяевым диалектику единичного и всеобщего.

Последнее наблюдение позволяет сделать вывод о глубоких основаниях, в силу которых понятия «Восток» — «Запад» (при всей критике в адрес их «некорректности») продолжают быть востребованы в науке, философии и культуре едва ли не в большей степени, чем многие другие, значительно более «состоятельные» понятия (например, термины политологии или социальной философии). Это обстоятельство связано с такой относительно недавно возникшей глобальной проблемой современности, как миграция, что заставляет сделать вывод о вероятности дальнейшего нарастания интереса к философской компаративистике как системному сравнению не сравнимого, но соотносимого.

Подход, предложенный экзистенциальной диалектикой Н. А. Бердяева, помогает использовать творческий потенциал данного парадокса, выстраивая подобное парадоксальное сравнение в плане соотношения экзистенциальных проблем личности и «мер» несостоятельности их творческих жизненных решений на уровне различных культур и индивидов.

<sup>5</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 58: «Использование терминов «Восток» и «Запад» для обозначения географических районов являются сбивающими с толку и этноцентричными... Вопрос заключается в следующем: восток и запад от чего?»; с. 80: «язык и религия — определяющие факторы для цивилизационного подхода»; «линии разлома» между культурами проходят при этом именно по религиозным основаниям (с. 41). Как отмечает русский исследователь С. Переслегин, С. Хантингтон «не эвристичен», поскольку развивает идеи Н. Данилевского. См.: Переслегин С. О. Спектроскопии цивилизаций (Послесловие) // Хантингтон С. Указ. соч. С. 587.

## ТРАДИЦИОННАЯ ПИЩЕВАЯ СИМВОЛИКА ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА У РУССКИХ И У ЯПОНЦЕВ: сравнительный аспект

В данной статье анализируется пищевая символика традиционной культуры японского и русского народов. Когда японцы едят палочками, они тем самым демонстрируют специфику своей традиционной культуры, связанной с приемом пищи. Пищевая символика включает в себя не только образ поведения за столом, но и символические особенности праздничных блюд. Последние могут быть связаны с обрядами жизненного цикла: рождением, переходом во взрослое состояние (инициация), свадьбой, похоронами.

Символ — это знак, несущий скрытую информацию, относящийся к базовым средствам описания значимых форм взаимоотношений человека с окружающей средой. Совокупность символов составляет символику различных сторон традиционной культуры (в широком смысле слова) того или иного народа. Соответственно можно выделить символику ритуальную, религиозную, военную, государственную и т. д. В научной литературе, связанной с анализом семейных отношений у различных народов, мы обратимся к изучению пищевой символики. Подобные исследования пока еще не очень многочисленны.

Начнем анализ с изучения обрядов жизненного цикла у японцев. Здесь можно назвать несколько важнейших праздников, в ритуалах которых ярко представлена пищевая символика. При появлении младенца на свет, его рождение отмечают трапезой, которая включает в себя вареный рис с красными соевыми бобами — так называемый красный рис (*сэкихан*). Слово «сэки» значит красный. В Японии красный цвет — символ счастья и радости. Кроме того, молодая мать и ближайшие родственники едят конфеты из толченого риса розового и белого цвета — *иваи-мандзю* и *кагами-моти*. Кагами-моти делают двухслойными, если родилась девочка, и трехслойными, если родился мальчик (дополнительный слой означает пожелание мальчику стать наследником отца семейства).

Следующий праздник — первое отнятие младенца от груди (*о-куидзомэ*). Этот праздник отмечают спустя 100 дней после рождения ребенка, желая, чтобы тот жил обеспеченно и имел в достатке пищу. Соответственно, во время празднования о-куидзомэ японцы

готовят праздничную еду *иваи-дзэн* (*иваи-но дзэн*), которая состоит из красного риса и супа, а также двух дополнительных блюд (*итидзю сансай*). Специальный суп итидзю для этого праздника готовится из мяса морского окуня-*таи*, имеющего красный цвет, или из мяса японского карпа (*кои*). Мясо рыб таи и кои считается праздничным, поскольку, согласно поверьям японцев, морской окунь — «царь» моря, а карп — речной «царь». Кроме того, слово «таи» созвучно со словом *мэдэтай*, т. е. «счастье». Кои (камп) — символ жизненного успеха, и не только в Японии, но и в Китае.

Что касается двух дополнительных блюд, то они состоят из жареной рыбы с головой (предпочитается морской окунь), а также вареных овощей. В Японии рыба с головой — важное праздничное блюдо. Голова — символ успеха. Тем более, если у нее красный цвет. Овощная приправа делается из морской капусты и особого сорта картошки, которая по форме напоминает креветку. Название этого сорта картошки — *эби-имо* — созвучно со словом *эби* (креветка), которая считается в Японии символом долголетия, потому что креветка выглядит как сгорбленный старик. Аналогично название морской капусты *конбу* созвучно слову *ёрокобу* — радость.

Кроме того, ежегодно 3-го марта во всей Японии для девочек устраивается коллективный праздник *момо-но сэкку*, а для мальчиков аналогичный праздник *танго-но сэкку* происходит 5 мая. Праздник момо-но сэкку (буквально «день персика») отмечен цветовой символикой: предпочтение отдается розовому и другим ярким цветам (розовый цвет связан с цветами персика). Яркие овощные украшения праздничных блюд символизируют весну, и девочке желают стать красавицей, здоровой и душевной женщиной. Среди праздничных блюд, подаваемых во время этого праздника, можно назвать, например, *тираси-дзуси* (готовится из риса с разноцветными украшениями из овощей и морепродуктов, обычно красного и желтого цветов), *о-сумоно* (суп из раковин с моллюсками-*хамагури*). Хамагури — символ верности, потому что две створки раковины всегда вместе. Кроме этих блюд, подается *ама-дзакэ* (безалкогольный напиток из риса и рисового солода. Он белого цвета, что символизирует верность и чистоту). На празднике едят конфеты *сакура-моти* и *хина-арарэ*, которые символизируют весну.

Во время праздника танго-но сэкку родители и родственники готовят специальные блюда, символизирующие силу и храбрость. Считается, что, отведав их, ребенок вырастет сильным и храбрым

мужчиной. Красный цвет счастья и радости используется для сервировки стола. Мальчик получает новую красную деревянную суповую миску *сюнури-но сикки*, а девочка — новую черную миску, внутренняя сторона которой обязательно красная.

В Японии также существуют праздники, связанные с переходом детей в подростковый возраст, но они не отмечены какой-то особой пищевой символикой. С другой стороны, такая важная веха на жизненном пути человека, как свадьба, имеет свою символику. Перед свадьбой отмечают *юи-но у* — помолвку. Во время помолвки жених дарит невесте семь особых подарков. Три из них связаны с едой, например, *носи* (или *носи-аваби*), провяленное морское ушко — символ счастья. Сюда же относится конбу (морская капуста, еще один символ счастья) и *сурумэ* — жесткое вяленое мясо каракатицы, символ крепости брачных уз и счастливой семейной жизни. На традиционный свадебный пир подаются *таи-но сасими* (кушанье из сырого морского окуня), *кадзу-но ко* (икра сельди — символ процветания потомства) и красный рис, о котором говорилось выше.

Перед рождением ребенка, когда будущая мать находится на пятом месяце беременности, отмечают праздник *ину-но хи*, во время которого употребляют красный рис — одно из универсальных праздничных блюд с ярко выраженной цветовой символикой. Его используют и при особых обрядах и праздниках, отмечающих переход в зрелый и пожилой возраст.

Траурная, поминальная символическая пища, которую едят родственники человека после его смерти, также существует у японцев. Это вареный рис с черными соевыми бобами *кокухан* — черный рис. Как в Японии, так и в России, черный цвет символизирует похороны и смерть.

У русских нет коллективных праздников для детей, аналогичных японским. Вместо этого у них отмечают крестины, индивидуальные именины, а также дни рождения. Раньше их обязательно отмечали пирогами. Во время крестин русские, по крайней мере в прошлом, готовили особую крестильную кашу. В нее добавляли мясо курицы или петуха, смотря по тому, кто родился, девочка или мальчик. Зерна каши символизировали плодородие, пожелание иметь много детей. Молоко, которое также добавлялось в кашу, являлось символическим пожеланием матери иметь достаточно молока для кормления ребенка. Для отца ребенка каша готовилась с добавлением перца, горчицы, хрена, соли сверх меры, чтобы роди-

тель по достоинству мог оценить тяготы своей жены, когда она рожала дитя.

Гораздо богаче представлена пищевая символика русской свадьбы. Сам обряд сопровождается богатым и обильным столом. На свадьбу всегда подавался каравай, символ плодородия, достатка и благополучия. Каравай выпекали в доме жениха. Его украшали выпеченными из теста шишками, фигурками животных, а также цветами или веточками деревьев. Каравай должен быть большим и круглым. Его форма — это символ полноты жизни. Рядом с караваем находился сыр. Причем не отдельные аккуратные кусочки сыра на тарелке, а целая голова сыра, непременно круглая, той же формы, что и каравай: она также символизировала полноту жизни. В старину свадебное застолье начиналось с жареного лебедя — символа верности и супружеской любви. Впоследствии вместо лебедя стали подавать блюда из курицы или петуха — символов любви, чадородия и домовитости.

Завершающей вехой жизненного цикла являются похороны, в которых также нашел отражение пищевой символизм. У русских до сих пор на похоронах и поминках присутствующим подается кутья — разваренные зерна пшеницы, ржи, ячменя или риса с медом или изюмом. Зерна служат символом воскресения, а мед или изюм — символом райского наслаждения. Для поминок выпекали пшеничный дрожжевой хлеб, а на него сверху ставили зажженные свечи (сейчас вместо белого хлеба в конце обеда могут раздавать бисквиты или печенье). Дрожжи (закваска) — символ Царства Небесного. Если поминки приходились на постный день, то и еда готовилась постная.

Таким образом, подводя итоги, можно сделать вывод, что у японцев ритуальная пища, связанная с обрядами жизненного цикла, представлена гораздо шире, чем у русских, и сохранилась гораздо лучше. Кроме того, отношение к пище значительно различается у двух народов. В Японии еда — это не просто питание, необходимое для поддержания жизни, но и своего рода эстетический обряд. Поэтому цвет блюда имеет для японцев большее значение, чем для русских. Различия в подходах к пище и пищевому символизму можно объяснить, очевидно, многонациональностью России, многочисленными иноэтническими влияниями, особенно европейскими (начиная с эпохи Петра I), а также усвоением массовой стандартизированной культуры индустриального типа. В Японии — совершен-

но другая ситуация, так как почти 98% населения страны — этнические японцы, что создает гораздо лучшие условия для сохранения и консервации единой традиционной культуры. Кроме того, европейская культура оказала существенное влияние на Японию относительно поздно — лишь с 1870-х гг. В России же произошла резкая ломка традиционной культуры вскоре после Октября 1917 г. Бывшие церковные праздники и народные обряды были заменены светскими и советскими, соответственно, многие традиционные ритуалы и символы прошлого были безвозвратно утеряны. Кроме того, трудности снабжения продовольствием на протяжении значительного периода советской истории не способствовали разнообразию пищи и культуре ее потребления. Поэтому в настоящее время пищевая символика у русских уцелела главным образом в самой консервативной области жизненного цикла — в похоронных ритуалах. В заключение можно отметить, что и в России и в Японии сейчас идет процесс усвоения формирующейся общемировой культуры, включая и многие ритуалы, связанные с жизненным циклом человека.

*Свящ. Е. В. Струговщиков*

### ГИПОТЕЗА О «СВЯЗИ» ДЗОГЧЕНА И ГНОСТИЦИЗМА

В современных исследованиях, посвященных буддийской традиции Дзогчен, встречаются предположения (и даже утверждения) о наличии идейно-исторических связей этой традиции с гностицизмом. Так, например, известный современный американский исследователь и практик Дзогчена Джон Мирдхин Рейнольдс (Ваджранатха) постулирует «очевидность» тесной связи Дзогчена с гностическими учениями<sup>1</sup>. Правомерно ли подобное утверждение?

Чтобы ответить на этот вопрос, для начала следует рассмотреть саму историческую возможность контактов двух этих религиозных традиций.

<sup>1</sup> См. его работы: «Буддам нет числа, как звездам в небесах»; комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» Патрула Ринпоче. — <http://bon.newz.ru/buddhas.htm>

История литературных памятников Дзогчена начинается с VIII в., хотя, это, конечно же, не доказывает отсутствие учения до этого периода. Первым земным учителем Дзогчена в буддийской его форме, как считается в рамках самой традиции, был Гараб Дордже. Он родился после паринирваны Будды Гаутамы, но точная дата его рождения неизвестна. Некоторые исследователи полагают, что это произошло около 360 г. после паринирваны, т. е. во II в. до н. э. Другие считают, что время жизни Гараба Дордже относится к IV–V вв. н. э. Согласно историческим указаниям в текстах Дзогчена, он родился в Уддияне. До сих пор ученые расходятся во мнениях относительно места нахождения этой страны. Большинство считает, что Уддияна располагалась в долине Сват (территория нынешнего Пакистана).

Важнейший этап в истории Дзогчена — первые записи учения (VIII–IX вв. н. э.). Этот этап связан с именами Манджушримитры, Шри Симхи Прабаты, Падмасамбхавы, Вайрочаны и Вималамитры.

Учителем Шри Симхи, согласно некоторым источникам, был Манджушримитра — главный ученик Гараба Дордже. Вайрочана получил передачу Дзогчена от Шри Симхи. Падмасамбхава, родившийся (как и Гараб Дордже) в Уддияне, также получил передачу учений Дзогчена от Шри Симхи.

Таким образом, учения Дзогчена II–IX вв. географически связаны в первую очередь с центральноазиатским регионом, откуда они приходят в Западный Тибет.

С именами этих учителей связана история появления первых текстов Дзогчена. Содержание этих древнейших произведений свидетельствует об отсутствии внешних влияний на Дзогчен в более поздний период. Позднейшая история Дзогчена — это история исключительно внутренней детализации тех идейных мотивов, которые содержатся в текстах VIII–IX вв. Даже прерывавшаяся линия передачи учений Дзогчена через спрятанные тексты, или терма, которые сначала скрывались и лишь позднее, вплоть до наших дней, обнаруживались, не является исключением из этого. Тексты терма также не выходят за содержательные рамки первых текстов Дзогчена. Таким образом, верхней хронологической границей возможных внешних идейных влияний следует считать VIII–IX вв.

Гностицизм представляет собой широкий спектр религиозных учений, появившихся во II в. и исчезнувших к VI в. н. э. Некоторые гностические идеи были заимствованы и переосмыслены другими

религиозными движениями, существовавшими в более поздние времена. Если соотносить гностицизм с Дзогченом, то, исходя из географии распространения гностических идей, в данном случае можно говорить только о манихействе. Последнее представляет для нас первичный интерес потому, что именно манихейство получило широкое распространение на территориях Центральной Азии как раз в те времена, когда там же сохранялась традиция Дзогчен. Уже в III в. манихейство приходит в Центральную Азию (Трансоксания)<sup>2</sup>, исторически достоверно его присутствие здесь и в IV в.<sup>3</sup> К VI в. относится упоминание манихеев уже в Китае<sup>4</sup>. А в VII в. манихейство становится доминирующей религиозной традицией на юго-востоке Согда<sup>5</sup>. Согдийские манихеи вели широкую миссионерскую деятельность: так, например, известно их миссионерское присутствие в Китае VII в.<sup>6</sup> В VIII в. манихеи благосклонно принимаются уйгурским ханом Моянчуром. К 768 г. относится упоминание манихейских монастырей в столице и других городах Китая<sup>7</sup>. С достоверностью можно говорить о присутствии манихеев в Китае до IX в.<sup>8</sup> Наконец, следует упомянуть знаменитые находки текстов в Дуньхуане. Здесь были обнаружены как тексты Дзогчена<sup>9</sup>, так и манихейские гимны<sup>10</sup>. Однако манихейство должно быть оставлено сразу, так как те гностические идеи, которые могли органично вписаться в контекст сугубо дуалистического учения Мани, не имеют совершенно никакого отношения к «недвойственности» Дзогчена.

Географическое поле возможных контактов гностической традиции и учений Дзогчена очерчивается, таким образом, Центральноазиатским регионом. Хронологически подобные контакты проис-

<sup>2</sup> См.: Бартольд В. В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период // Сочинения. Т. II. Ч. 2. С. 270.

<sup>3</sup> Там же. С. 271.

<sup>4</sup> См.: Палладий, архим. Старинные следы христианства в Китае, по китайским источникам // Восточный сборник. Т. I. СПб., 1877. С. 51.

<sup>5</sup> См.: Бартольд В. В. К вопросу об языках согдийском и тохарском // Сочинения. Т. II. Ч. 2. С. 464.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Палладий, архим. Указ. соч. С. 51.

<sup>8</sup> См.: Бартольд В. В. Указ. соч. С. 285.

<sup>9</sup> Например, «Ригпэй Кучжуг», а также комментарий к этой работе, принадлежащий, возможно, Вайрочане.

<sup>10</sup> См.: Moule A. C. Christians in China before the year 1550, 1930. P. 53.

ходили в течение всего периода существования гностицизма, т. е. в II–VI вв.

Но это лишь исторические возможности, которые никак не доказывают достоверности связи Дзогчена с гностицизмом. Достоверных же исторических фактов, указывающих на такую связь, не существует.

Но быть может, эта связь может быть выявлена не через исторические факты, а через анализ учений гностицизма и Дзогчена? Именно указанием на подобные идейные параллели обосновывается наличие связи двух этих традиций в работах Рейнольдса.

В статье «Буддам нет числа, как звездам в небесах» Рейнольдс постулирует «тесную связь» Дзогчена и гностицизма, никак ее не раскрывая: «Тесная связь... эзотерических или гностических учений Иисуса и буддийских и дзогченских учений совершенно очевидна». Содержательное раскрытие этой связи содержится в другой его работе — комментарии на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» Патрула Ринпоче. Здесь Рейнольдс указывает на сходное в двух традициях использование термина «гнозис»: «Джняне (ye-shes) соответствует гнозис, освобождающее знание о божественном, тогда как праджне (shes-rab) соответствует софия, или мудрость. В гностической... традиции София становится «Божественной Премудростью» и занимает положение архетипа женского божества, Великой Богини, несотворенной и вечной супруги Бога. В начале нашей эры подобное представление возникло и в буддийской религиозной культуре Индии. В сутрах Махаяны праджня отождествляется с Праджняпарамитой, «Священной Высшей Мудростью», которая, в качестве архетипа Великой Богини, видится как Мать всех Будд настоящего, прошлого и будущего. Отставляя в стороне вопрос о возможных исторических контактах между гностиками и буддистами, мы должны отметить, что между этими учениями существовал определенный параллелизм»<sup>11</sup>. Это единственный пункт, который указывается Рейнольдсом в качестве доказательства связи Дзогчена и гностицизма.

Данное указание не может быть доказательством связи двух традиций, постулируемой американским автором. В той интерпретации, которую предлагает Рейнольдс, термин «гнозис» не является специфическим термином как в терминологии Дзогчена, так и в

<sup>11</sup> См. текст: <http://www.dzogchen.ru/teach/texts/ZolotiePismena.html>

терминологии гностических учений. Сам Рейнольдс в процитированном отрывке указывает, что терминологическая пара «джняна-праджня» характерна не только для Дзогчена, но фигурирует в сутрах махаяны уже в первые века н. э. С другой стороны, действительно семантически параллельная пара «джняна-праджня» терминологическая пара «гнозис-софия», обнаруживаемая в гностических текстах, исторически восходит к более ранним этапам истории античной мысли. Так, например, Платон различал «знание» (гнозис) и «мнение». Таким образом, на основании сравнения рассматриваемых терминов «джняна-праджня» и «гнозис-софия» можно говорить достоверно лишь о некотором сходстве буддийской терминологии с терминологией гностицизма<sup>12</sup>, или даже более широко: античной философии. Но никак нельзя заключить из этого, что гностицизм и Дзогчен тесно связаны между собой.

Остается еще одна возможность увидеть связь между учениями Дзогчена и гностицизма — попытаться выявить эту предполагаемую связь самостоятельно.

В контексте данной темы для сравнения могут учитываться только специфические черты этих учений. Задача облегчается тем, что характерно гностические элементы были выявлены и обобщены в работах некоторых исследователей гностицизма. Нам остается соотнести их с учениями Дзогчена.

Обобщая, можно свести эти специфично гностические черты к двум рубрикам: 1) уникальность космогонических моделей различных гностических систем, не имеющих аналогов в истории,<sup>13</sup> и 2) гностический персонализм, особое, не встречающееся где-либо еще понимание «Я»<sup>14</sup>.

Рассмотрим последовательно эти два пункта. Гностические космогонические модели очень разнообразны и взаимно исключают друг друга внутри самого гностицизма, поэтому совершенно очевидно, что находить параллели между Дзогченом и некоей гипотетической космогонией гностицизма бессмысленно. В первую очередь

<sup>12</sup> Conze E. Buddhism and Gnosis // *Origini dello Gnosticismo*. Leiden, 1967; Conze E. *Further Buddhist Studies*. Oxford, 1975. P. 18–19.

<sup>13</sup> Трофимова М. К. *Историко-философские вопросы гностицизма*. М., 1979. С. 32–40.

<sup>14</sup> Foerster W. *Gnosis. A selection of Gnostic texts*. I–II. Oxford, 1972–1974; Лосев А. Ф. *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. Кн. 1. М., 1992. С. 248–249.

необходимо выявить такую космогоническую модель внутри веера разнообразных гностических космогоний, которая хоть как-то напоминала бы космогонию Дзогчена.<sup>15</sup> Но при таком последовательном выявлении и сопоставлении оказывается, что нет ни одной гностической модели, которая (пусть даже отдаленно) была бы схожа с воззрениями Дзогчена.

В гностическом персонализме также не обнаруживается сколько-нибудь очевидных идейных связей с Дзогченом, которые бы бесспорно доказывали связь Дзогчена с гностицизмом. Гностический персонализм представляет собой необычный синтез христианского (библейского) видения личности и античного представления о человеке, тогда как учение о человеческом «я» в Дзогчене формулируется все-таки в рамках буддийской традиции. Конечно, можно выискивать какие-то отдельные параллели в этих традициях, однако такой путь приведет лишь к искусственным предположениям, но никак не к доказательствам.

Таким образом, при бесспорном наличии исторической возможности контакта двух религиозных традиций, Дзогчена и гностицизма, пока нет совершенно никаких фактов, которые могли бы доказать тесную историческую или идейную связь между ними.

*М. С. Уваров*

### **ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ СЕРДЦА** **(о символике сердца в христианстве,** **буддизме и светской культуре)**

*И стал Ефрем, как глупый голубь,  
без сердца (Ос. 7:11)*

Традиционно в различных культурах, мистических и религиозных системах сердце понимается как символический источник переживаний. Такими переживаниями могут быть, например, сострадание, отзывчивость, радость и, конечно, любовь. Часто на этой почве происходит отождествление сердца и души. Вместе с тем, в Библии достаточно четко прослеживается разница между духом,

<sup>15</sup> Текстом для сравнения в данном случае могла бы быть «Карнатантра» Лонгчена Рабджама.

душой и сердцем. В иудейской традиции, воспринятой и христианством, сердце и душа имеют свой собственный статус: «*сердце знает горе души своей, и в радость его не вмещается чужой*» (Прит. 14:10).

Здесь весьма интересна смысловая (и содержательная) инверсия профанного пространства: в светском сознании, в противоположность данной формуле, в нем знает, скорее *душа*, а чувствует *сердце*.

В другом месте Ветхого Завета говорится: «*да не говорят в сердце своем: хорошо! по душе нашей!*» (Пс. 34:25). Душа помнит горечь и страдания. Это память чувства, совершенно необходимая человеку. Но есть память интеллектуальная, и эта память находится в нашем сердце, так как именно в нем — наши мысли, а, значит, и интеллект<sup>1</sup>.

Характерен и следующий фрагмент, показывающий истоки смысловой инверсии идеи «каменного сердца», столь распространенной в светской культуре: «*И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим и соблюдали уставы Мои*» (Иез. 11:19-20).

Может показаться, что библейский человек жил более чувством, чем разумом. Эта антропологическая ошибка, как полагает немецкий исследователь Х.-В. Вольф<sup>2</sup>, основана на однобоком понимании сердца. Как глаза предназначены для видения, уши для слышания, так сердце — для разума и понимания. Оно лишается своей изначальной функции, если отказывается от благоразумия (Ис. 6:10). Ключевая же формула следующая: «*Умное сердце ищет познания*» (Прит. 15:14).

Сердце, как символическое пространство, определяет своеобразный антропоцентричный «космос тела», являясь его «солнечным центром». Причем тип этой центрации сильно зависит от типа культуры. Если в большинстве религиозных систем сердце представляет собой эмблему истины, то в культурах светских оно, скорее, олицетворяет романтическое стремление к сердечному гос-

<sup>1</sup> См. об этом подробно материалы интернет-сайта: [www.шсусц-срацает.narod.ru/serdce.htm](http://www.шсусц-срацает.narod.ru/serdce.htm)

<sup>2</sup> See: Wolf H.-W. Anthropologie des Alten Testaments. Munchen, 1975. S. 68–74. Перевод с немецкого языка главы, посвященной сердцу (“Der vernünftige Mensch”) осуществлен А. В. Гориним.

подставу над головой, рациональностью, строгой логичностью. Более того, в профанном пространстве культуры с течением времени забывается очевидная насыщенность идеи сердца интеллектуальными коннотациями, в соответствии с которыми оно является центральным органом глубинного ума, мудрости, обоснованности поступков. Между тем, тема эта характерна практически для всех древних религиозных систем, а не только для ветхозаветной антропологии.

Совпадение между религиозными и светскими трактовками происходит по другому параметру. Сердце — и в религиозном, и в светском мышлении — олицетворяет совесть и моральную справедливость, смелость и чистоту устремлений. В авраамических религиозных системах (иудаизм, христианство, ислам) сердце олицетворяет Храм, Трон Бога. В индуизме сердце — атман, «третий глаз», путь к трансценденции. В буддизме — бриллиант мудрости и чистоты, сущность Будды. В даосизме сердце становится центрирующим пространством истинного понимания.

Христианская трактовка сердца имеет разнообразные преломления. Пожалуй, центральным мотивом здесь можно назвать идею «жертвенного сердца» Христа (в католической традиции). Оно является символом спасительной Божественной любви. Изображениям сердца часто сопутствуют такие атрибуты, как терновый венец и Распятие. Сердце в терновом венке — эмблема ордена иезуитов Игнатия Лойолы, а горящее сердце — важнейший символ ордена св. Августина и Антония Падуанского. Сердце в огненном пламени — один из ключевых символов искренней христианской веры. Нельзя не вспомнить здесь знаменитые размышления Августина о развалинах «храмины души» и о «сердечных муках», определившие окончательных приход будущего отца церкви в лоно христианства.

Светские мотивы интерпретации сердца находят свое первичное воплощение в греческой мифологии. Живопись Ренессанса дает многочисленные примеры этому. Сердце как атрибут милосердия и грешной любви — одна из ведущих тем Возрождения. Вместе с тем, сердце, пронзенное стрелой Амура (Купидона) символизирует собой не столько христианский, сколько языческий праздник св. Валентина («день влюбленных»). В религиозном католическом искусстве и в богословии существует традиция графического изображения сердца в форме перевернутого треугольника, символизирующего сосуд, в котором пребывает любовь. Таким образом, уста-

навливается прямая связь между эмблематой сердца и легендарной чашей Грааля.

Уже приведенный выше краткий анализ показывает, насколько непростой и насыщенной разнообразными смыслами является тема сердца. Песенный фольклор («сердце, тебе не хочется покоя...»), пожалуй, точно передает меру этой сложности. Действительно, эта тема беспокойная и практически неисчерпаемая. И дело не только в семантической полифоничности понятия, заключающего в себе сакральные, профанные, обыденные, куртуазные и иные горизонты. Тема сердца, являясь живым знаком перехода от апофатического к катафатическому, нарушает строгую логическую обусловленность возможных размышлений о нем.

Если буддийская «Сутра сердца» преодолевает своеобразную «паузу письма» («пауза недеяния», по М. К. Мамардашвили), то библейские мотивы — скорее, мотивы принципиального утаивания, смолкания перед бездной святого сердца.

В русской религиозной антропологии (Б. П. Вышеславцев, П. Д. Юркевич, П. А. Флоренский, В. В. Розанов) тема сердца занимает особое место, поскольку отечественная философия постоянно бьется над проблемой синтетического восприятия этой темы.

Философия сердца выступает как идея принципиальной целостности. Показательным является обращение П. Д. Юркевича к библейскому пониманию сердца. Его идея о том, что «корни человеческой личности... не в формальной всеобщности разума, а в тончайших реакциях человеческого сердца»<sup>3</sup>, представляется чрезвычайно плодотворной.

Б. П. Вышеславцев в своей известной статье<sup>4</sup> особо подчеркивает близость христианского понимания сердца к индийской традиции, причем не только к религиозной или же мистической, но и ко вполне светской, находящей свое выражение в танце, «телесном жесте». Синкретизм индийской культуры в понимании сердца действительно чем-то напоминает синкретизм европейского толка, хотя формы его выражения, конечно же, являются совершенно разными.

<sup>3</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его назначение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 75.

<sup>4</sup> См.: Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мысли // Вопросы философии, №4 (1990).

«Сутра сердца» («Хридая сутра») является одним из основных буддийских текстов, что само по себе показательно. В ней изложена «суть запредельной мудрости»<sup>5</sup>. Сердце здесь — не только сущность, «сердцевина» учения, но и аналог «сознания», «ума». Важно заметить, что в гораздо большей степени, чем в христианстве, в буддизме сердце представляет собой не телесный орган, а, скорее, метафору, наполненную трансцендентным смыслом. Сердце (*синь*) — своего рода чистый разум в Кантовом понимании (*reiner Vernunft*), что, так или иначе, все же возвращает нас к христианской трактовке этого понятия. В даосизме сердце предстает в качестве центрального антропологического понятия, несущего в себе отпечаток глубинного космологизма (антропокосмизма). В то же время сердце в буддизме — синоним сознания — не соотносится с телесным органом. Буддийские практики освобождения, скорее, являются практиками психического или трансцендентального порядка, без элементов психосоматики. «Отсутствие тела» есть одновременно определение важнейших координат «присутствия сердца».

Независимо от того, в каких религиозных или же светских системах мы пытаемся уловить динамику понимания «сердечного» и отношения к сердцу, сама эмблемата сердца выполняет двуединую (даже антиномичную) по сути своей задачу. С одной стороны, сердце фиксирует антропологическую (и божественную) слитность разума, воли, чувства и совести. С другой стороны, речь идет о постоянном расщеплении этих понятий, что фиксируется, в частности, в терминологическом их противопоставлении. Разрешение этой антиномичности, как правило, мы находим в мистических практиках (например, в православном исихазме).

В то же время можно выявить принципиальные различия между европейским («светским»), восточным (буддизм и даосизм) и библейским (христианским) подходами к идее сердца.

1. *Светская традиция*, начиная с античности, принимает физиологическую трактовку сердца в качестве жизненно важного органа и человека, и животного. Поэтико-художественные коннотации сердца связаны с поисками духовно-душевных оснований жизни, причины страстей, радостей и горестей («паду ли я стрелой пронзенный», — пишет и поет герой Пушкина и Чайковского, отождествляя предчувствие смерти со стрелой Амура, пронзившего

сердце). Все «страдания юных Вертеров» эпохи европейского романтизма основаны на этой же мысли. Сердечные муки и сердечные радости, о которых говорит европейская литература, так или иначе замешаны на единении физиологического, духовно-душевного и романтического. Вместе с тем, светская традиция входит в глубокое противоречие с идеей «умного сердца», свойственной религиозной культуре, переключая функцию ума, разумности, лидерства, господства на человеческую голову. Несомненно, что именно эта концепция является одним из оснований постепенно складывающегося «маскулиноцентризма» и «фаллокрайности» европейской культуры.

2. В даосизме сердце не только телесный орган, но и орган душевной жизни. Сердце играет важнейшую роль не только для человека, но и для Космоса в целом. Дао иногда просто обозначается как «мировое сердце». Буддизм понимает сердце, скорее, метафорически: это особая форма сознания, лишенная аффектов, призванная на высшей ступени созерцания понять иллюзорность и пустоту «Я». Как пишет об этом Е. А. Торчинов в своем анализе «Сутры сердца», ее парадоксальность «выражается кощунственным для традиционалиста-хинаяниста отрицанием реальности Четырех Благородных Истин (“нет ни страдания, ни причины страдания, ни прекращения страдания, ни пути”)...»<sup>6</sup>.

«Как и всякая праджня-парамитская сутра, — продолжает автор, комментируя содержание «Сутры Сердца», — данный текст не просто излагает определенную доктрину, но как бы стремится породить в изучающем ее человеке особое, высшее состояние сознания, состояние непосредственного переживания, видения реальности как она есть. А это состояние как раз и есть Праджня-парамита, Запредельная Премудрость. Сутра, как и разработанное на основе праджня-парамитских текстов философское учение мадхьямаки (шуньявады), называет эту реальность шуньятой (пустотой) — не описываемой и невыразимой в категориях и понятиях (которые суть ментальные конструкты) реальностью»<sup>7</sup>.

3. *Христианская традиция* трактовки сердца имеет четко выраженные конфессиональные особенности.

<sup>6</sup> Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 68.

<sup>7</sup> Там же. С. 231. См. также: Елинский М. В. О комментариях на «Сутру сердца совершенства мудрости» в традиции Гелуг // Путь Востока. Проблема методов. СПб., 2001. С. 40–44.

<sup>5</sup> Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991. С. 98–99 (текст сутры).



## СВОЕОБРАЗИЕ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ ДЖ. КРИШНАМУРТИ

Фигура современного индийского мыслителя Джидду Кришнамурти (1896–1986) вызывает немало споров, причиной которых служит неоднозначность восприятия идей этого мыслителя. Его учение до сегодняшнего момента остается недостаточно понято как историками философии, так и его последователями. Перед исследователями его жизни и философии встает большое количество вопросов. Одним из первых приходится решить вопрос о принадлежности Кришнамурти какой-либо философской традиции, но почти всегда ответ на поставленный вопрос звучит неопределенно. Философское учение индийского мыслителя, безусловно, является одним из уникальных учений XX века. Именно в силу своего своеобразия философия Кришнамурти трудно причисляема к какому-либо определенному направлению. По словам Г. С. Померанца, одного из исследователей Кришнамурти в России, «учение, рожденное на индийской почве, впоследствии перенесенное на Запад, становится поистине особенным»<sup>1</sup>. Сложность в определении философской ориентации Кришнамурти, возникает в первую очередь из-за того, что сам мыслитель не только не причислял себя к представителям существующих направлений западной или индийской мысли, но и вообще отрицал любую попытку сравнения или сопоставления своих философских идей с идеями любого другого философа. На мой взгляд, все учение Кришнамурти представляет собой прямое продолжение его собственной жизни. «Почти невозможно описать его, так много зависит от его личности», писал Р. Ландау. «Многие учителя производят впечатление своим знанием, Кришнамурти — самой своей личностью, а не каким-либо особым видом мудрости»<sup>2</sup>.

Джидду Кришнамурти родился в 1896 г. на юге Индии, в городке Маданаллале, в ортодоксальной брахманской семье. Кришнамурти рос слабым и болезненным ребенком, но в 1909 г. его жизнь резко изменилась, когда его случайно увидел один из руководителей Теософского общества Ч. Ледбитер: «Ледбитер был поражен необычной аурой мальчика, в которой совершенно отсутст-

а) В православии сердце трактуется, с одной стороны, как «внутреннейшее тело тела» (Макарий Египетский), обитель тонко организованной души (возможно, имеющей даже материальную природу). Посредством сердца человек общается с Богом, приобщается к благодати — душевно и телесно. Квинтэссенцией такого подхода являются идеи «сведения ума в сердце» и «умного делания», т. е. воссоздания особого рода безмолвной молитвы, ведущей к преображению души. С другой стороны, существует традиция «собрания сердца» (Евагрий), согласно которой душа и сердце не привязаны к вещному миру непосредственно. Как полагает С. С. Хоружий, примирение этих двух точек зрения возможно на пути понимания сердца как энергийно-экзистенциального центра<sup>8</sup>.

б) В католицизме, скорее имеет место разделение «головы» и «сердца». Противопоставление проходит здесь, как замечает Б. П. Вышеславцев, между логической природой ума и мистикой сердечного. Кроме того, в католической традиции весьма сильной оказывается тенденция «изобразительная». Сердце становится центральным сюжетом религиозной живописи и музыки, предметом особого почитания после смерти человека (особые захоронения сердец великих людей в католических храмах), объектом особого культового преклонения (описанная выше связь между символикой сердца и чашей Грааля) и др.

в) В протестантизме — при всех разнообразиях течений внутри него — можно выделить проповедь о радостном, уверенном пути спасения. Особое значение в протестантском богословии придается систематическому анализу терминологических описаний сердца (выделяется около 900 упоминаний сердца в Библии<sup>9</sup>), а также явная онтологизация сердца, которое становится не только центром жизни человеческой души, но и своеобразным космосом (явное сходство с традицией даосизма).

Таким образом, можно заключить, что при всех разночтениях и нюансировках понимания сердца в различных ментальных горизонтах, сама эта идея во многом объединяет, скрепляет различные мировоззренческие парадигмы, являясь тем самым пространством возможного и необходимого диалога.

<sup>8</sup> См.: Хоружий С. С. Диптих безмолвия. СПб., 1994; его же: К феноменологии аскезы. М., 1998.

<sup>9</sup> См.: Wolf H.-W. Anthropologie des Alten Testaments. S. 68–69.

<sup>1</sup> Померанц Г. С. Кришнамурти и проблема религиозного нигилизма // Идеологические течения современной Индии. М.: «Наука», 1965. С. 142.

<sup>2</sup> Landau R. God is my adventure. L., 1964. P. 219.

вовал эгоизм, и сразу предсказал ему будущее духовного учителя. Ледбитер решил, что Джидду — тот самый человек, которого теософы искали — новый Учитель мира»<sup>3</sup>. Теософы увезли Кришнамурти и его младшего брата в Англию для получения образования. Таким образом, английский язык становится «языком его мысли»<sup>4</sup>. В начале 1911 г. был основан Международный Орден Звезды Востока с Кришнамурти во главе. Перед Орденом стояла задача объединить тех, кто верил в скорое пришествие Мирового Учителя. «Только постепенно — не ранее 1923 г. — начало складываться его собственное отношение к миру, выросшее из его собственных встреч с людьми и впечатлений от событий»<sup>5</sup>. Теософы, охваченные энтузиазмом построения нового мирового порядка, не замечают, что Кришнамурти все дальше отходит от теософского учения. В 1929 г. в Оммене (Голландия), в присутствии трех тысяч членов Ордена Звезды мыслитель объявляет о своем решении распустить Орден. В возрасте 34 лет «Кришнамурти отошел от Теософского Общества, отказавшись от роли нового Мессии во имя проведения своей собственной философии, не связанной с какой-либо ортодоксальной религией или философской школой»<sup>6</sup>. Отказываясь от роли мирового Учителя, Кришнамурти заявил: «Истина — это страна без дорог: человек не может прийти к ней через организацию, убеждения, догму, церковную или ритуальную, философское знание или психологический метод. Он должен найти ее через зеркало взаимоотношений, через понимание содержания собственного ума, наблюдение, а не интеллектуальный анализ или самоанализ»<sup>7</sup>. Г. Померанц отмечал, что именно «с этого момента меняется внешнее поведение и речь Кришнамурти — он начинает говорить только своими словами»<sup>8</sup>. Местом его постоянного пребывания сначала становится местечко Оджай в Калифорнии, а затем и поместье на берегу реки Адьяр, на юге Индии. После окончания Второй Мировой войны Кришнамурти много времени проводил в Европе, чаще всего в Англии и Швейцарии. Даже внешне мыслитель не принадлежал определенной стране, хотя он сохранил свое индийское гра-

<sup>3</sup> Померанц Г. С. Указ. соч. С. 139.

<sup>4</sup> Там же. С. 139.

<sup>5</sup> Латьенс М. Жизнь и смерть Кришнамурти. М.: КМК, Лтд., 1993. С. 42.

<sup>6</sup> Там же. С. 5.

<sup>7</sup> Там же. С. 62.

<sup>8</sup> Померанц Г. С. Указ. соч. С. 139.

жданство. В течение 50 лет он ездил по миру с лекциями и выступал перед многочисленными аудиториями в Индии, США, Европе. Кришнамурти считал, что не имеет значения то, какой у человека пол, место жительства, социальный статус, уровень дохода, потому что проблемы, волнующие людей, относятся к категории вечных». О них он и старался говорить в своих публичных беседах. Он умер в 1986 г., «оставив нам загадочную философию»<sup>9</sup>.

На мой взгляд, своеобразие философского учения Кришнамурти состоит в том, что оно, в сущности, не является ни восточным, ни западным по своему характеру: это учение, имеющие восточные корни, но представленное на Западе языком, понятным его представителям. «Творчество Кришнамурти — индийское только по истокам; по содержанию оно принадлежит современности в целом. Это своеобразное отражение общих противоречий цивилизации XX в.»<sup>10</sup>.

Историки философии как правило испытывают необходимость вписывать любого отдельного мыслителя в общую канву развития философской мысли. Но в случае с Кришнамурти есть уже отмеченные выше сложности, потому что он — «одна из фигур, стоящих на перекрестке, в пункте встречи обеих волн: модернистского нигилизма Европы и традиционного негативизма Востока»<sup>11</sup>. В целом подобное определение идет в противовес его стремлению быть свободным от всякого рода сопоставлений. По словам М. Латьенс, «Кришнамурти сам себя всегда называл «свободным исследователем темы», поэтому мы можем назвать его просто мыслителем и философом»<sup>12</sup>.

Один из главных принципов философского учения Кришнамурти — стремление к свободе от любых авторитетов. Если мы хотим быть счастливыми, то мы должны быть свободными. Наш ум должен быть свободен от всяких образов, концепций и идеалов; между тем, внешние авторитеты влияют на ум и формируют его. Мы ищем человека, который сказал бы нам, как жить, как поступать в каждой конкретной ситуации, во что верить. Мы надеемся, что он расскажет нам правду, но это ложный путь. Кришнамурти отрицал любой авторитет. Он не хотел, чтобы из него делали учителя, говорящего о том, кому и что делать, не хотел последовате-

<sup>9</sup> Померанц Г. С. Указ. соч. С. 152.

<sup>10</sup> Там же. С. 154.

<sup>11</sup> Там же. С. 154.

<sup>12</sup> Латьенс М. Жизнь и смерть Кришнамурти. Указ. соч. С. 6.

лей: «Я ничему не учу вас, я только держу фонарь, чтобы вам было лучше видно, а захотите ли вы увидеть — ваше дело»<sup>13</sup>. Мыслитель утверждал, что каждый человек может найти истину только самостоятельно, поэтому в его учении последовательно отрицается любая форма внешней религии.

Кришнамурти говорил о том, что источником всех социальных и психологических проблем в обществе является человек: «Вы есть общество» («You are the society»). Человек — это общество, в котором он живет. Окружающий мир зависит только от конкретного человека. Но каждый из нас разделяет себя на «наблюдающего» (эго) и «наблюдаемое», и на основе этой разделенности выстраивает свои отношения с другими людьми. Человек не может понять, кто он по своей сути, и поэтому пытается отождествить себя со своими чувствами и эмоциями. Кришнамурти утверждал, что на самом деле нет никакого разделения между «наблюдающим» и «наблюдаемым»: они едины. «Наблюдающий есть наблюдаемое! Реальность — это когда нет разделения между мыслящим и мыслью»<sup>14</sup>. Каждый человек должен научиться просто смотреть за тем, что происходит внутри него, не разделяя это.

Кришнамурти признавал возможность единственного изменения в человеке — внутреннюю революцию «здесь и сейчас». Всю историю люди старались сделать мир лучше в поисках любви, счастья и процветания, но они не преуспели в этом, совершая фундаментальные изменения во внешнем мире. Все внешние изменения лишь замена одной системы верований на другую, одних знаний на другие, что не меняет человека фундаментально. Согласно Кришнамурти, так будет происходить всегда, пока люди не захотят совершить полную трансформацию в своем уме. Изменения может совершить человек только самостоятельно «здесь и сейчас», и тогда внутренние изменения повлекут за собой внешние. «Если человек не меняется коренным образом, внося в себя существенные изменения, не посредством бога, не посредством молитв — все это примитивно, незрело — он разрушает себя, сейчас возможна психологическая революция — сейчас, а не через тысячу лет...»<sup>15</sup>.

Интересна концепция времени у Кришнамурти. Время в его философском учении соотносится с конкретным человеческим соз-

нанием, с осознанием человеком самого себя. Время наполняется различным содержанием, точно так же, как сознания отдельных людей заполняются индивидуальными переживаниями, воспоминаниями и знаниями. Кришнамурти отмечает в своих беседах, что время по своей природе имеет два аспекта: хронологический и психологический. С одной стороны, время как «вчера», отмеренное часами, с другой стороны, — как «вчера», запечатленное нашей памятью. Время в его психологическом аспекте определяется им как «результат деятельности нашего ума», как «акт памяти, осуществляющей воссоединение вчерашнего дня с днем настоящим»<sup>16</sup>. Мы должны прекратить соотносить свою жизнь с психологическим временем, что означает перестать нести с собой в завтрашний день груз прошлых проблем. Каждый день мы должны воспринимать непосредственно, без искажений памяти, для чего необходимо остановить накопление различных реакций.

Самая главная тема, к которой Кришнамурти неоднократно обращался во время своих публичных выступлений, — тема постоянного конфликта между внутренним и внешним. Этот конфликт является доминирующим фактором нашей жизни. Люди на протяжении всей жизни пребывают в нем, и все попытки избавиться от него мыслитель называет лишь бегством от «того, что есть».

Для объяснения и популяризации своих идей Кришнамурти использовал не категории западной или индийской философии, а образы; он создал собственный язык описания. Единственной целью всей философии Кришнамурти было полное изменение человека, с тем, чтобы тот был свободен. Мыслитель пытался показать, что именно радикальная трансформация каждого индивидуума в отдельности изменит и наше общество в целом. В своих выступлениях Кришнамурти часто повторял следующие слова: «Мы все стремимся изменить мир. Но никто не хочет начать с самого себя. Мы стремимся реформировать сложившиеся условия, но фундаментальные изменения сначала должны произойти в нас самих»<sup>17</sup>.

Так в общих чертах выглядит философское учение Дж. Кришнамурти, являющееся в равной степени наследием как восточной философской мысли, так и западной.

<sup>13</sup> Кришнамурти Дж. Беседы в Париже. М., 1997. С. 21.

<sup>14</sup> Там же. С. 40.

<sup>15</sup> Кришнамурти Дж. Проблемы жизни. М., 1993. Т. 1. С. 202.

<sup>16</sup> Krishnamurti J. The first and last freedom. San Francisco, 2001. P. 240.

<sup>17</sup> Authentic reports of twenty-five talks given by Krishnamurti in Latin America. Ojai, 1935. P. 19.

**СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**  
**(по состоянию на 17. 02. 2005)**

*Алексеев-Апраксин Анатолий Михайлович.* Преподаватель Академии права и бизнеса и Института декоративно-прикладного искусства, аспирант РГИ СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Аржанов Юрий Николаевич.* Аспирант каф. философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Аринин Евгений Игоревич.* Д. филос. н., зав. каф. философии, религиоведения и психологии Владимирского гос. университета, проф. каф. культурологии и религиоведения Поморского гос. университета (Архангельск).

*Березкин Ростислав Владимирович.* Студент 1 курса магистратуры восточного факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Бичеев Баазр Александрович.* К. филол. н., докторант Ставропольского гос. университета.

*Бурмистров Сергей Леонидович.* К. филос. н., ассистент каф. современной зарубежной философии философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Бхакти Бимал Авадхут Махарадж (Аистов Георгий Викторович).* Главный секретарь российского отделения миссии «Шри Чайтанья Сарасват Матх», руководитель Санкт-Петербургского центра бхакти-йоги.

*Васильева Ольга Анатольевна.* Студентка 1 курса магистратуры философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Васильков Ярослав Владимирович.* Д. филол. н., ведущий науч. сотрудник СПбФ ИВ РАН, зав. сектором Южной и Юго-Восточной Азии, Санкт-Петербург.

*Ватман Семен Викторович.* К. филос. н., науч. редактор издательства ВВТ, Санкт-Петербург.

*Ведров Алексей Игоревич.* Студент 4 курса Национального университета «Киево-Могилянская академия», Киев.

*Вихнович Всеволод Львович.* Преподаватель РХГА и Института иудаики, Санкт-Петербург.

*Воробьева Марина Владимировна.* Руководитель Центра религиозных исследований «Этна», Санкт-Петербург.

*Глаголев Владимир Сергеевич.* Д. филос. н., проф. каф. философии МГИМО (У) МИД РФ, Москва.

*Горина Ирина Владимировна.* Преподаватель культурологии в Центре информационных технологий, Сосновый Бор.

*Дзюба Александра Витальевна.* Студентка 4 курса отделения религиоведения философского факультета Киевского национального университета им. Т. Шевченко.

*Дюранов Александр Анатольевич.* Доц. Санкт-Петербургской гос. лесотехнической академии.

*Емельянов Владимир Владимирович.* К. и. н., ст. преп. каф. философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Емельянов Валерий Михайлович.* К. ю. н., обозреватель «Портала-Cred3.ru», Москва.

*Ерченков Олег Николаевич.* Учебный мастер каф. иностранных языков Ижевского гос. технического университета.

*Завгородний Юрий Юрьевич.* К. филос. н., доц. каф. философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия», Киев.

*Зельницкий Александр Дмитриевич.* Аспирант каф. философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, мл. науч. сотрудник Госу-

дарственного музея истории религии, Санкт-Петербург.

*Зорин Александр Валерьевич.* Аспирант ФИВ РАН, магистр восточного факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Иваненко Артем Юрьевич* К. ф. н., доц. каф. философии Магнитогорского гос. университета.

*Ишимбаева Галина Григорьевна.* Д. филол. н., проф. каф. зарубежной литературы и художественной культуры Башкирского гос. университета, Уфа.

*Камарова Рузия Исламовна.* Ст. преп. каф. философии Евразийского Национального университета им. Л. Н. Гумилева, Астана (Казахстан).

*Канаков Дмитрий Владимирович.* Студент 3 курса отделения религиоведения философского факультета МГУ, Москва.

*Капранов Сергей Витальевич.* К. филос. н., науч. сотрудник Института востоковедения им. А. Крымского НАН Украины, Киев.

*Кий Евгений Александрович.* Аспирант каф. философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Кириченко Алексей Евгеньевич.* К. и. н., доц. Института стран Азии и Африки при МГУ, Москва.

*Колотов Владимир Николаевич.* К. и. н., доц. восточного факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Константинов Андрей Викторович.* Редактор Большой Российской Энциклопедии, Москва.

*Корнилов Александр Павлович.* К. филос. н., ст. преп. каф. социально-гуманитарных наук Санкт-Петербургской гос. академии физической культуры.

*Кравцова Марина Евгеньевна.* Д. филол. н., проф. каф. философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Краснодембская Нина Георгиевна.* Д. и. н., ведущий науч. сотрудник отдела Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург.

*Кришмарел Виктория Юрьевна.* Студентка 4 курса отделения религиоведения философского факультета Киевского национального университета им. Т. Шевченко, Киев.

*Крюкова Виктория Юрьевна.* К. и. н., ст. науч. сотрудник Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера), Санкт-Петербург.

*Ланда Леонид Сергеевич.* Студент 4 курса Института иудаики, Санкт-Петербург.

*Леонтьева Екатерина Валерьевна.* Аспирант каф. философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Мазурина Валентина Николаевна.* Ст. науч. сотрудник Государственного музея истории религии, Санкт-Петербург.

*Мехамян Арег Хайкович.* Аспирант каф. истории и теории религии Ереванского гос. университета (Армения).

*Нешитов Петр Юрьевич.* Аспирант каф. философии и религиоведения философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Оренбург Михаил Юльевич.* Студент 3 курса отделения религиоведения философского факультета МГУ, Москва.

*Орлова Надежда Хаджимерзановна.* К. филос. н., доц. каф. философии и культурологии РГИ СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Осадча Юлия Владимировна.* Мл. науч. сотрудник Института литературы им. Т. Г. Шевченко, Национальная Академия Наук Украины, Киев.

*Пантелеев Алексей Дмитриевич.* К. и. н., ассистент каф. истории Древней Греции и Рима исторического факультета СПбГУ.

*Парибок Андрей Всеволодович.* К. филос. н., ст. преп. каф. философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Пахомов Сергей Владимирович.* К. филос. н., ст. преп. каф. философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Романчук Алексей Андреевич.* Преподаватель Университета «Высшая Антропологическая Школа», Кишинев (Молдова).

*Рубель Вадим Анатольевич.* Д. и. н., проф. каф. истории древнего мира и средних веков Киевского Национального университета им. Т. Шевченко.

*Селиванова Тамара Петровна.* К. и. н., науч. сотрудник сектора Южной и Юго-Восточной Азии СПб ФИВ РАН.

*Середкина Елена Владимировна.* Ассистент каф. философии и религиоведения гуманитарного факультета Пермского государственного технического университета.

*Силантьева Маргарита Вениаминовна.* К. филос. н., зав. кафедрой философии Государственной академии славянской культуры, Москва.

*Сираи Нагако.* Докторант факультета Международных средств массовой информации и коммуникации при государственном университете Хоккайдо (Япония), аспирант Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств.

*Струговицков Евгений Валерьевич.* К. богосл. н., священнослужитель СПб епархии, Санкт-Петербург.

*Тарасенко Николай Александрович.* К. и. н., науч. сотрудник Института востоковедения им. А. Крымского НАН Украины, Киев.

*Тепишинова Саната Олеговна.* Аспирант каф. истории, права и социально-политических дисциплин Академии повышения квалификации и переподготовки работников образования, Москва.

*Уваров Михаил Семенович.* Д. филос. н., проф., зав. кафедрой философии и культурологии Республиканского гуманитарного института СПбГУ, Институт по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных наук, Санкт-Петербург.

*Усеинова Софья Рустановна.* Ассистент каф. философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Хижняк Ольга Семеновна.* К. филос. н., ст. науч. сотрудник Государственного музея истории религии, Санкт-Петербург.

*Хомутишникова Надежда Васильевна.* Аспирант СПб филиала Института Востоковедения РАН, Санкт-Петербург.

*Чебанов Сергей Викторович.* Д. филол. н., проф. Центр переподготовки и повышения квалификации по филологии и лингвострановедению при филологическом факультете СПбГУ.

*Чекоданова Ксения Константиновна.* Заведующая методическим отделом Государственного музея истории религии, Санкт-Петербург.

*Шаповал Юлия Васильевна.* К. филос. н., ст. преп. Евразийского Национального университета им. Л. Н. Гумилева, Астана (Казахстан).

*Шебло Олеся Дмитриевна.* Студентка 4 курса факультета политологии и социологии УрГУ им. А. М. Горького, Екатеринбург.

*Шевченко Анастасия Сергеевна.* Аспирант каф. современной зарубежной философии философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

*Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич. К. и. н., мл. науч. сотрудник  
СПБ филиала Института Востоковедения  
РАН, сектор стран Южной и Юго-Восточной  
Азии, Санкт-Петербург.*

Научное издание

*Вторые Торчиновские чтения*

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ВОСТОКОВЕДЕНИЕ**

**Материалы научной конференции**

Редактор *С. В. Пахомов*

Обложка художника *Е. А. Соловьевой*  
Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

---

Подписано в печать 08.07.05. Формат 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная.  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 19,29. Заказ *200*

Издательство Санкт-Петербургского университета.  
199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9.  
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, 6-я линия В.О., 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 037436 &gt;