

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ ВОСТОКА
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

**СЕДЬМАЯ
МЕЖДУНАРОДНАЯ ВОСТОКОВЕДНАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ (ТОРЧИНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ)**

М Е Т А М О Р Ф О З Ы

22 – 25 июня 2011 г.

Ч А С Т Ь В Т О Р А Я

Санкт-Петербург
2013

SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY
FACULTY OF PHILOSOPHY
DEPARTMENT OF EASTERN PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES
INSTITUTE OF ORIENTAL MANUSCRIPTS
SAINT-PETERSBURG PHILOSOPHICAL SOCIETY

**SEVENTH INTERNATIONAL CONFERENCE
ON ORIENTAL STUDIES (TORCHINOV READINGS)**

METAMORHOSES

June 22 – 25, 2011

PART II

St. Petersburg
2013

ББК 86.2
С28

Редакторы: С. П. Кеменова, С. В. Пахомов

Рецензенты: *В. П. Иванов*, канд. филол. наук, науч. сотрудник Института восточных рукописей РАН,
А. С. Колесников, доктор филос. наук, профессор кафедры истории философии С.-Петербургского гос. университета

*Печатается по постановлению
Ученого совета философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Седьмая международная востоковедная конференция (Торчиновские чтения): Метаморфозы. С.-Петербург, 22–25 июня 2011 г. Часть вторая / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. – СПб., 2013. – 360 с.

ISSN 2306-8183

В сборник, посвященный памяти профессора Е. А. Торчинова, включены научные статьи, затрагивающие различные аспекты синологии, японоведения и иных востоковедных дисциплин.

ББК 86.2

© С. В. Пахомов, отв. ред., 2013
© Коллектив авторов, 2013
© Философский факультет СПбГУ, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

СИНОЛОГИЯ

- Бреус Е. М.* Трансформация соблюдения религиозных норм
и сохранение традиционных ценностей в современном Китае 8
- Глухова Е. В.* Традиция циньгэ: от слова к музыке,
от музыки к слову 17
- Зельницкий А. Д.* Трансформация ритуальной сферы
и конструирование божеств в традиционном Китае 23
- Кравцова М. Е.* О культурно-идеологической политике
северо-китайских государств Хань (304–318)
и Позднее Чжао (319–352) 31
- Крупнина П. Г.* Ритуальный язык тангутских письменных
памятников: гипотезы и факты. 35
- Мартынов Д. Е.* Общественный идеал Кан Ю-вэя и Нобуя Хамада. . . 41
- Суворова А. А.* Изобразительное искусство Китая XX в.
в контексте модернизации (по материалам графики второй
половины 1940-х – начала 1950-х гг.) 54
- Фролова М. Е.* Отражение социально-политических реалий
в фильмах режиссеров пятого поколения (на примере ранних
кинокартин Чэнь Кайгэ). 61
- Banka R.* Repetition or Progress? The Question of the Originality
of Thought in «The Liezi» 67
- Matthyssen M.* Nande hutu 难得糊涂 or «The Art of Being Muddled»:
from Ancient Philosophical Wisdom to Pragmatic
«Philosophy of Life» in Contemporary China 76
- Müller Sh.* From Dai to Northern Wei: the Transformation
of the Tuoba Xianbei Society 83

ЯПОНОВЕДЕНИЕ И КОРЕЕВЕДЕНИЕ

- Бертова А. Д.* Движение «Изначальное Евангелие»:
попытка создания японского варианта христианства 93

<i>Дулина А. М.</i> Учение о спасении в культуре Хатиман как одна из основных черт религиозного сознания японцев XII–XIV вв.	99
<i>Мотрохов А. И.</i> О толковании некоторых песен странствования поэтической антологии «Манъёсю»	104
<i>Рубель В. А.</i> Историко-хронологические метаморфозы «Хвандан Когид»	119
<i>Федякина В. А.</i> «Записи глупца» («Гукансё»): японский язык для японских идей	129
<i>Щепкин В. В.</i> Хаяси Сихэй: между конфуцианством и европейской наукой	136
<i>Havlicek J.</i> Imagining Religion in Japan: Transformations of the Category of «Religion» in the Japanese Context	143

МИСТИКА И МАГИЯ НА ВОСТОКЕ

<i>Восман М. В.</i> Ясное зеркало Писания: мотив мистического преображения и его легалистическая трансформация в раввинистическом иудаизме	151
<i>Воздиган К. М.</i> Магико-религиозные функции бхагата у индийского племени варли	162
<i>Емельянов В. В.</i> Магия тетраморфа по клинописным источникам. . .	171
<i>Иванова В. В., Казурова Н. В.</i> Магия в современном иранском и турецком кинематографе	179
<i>Йоутсен Н. Л.</i> Элементы египетской культуры в формировании пространства Петербурга	188
<i>Серова Е. И.</i> Традиция снотолкования в исламе: пророческие сновидения в Коране и Сунне	200

ВОСТОК И ЗАПАД

<i>Боков Г. Е.</i> Современные синергетические теории, паранаука и религиозно-философские традиции Востока.	209
<i>Галашина А. М.</i> Сновидение как духовная практика в неосуфизме (на примере работ шейха Ллевеллина Воан-Ли).	221
<i>Пахомов С. В.</i> Образ Востока в творчестве Рене Генона.	228
<i>Скородум Н. В.</i> Силлогизм метаморфозы: от Гунсунь Луна к Гете. . .	238
<i>Havlickova Kysova S.</i> Asian Theatre in Metamorphosis: Interculturality and the Images of Orient in European Theatre	248
<i>Kalinowski D.</i> The Inspirers of Buddhist Literature in Poland.	256
<i>Popovic I.</i> Orientalism in Croatian Art	264

РОССИЯ И ВОСТОК

<i>Головизнин М. В.</i> «Православно-буддийский диалог» в Южной Сибири XVII–XVIII вв. и его культурно- исторические последствия	275
<i>Емельянов В. В.</i> Навуходоносор II в русской литературе	285
<i>Михайлюкова Н. Н.</i> Зороастризм в ирано-кушитской концепции А. С. Хомякова	300
<i>Чач Е. А.</i> Восток в российских энциклопедиях и словарях конца XIX – начала XX вв.: краткая характеристика	307
<i>Шелаева А. А.</i> Е. П. Блаватская в оценке Н. С. Лескова	316
<i>Шомахмадов С. Х.</i> Представления об Индии в Европе и на Руси в Средние века (на материале «Письма пре-свитера Иоанна» и «Сказания об Индейском царстве»)	324

ПРИЛОЖЕНИЕ

<i>Ставицкер Е. Л.</i> Венчанье с Вечностью (стихи)	333
---	-----

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	356
-----------------------------------	-----

СИНОЛОГИЯ

Е. М. Бреус

ТРАНСФОРМАЦИЯ СОБЛЮДЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ НОРМ И СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ

Трансформация норм и ценностей в современных культурах Востока связана, как правило, с западными влияниями на традиционные технологии жизнеобеспечения. Вместе с новыми принципами и методами часто приходят новые концепции, влияющие на традиционное мировосприятие в целом.

Речь в нашей статье пойдет о феномене ритуальных денежных знаков, предназначенных для сожжения во время похоронно-поминальных обрядов. Источниками для статьи послужили прежде всего изображения денежных знаков, которые представлены на веб-сайтах китайских заводов, занимающихся производством изделий из бумаги¹.

Как правило, подобные предприятия выпускают обычные канцелярско-бумажные изделия, но в разряд производимой продукции они также могут включать бумажные «товары для загробного потребле-

¹ Например, 利讯益达印刷所 – типография «Лисюньйда», расположенная в уезде Шеньцзэ провинции Хэбэй (<http://hctg10b2bhc360.com>); 恩平市永和印刷包装工业有限公司 – ООО «Юнхэ», типография и завод по производству оберточных материалов г. Эньпин, который расположен в уезде Цзянмэнь, провинции Гуандун (<http://www.yonghe8.com>); 兴宁龙威印刷厂 – типография «Лунвэй», расположенная в г. Сяннин провинции Гуандун, и многое другое.

© Е. М. Бреус, 2013

ния», к которым относятся и денежные знаки. Особое место среди источников занимают современные цифровые технологии для отправления обрядов поклонения предкам.

Феномен ритуальных денежных знаков уходит своими корнями в глубокое прошлое. Уже в западнояньшаоских (Лаогуаньтай (6000–5400 гг. до н. э.), Мацзяо (3300–2050 гг. до н. э.) погребениях находят культовую керамику, которая, совпадая по форме с бытовой утварью, имеет также и специфические орнаментальные сюжеты, одним из которых является изображение раковин каури – древнейших денег. «Мотив раковины-каури реализуется в нескольких вариантах, в том числе стилизованный рисунок множества раковин (в виде зерноподобных или каплевидных фигур), который нередко объединялся с изображениями тыквы-горлянки» [Кравцова 2007: 84].

Более того, «раковины-каури есть древнейшие для Китая денежные (или меновые) знаки. Именно так, в качестве меновых знаков, истолковываются нефритовые изделия в виде раковин, встречающиеся в северо-восточных погребениях. Для второй половины II тысячелетия до н. э. известны аристократические захоронения, содержащие большое число натуральных раковин. Следовательно, практика снабжения усопшего деньгами, со временем ставшая в Китае нормативной (помещение монет в могилы и, еще в более поздние исторические эпохи, обычай сжигания “жертвенных денег”) возникла в условиях древнейших (меновая торговля) экономических отношений, т. е. задолго до установления местной товарно-денежной системы как таковой. Одновременно возникновение такой практики также подразумевает наличие представлений о посмертном существовании человека» [Там же].

С периода укрепления древнекитайской государственности (221–206 гг. до н. э.) посмертное существование государя и знати обеспечивалось деньгами, хотя и не только ими. Похоронно-поминальные жертвоприношения включали настоящие предметы утвари, одежды, домашних животных и даже людей. Например, вместе с первым императором Китая Цинь Шихуанди «были похоронены все его жены, не имевшие детей» [Георгиевский 1888: 35], а о том, насколько тщательно прорабатывалось материальное обеспечение императорского достоинства в загробной жизни, мы можем узнать из опубликованных результатов современных археологических исследований его усыпальницы

Затем, «с государями восточной ханьской династии (25–220 г. по Р. Х.) обыкновенно погребались: 8 стрел, 1 лук, 1 щит, 1 секира, 1 спле-

тенный из бамбука колчан, 1 кольчуга, 1 шлем; 9 траурных колесниц; 1 стол, 1 седалище с подстилкой; 1 умывальный прибор; 16 колоколов, 4 бо (музыкальный инструмент, похожий на колокол), 16 каменных музыкальных инструментов, 1 глиняная трубка-свистулька, 4 флейты, 1 свирель, 1 чы (бамбуковый музыкальный инструмент), 1 чжу (деревянный инструмент, вырезанный наподобие лежащего тигра, с 27 зарубками на спине), 1 семиструнная лютня, 6 двадцатипятиструнных музыкальных инструментов, 1 гань (ствол бамбука, бамбуковая трубка)...» [Там же: 40] и многое-многое другое.

Бумажные жертвенные деньги «вошли в быт китайцев в период правления династии Тан, вытеснив издревле употреблявшиеся в Китае с этой целью металлические монеты» [Крюков и др. 1987: 169]. Постепенно, «подобно другим компонентам религиозной системы Китая, бумажные жертвенные деньги приобрели законченный вид к XIII в. Уже в то время существовало деление на так называемые золотые деньги, изготавливавшиеся из желтой бумаги и предназначавшиеся для богов и душ предков, и деньги “серебряные”, из некрашеной бумаги, сжигавшиеся в качестве подношения неупокоенным душам. Первые полагалось сжигать в очаге или печи, вторые – на открытом воздухе и прямо в земле. В Цинский период существовало много разновидностей бумажных жертвенных денег. Способы их использования отражали и иерархию среди богов, и даже их двойственную природу» [Там же].

Современные ритуальные деньги отражают серьезные изменения как на мировоззренческом, так и на технологическом уровне. Прежде всего выпускаются они не государством, а частными предпринимателями, которые прибегают к различным рыночным стратегиям: некоторые разрабатывают свой собственный дизайн загробных банкнот, некоторые, напротив, стремятся подражать официальной валюте КНР – *жэньминьби*, а иногда могут в качестве образца использовать американскую или европейскую валюту, поскольку их купюры широко известны.

Принцип множественности эмитентов фиксируется в наименовании «банков», провозглашающих свое право эмиссии банкнот для «загробного потребления»: «Банк коммуникаций с Загробным миром» 冥通银行 *минтун иньхан* (Рис. 001: 1-1) [Форумы], «Центральный банк Неба и Земли» 天地中央银行 *тяньди чжунянь иньхан* (Рис. 001: 1-2) [Alibaba.com-1], «Райский банк» 天堂银行 *тяньтан иньхан* (Рис. 002: 1-4) [Форумы], «Загробный столичный банк» 冥都银行 *минду иньхан*

(Рис. 001: 1-3) [Там же], «Китайский небесно-подземельный банк» 中国天地银行 *чжунго тяньди иньхан* (Рис. 003: 1-3)¹, «Общество с ограниченной ответственностью Банк Неба и Земли» 天地银行有限公司 *тяньди иньхан юсянь зунсы* (Рис. 003: 1-1), и др.

При этом источник «загробной монетной регалии» принадлежит Яньловану, владыке загробного царства, или Юйхуану – Нефритовому императору, печати, подписи и имена которых проставляются на банкнотах. На визуальном уровне их изображения не дифференцируются, что, возможно, с одной стороны, выступает маркером трансформации религиозных представлений, а с другой, является фактором традиционного синкретизма и взаимозаменяемости фигур культового пантеона.

Представления о загробном мире, по большому счету – это следствие взаимодействия *сань цзяо* – трех традиционных религий Китая: конфуцианства, которое строго регламентировало похоронную и поминальную обрядность, даосизма и буддизма, которые вобрали в себя остальные наиболее мистические и сложные концепты. «Конфуцианство усердно занималось похоронными обрядами, но этим все кончалось. Оно не сообщало народу, что будут делать мертвые. “Если не знаешь, что есть жизнь, то зачем спрашивать о смерти?” – вот ответ Конфуция» [Алексеев 1958: 185].

Представления о рае и аде было привнесено буддизмом. «Буддизм пленил воображение бесчисленными и иногда весьма поэтичными легендами о загробном мире. <...> Цельный зал именуется Заставой ворот демонов, разделяющей, согласно преданию, два мира: жизнь и смерть. Вошедшему в нее – возврата нет. Он может только подняться на Башню смотрящих в родные края и увидеть, как проливают слезы его родные. Затем умерший проходит через суд Яньлована – владыки ада. Ад мыслится в виде иерархического государства, с восемнадцатью департаментами², изобретающими для грешников специальные, сообразно типу преступлений, муки. После этого демоны-стражники конвоируют умершие души для их нового рождения к “Беседке старухи Мьн”, где эта

¹ Изображения ритуальных денежных знаков, имитирующих современные банкноты КНР, официально выпускаемые Народным банком Китая с 1999 г., взяты с вебсайтов различных производителей, собранных воедино торговой Интернет-системой Alibaba.com. Дата обращения к ресурсу: октябрь 2010 г.

² По другим данным, в аду десять инстанций [Крюков и др. 1987: 153].

последняя поит их “чаем забвения”. Выпив его, уже нельзя вспомнить события прежней жизни» [Там же: 186].

Взаимное влияние сань цзяо в конечном счете сформировало специфические представления как о иерархической структуре ада, так и о зеркальном подобии земных и загробных социальных институтов. «Вся религия Китая в области, касающейся суда над людьми, представляет собой просто незримую серию чиновников, совершенно параллельную земной, так что храм бога города, заведующего поступающими к нему из подлежащих сел умершими, похож на ямынь (присутственное место) с его воротами, канцелярией, отделениями, объявлениями и официальными надписями в соответствующем более почтительном, чем для земного судьи, стиле» [Там же: 63]. «Чэнхуанмяо – первая полноправная “судебная инстанция”, где уже снимаются дознания с мертвых душ, входящих в район компетенции бога уездного города чэнхуана. Сюда, как и живые преступники в общем административном порядке, препровождаются души из всех деревень этого уезда. Первой инстанцией для них служит туди-е – камера (храм) бога, имеющаяся в каждой деревушке. <...> Далее, души пересылаются в префектуру (фу-чэнхуан), в столицу (цзиньши-чэнхуан) и, наконец, в громадных храм Восточной горы, где сидит главный бог мертвых – Тайшань» [Там же: 87].

Другие исследователи говорят о том, что «в Северном и Восточном Китае официальным владыкой ада числился Дуньюэ дади (Великий император Восточного пика) – бог горы Тайшань, под которой, согласно распространенному поверью, размещался ад. В Сычуани и в Южном Китае в этой роли фигурировал Фэнду дади – Великий император горы Фэнду. Однако в массе простонародья наибольшее значение среди властителей подземного царства придавалось всемилоостивому бодхисаттве Дицзан-вану, у которого можно было просить заступничества, и хозяину пятой канцелярии Яньло-вану – наиболее грозному и неподкупному судье ада, ведущему свое происхождение от буддийского Ямы – владыки ада» [Крюков и др. 1987: 153].

Вместе с этим, «главный бог даосского пантеона – Юй-хуан (Яшмовый владыка) – представляет собой, вероятно, не что иное, как даосскую интерпретацию старого Шан-ди, верховного божества древней китайской религии. Даосская легенда наделила его типичной биографией: сначала он был принц, потом ушел от власти и скрылся в горах, где познал дао и вознесся на небо. На народной картине он именуется “Небесным императором”» [Алексеев 1966: 135].

Так или иначе, все эти фигуры могут подразумеваться в изображениях на современных ритуальных денежных знаках. Более того, когда за образец берется иностранная валюта, то оригинальное изображение может заменяться портретом какого-либо потустороннего владыки (Рис. 001: 1-1), или оставаться прежним. В таком случае, печати и подписи загробных владык изымают монетную регалию от Федеральной резервной системы в свою пользу (Рис. 001: 1-4) [Alibaba.com-2].

Иногда на загробных купюрах присутствует не один портрет, а целая загробная канцелярия. (Рис. 001: 1-5) [Alibaba.com-1]. Кроме этого, при индивидуальном дизайне банкнот может использоваться весь арсенал китайского культурного наследия: и драконы, играющие с жемчужиной (Рис. 001: 2-1, 2-5) [Там же], и Восемь даосских святых (Рис. 001: 2-2) [Там же], и традиционные слитки *юань бао* (Рис. 001: 2-3) [Там же], а также такие государственно-значимые символы, как Великая стена (Рис. 001: 2-4) [Там же] и Храм Неба (Рис. 001: 1-5).

В отдельную группу можно выделить купюры, имеющие своим прототипом банкноты Народного банка КНР – *жэньминьби*. В связи с этим, прежде всего, необходимо сказать о том, что со времени существования КНР было выпущено последовательно пять разных серий банкнот, отличавшихся вариативным набором идеологических компонентов, и поэтому имеющих различное визуальное оформление.

Так, «четвертая серия загробных купюр» отличается замещением оригинальных портретов национальных меньшинств, представленных на купюрах от одного *цзяо*¹ до десяти юаней, такими же парными портретами потусторонних владык (Рис. 002: 1-3). Символические портреты, олицетворяющие рабочий класс, крестьянство и интеллигенцию на оригинальной купюре достоинством 50 юаней (Рис. 002: 1-2) [Жэньминьби] заменяются изображениями загробных чиновников (Рис. 002: 1-2) [Форумы]. И точно также портреты основателей КНР – Мао Цзэдуна, Чжоу Эньлая, Лю Шаоци и Чжу Дэ [Жэньминьби], заменяются изображениями, видимо, лидеров загробных чиновников (Рис. 002, 1-1) [Форумы]. В остальном дизайн купюры во многом повторяет оригинал.

Наиболее широкое распространение получили «клонь» пятой серии Народной валюты *жэньминьби*, имеющей современное хождение.

¹ В иллюстрациях к данной статье в целях оптимизации приводятся только юаневые купюры.

В оформлении оригинальных банкнот этой серии используется портретное изображение председателя Мао. Купюры различаются номиналом, цветом и мелкими деталями, такими как традиционный цветок и сопроводительный орнамент. Загробные банкноты пятой серии отличаются замещением оригинального портрета изображением Нефритового императора, что подтверждает печать с соответствующими иероглифами в правом нижнем углу (Рис. 003: 1-1, 1-2, 1-3, 1-4). Даже юбилейная купюра, выпущенная в честь 50-летия образования КНР, на которой председатель Мао провозглашает образование нового государства, подвергается трансформации, в результате которой и эта купюра вводится в «загробный обиход» (Рис. 003: 2-1, 1-1). Номинал варьируется от точного воспроизведения оригинала – 10, 20, 50 юань – до специфически загробного – 1 миллиона (Рис. 003, 1-2).

Вполне вероятно, что номинал не только этих, но и всех остальных ритуальных банкнот подчиняется, во-первых, нумерологическим представлениям о благоприятных и неблагоприятных числах, а, во-вторых, учитывает традиционное благопожелание богатства, что выливается в огромные суммы. «Часто люди, насмехаясь, говорят, что в загробном царстве обязательно должна была бы случиться гиперинфляция» [Мин чао]. Например, встречается номинал в 8 (Рис. 001: 2-5) и 800 миллионов (Рис. 001: 2-2), 2 миллиарда (Рис. 001: 1-3), 38 триллионов (Рис. 001: 2-3), при этом, конечно же, важно не столько «гиперинфляционное» достоинство, сколько благоприятные числа: двойка, тройка, восьмерка.

К последним разработкам в области загробного денежного хозяйства можно отнести новейшие технологии виртуального жертвоприношения. Здесь имеется ввиду программа, разработанная для телефонов i-phone [iTunes Preview]. В заставке к этому программному обеспечению дается изображение главы загробного мира в медальоне, по бокам которого помещаются подписи как Нефритового императора, так и Янь лована. По контуру медальона имеется надпись «Official mobile APP from Hell – since 2010» («Официальное программное обеспечение для мобильных телефонов из Ада – с 2010 года») (Рис. 004) [Hell Bank Note]. Затем пользователю предлагается несколько опций: 1) сжечь несколько банкнот; 2) ознакомиться с банком купюр, собранных в программе; 3) ознакомиться с самой программой. В собрании купюр присутствует большое количество изображений «загробных банковских билетов» (Рис. 005) [WeiPhone.com]. Пользователь может отправлять эти банкно-

ты в виртуальный огонь тем же способом, как перелистывает фотографии на своем телефоне.

Все эти груды бумажных денег, выпущенных различными банками, разного номинала и дизайна, килобайты виртуальных изображений, по поверью, создаются потому, что «покойники должны пользоваться ими во время пребывания в городе под землей, городе царя Ямы, правителя и судьи мертвых» [Эберхард 1977: 117], главным образом, для подкупа слуг ада.

Итак, реалии современного Китая демонстрируют сложную картину трансформации технологии соблюдения религиозных норм, прослеживаемые на примере выпуска и потребления ритуальных денежных знаков. При сохранении ценностей культа предков, глубочайшие корни которого уходят во тьму тысячелетий, загробные деньги успешно осваивают современные технологии, в том числе и цифровые, и интегрируются в общественный обиход. Таким образом, мощный информационный поток современности достаточно поверхностно влияет на глубочайшие пласты традиции, которая, не подвергаясь воздействию, успешно перерабатывает все новое.

При этом традиционные китайские ценности не локализируются, но, напротив, глобализируются, посредством включения иностранной валюты, с некоторыми поправками, в сферу ритуального жизнеобеспечения. Подражания жэньминьби являются органичным продолжением официальных государственных банковских билетов «на другую сторону мира». Создаваемая государственными идеологами национальная концепция, с ее официальной доктриной 56 народностей, единой партией в лице основных политических фигур XX века, председателя Мао, как главной движущей идеологической силы, апроприруется обрядовыми установлениями традиционного жизненного цикла. Таким образом, граница между современной идеологической и традиционно-мифологической сферами становится едва различимой. В этом и состоит глубокая связь китайского социума и государства, отдельной личности и общесоциального контекста. Конечно, глубину этих связей нельзя измерить индивидуальным опытом частоты и объема ритуальных жертвоприношений, но главное заключается в самом наличии этой связи. Таким образом, можно говорить о том, что трансформация политических и социальных технологий XX и XXI вв. не так глубоко затрагивает складывавшиеся тысячелетиями традиционные нормы и ценности Китая.

ЛИТЕРАТУРА

На русском языке

- Алексеев 1958 – *Алексеев В. М.* В старом Китае. Дневники путешествий 1907. М.: Восточная литература, 1958.
- Алексеев 1966 – *Алексеев В. М.* Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М.: Восточная литература, 1966.
- Георгиевский 1888 – *Георгиевский С.* Принципы жизни Китая. С.-Петербург, 1888.
- Кравцова 2007 – *Кравцова М. Е.* Верования и культы эпохи неолита // Духовная культура Китая / Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 2. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 78–90.
- Крюков и др. 1987 – *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М.: Восточная литература, 1987.
- Эберхард 1977 – *Эберхард В.* Китайские праздники. М.: Восточная литература, 1977.
- Форумы – Форумы на Sostav.ru // [URL] <http://www.forumsostav.ru/324/25533/71427479> (дата обращения 16.03.2011).

На английском языке

- Hell Bank Note – Hell Bank Note // [URL] <http://itunes.apple.com/us/app/hell-bank-note/id347863858?mt=8> (дата обращения 16.03.2011).

На китайском языке

- Мин чао – Мин чао [URL] // <http://www.hudong.com/wiki/冥钞> (дата обращения 16.03.2011).
- Жэньминьби – Жэньминьби фасин сяньчжуан 人民币发行现状 (Современное положение о появлении валюты жэньминьби) // [URL] <http://www.pbc.gov.cn/renminbi/renminbifaxing/> (официальный сайт Народного банка КНР) (дата обращения 16.03.2011).
- Alibaba.com – 1 – Alibaba.com // [URL] <http://detail.china.alibaba.com/buyer/offerdetail/854866785.html> (дата обращения 16.03.2011).
- Alibaba.com – 2 – Alibaba.com // [URL] <http://detail.china.alibaba.com/buyer/offerdetail/693543891.html?domainId=wangwenhua520> (дата обращения 16.03.2011).
- WeiPhone.com – WeiPhone.com // [URL] <http://bbs.weiphone.com/read-htm-tid-643870.html?domainId=yongheyinshua> (дата обращения 16.03.2011).

ТРАДИЦИЯ ЦИНЬГЭ: ОТ СЛОВА К МУЗЫКЕ, ОТ МУЗЫКИ К СЛОВУ

Понятие «циньгэ» (琴歌) можно перевести как «[играть на] цине и петь», что полностью передает суть этой традиции. В «Китайском музыкальном словаре» дается следующее определение циньгэ: «мелодия для циня со словами [текстом] песни» [Чжунго иньюэ цыдянь 1984: 306]. Один из ранних образцов циньгэ – пьеса «Янчунь байсюэ» («Белый снег солнечной весной», 阳春白雪). Исследователи относят создание этой пьесы к периоду Чуньцю («Весны и осени», 722 г. до н. э. – 481 г. до н. э.) [Сюй Цзянь 2003: 9]. Правда, до нас дошел лишь поэтический текст этой пьесы. Создание многочисленных циньгэ продолжалось на протяжении всей истории Китая: в период правления династии Сун выдающийся музыкант и поэт Цзян Куй (1155–1221 гг.) создает пьесу «Гу юань» («Старые обиды», 古怨); в сборниках произведений для циня XIV–XVII вв. можно встретить такие известные пьесы, как «Фэн цю хуань» («Феникс ищет подругу», 凤求凰), «Янгуань саньде» («Тройные ворота Янгуань», 阳关三叠) и многие другие [Ван Ди 2007: 230, 233].

Цинь (琴) – традиционный китайский инструмент, относящийся к роду длинных цитр. В музыкальной культуре Китая этот инструмент занимает особое место. Первые упоминания о нем можно встретить в «Ши цзине» («Канон стихов», или «Канон песен»), а также в других трактатах, составляющих «У цзинь» («Пятиканоние»). Цинь – это символ музыки, гармония души, выраженная в звуках. О нем сказано так много, как, наверное, ни об одном другом китайском музыкальном инструменте: с древнейших времен и по сегодняшний день цитре цинь посвящены многие труды, авторами которых были не только сами музыканты, но и философы, историки, исследователи в области музыкальной акустики и другие. Цинь проявлял себя в разных ипостасях: как сольный инструмент, как один из участников оркестра ритуальной музыки, а так же как инструмент, сопровождавший пение. Как раз к последней из перечисленных ипостасей и относится традиция циньгэ.

Основными источниками изучения циньгэ являются сборники пьес для циня, а также трактаты об этом инструменте, в которых содержатся очень важные сведения о строении циня, его истории, исполнителях прошлого, а также о репертуаре, в том числе о циньгэ. Первые трактаты о цине относятся еще к эпохе правления династии Хань. Среди них стоит назвать следующие: трактат «Циньдао бянь» («О дао циня», 琴道篇), автор – Хань Тань (23 г. до н. э. – 50 г. н. э.); трактат «Циньцао» («Мелодии для циня», 琴操), автор – Цай Юн (132–192 гг. н. э.), и другие [И Цунь 2003: 310, 313]. Многие известные пьесы для циня, в том числе и циньгэ, созданные в прежние эпохи, были опубликованы позднее. Некоторые из них появились в сборниках, изданных только в XX в. Это связано с тем, что в Китае преобладала традиция передачи профессиональных знаний и навыков от учителя к ученику без письменной фиксации.

Также источниками циньгэ служат сборники поэтических текстов, в том числе и разделы династийных хроник, включающие в себя тексты исполнявшихся при дворе песен. Привлечение поэтических сборников в качестве источников циньгэ связано в первую очередь с особенностью исследования этой традиции. Начало изучения циньгэ связано с деятельностью «Музыкальной палаты» (Юэфу), учрежденной в 114 г. до н. э. во время правления императора Хань У-ди. Все песни, собранные, исследуемые или создаваемые Юэфу, объединялись общим термином – юэфу (樂府). Впервые полный набор имевшихся к тому моменту юэфу был воспроизведен в разделе «Юэ чжи» («Отчет о музыке», 樂志) из «Сун шу» («Книга [об эпохе] Сун», 宋書, цз. 19–21). В части «Чан юэ» («Песни для [повседневного] исполнения») содержится раздел «Цинь цюй гэ ць» («Песни для циня», 琴曲歌辭, цз. 57–60). В этом разделе представлены тексты, расположенные по тематико-хронологическому принципу, а также комментарии к ним [Юэфу 2006: 626–627]. Там можно найти тексты некоторых циньгэ, в настоящее время звучащих в основном в сольном исполнении на цине. К таким относится, например, пьеса «Хуцзя шиба пай» («Восемнадцать пьес для варварской флейты хуцзя», 胡笳十八拍).

Одной из особенностей традиции циньгэ является то, что исполнитель сам решает, петь ему вокальную партию или нет: так, эти пьесы могут звучать и без голоса, сыгранные только лишь на цине. Такого рода вариантность в самом акте исполнения сохранилась вплоть до наших

дней. Фредрик Либерман в своей статье, посвященной анализу некоторых циньгэ из сборника «Мэйань цинь пу» (ноты для циня «Сливовый кабинет», 梅庵琴谱, 1931), пишет: «Исполнители на китайской длинной цитре цинь в наше время не поют во время игры. Тем не менее даже в современных руководствах по игре на цине некоторые небольшие пьесы публикуются с текстом. Вместе с тем пение вместе с игрой на цине может быть и обычной практикой; в некоторых школах развитию этого навыка уделяют особое внимание. Однако большинство музыкантов, играющих на цитре цинь, соглашались с тем, что по большей части они лишь тихонько напевают себе слова песни во время занятий» [Lieberman 1975: 114].

Литературной основой циньгэ является лирическая поэзия. Как известно, поэзия и музыка на ранних этапах своего развития были тесно связаны друг с другом, поэтому примеры «распевания» стихов можно встретить в культурах многих стран. В китайской культуре первый поэтический сборник – «Ши цзинь» – это также и собрание текстов песен, хотя иероглиф *ши* (詩) чаще переводится как «стих, стихотворение». Связь поэзии и музыки, закрепившаяся в сознании людей, подчеркивалась названиями музыкальных и поэтических произведений, в которых часто использовались такие иероглифы, как *сэ* (歌, песня), *цы* (詞, слово, поэтический жанр), *цуй* (曲, песня), *цао* (操, мелодия), *дяо* (調, мелодия, стих). Эта особая связь музыки и поэзии определила особенности циньгэ, наиболее важной из которых является степень взаимодействия на разных уровнях трех основных ее компонентов – поэтического текста, вокальной и инструментальной партий.

Поэтическую основу циньгэ составляют стихи разных поэтов, разных исторических эпох, разного художественного уровня. Изучение отдельных пьес этой традиции дает очень интересные результаты. Так, в циньгэ «Цю фэн цы» («Стихи об осеннем ветре», 秋风词), впервые опубликованной в сборнике «Мэйань цинь пу» (1931), текст по своему составу неоднороден. В основе первой половины песни лежит стихотворение Ли Бо «Сань, у, ци янь» («Три, пять, семь слов», 三五七言). Вторая половина дает своего рода «досказывание» мысли Ли Бо, там используются стихи неизвестного автора, дописанные позднее. Подобного рода совмещение текстов можно встретить и в другом образце циньгэ – в пьесе «Янгуань саньде» («Тройные ворота Янгуань», 阳关三叠). Основой для «Янгуань саньде» стало стихотворение Ван Вэя «Провожая Юаня Второго, назначаемого в Аньси». Пьеса состоит из трех частей, и текст

стихотворения Ван Вэя используется только в начале каждой из частей, продолжение же также дописано неизвестным автором.

Поэтический текст благодаря тоновой природе китайского языка уже имеет определенную «мелодию». При сочинении стихов китайские поэты придавали этому большое значение. И сами поэты часто сравнивали звучание своих стихов с музыкой. Взаимодействие поэтического текста и вокальной мелодии может как подчеркивать, так и нивелировать тоновый рисунок. Один из китайских поэтических жанров — *цзы* — опирается именно на такого рода взаимодействие: стихи создаются на уже имеющуюся мелодию. И особое мастерство поэта проявляется в том, насколько точно мелодия песни и «мелодия» стиха совпадут друг с другом.

Также с этой особенностью китайского языка связана одна из граней исполнительского мастерства китайских музыкантов, заключающаяся в тончайшем интонировании языковых тонов во время пения. Особенно ярко проявляется талант исполнителя тогда, когда мелодия не совпадает с тоновым рисунком: в таком случае музыкант должен при помощи одного лишь голоса воспроизвести этот рисунок.

Для понимания степени взаимодействия вокальной и инструментальной партии важно помнить об одной важной особенности китайской традиционной музыки: и голос, и инструмент исполняют одну и ту же мелодию. Небольшие расхождения в партиях связаны лишь с добавлением мелодических украшений, а также с возможным наличием инструментальных проигрышей. Однако нельзя сказать, что инструментальная партия просто дает необходимую поддержку, сопровождая пение. Голос и цинь вторят друг другу. В большинстве случаев, если из песни с инструментальным сопровождением изъять вокальную партию — то, вероятнее всего, эта песня потеряет смысл. Если же обратиться к современному бытованию циньгэ, то большая часть этих произведений исполняется именно на цине соло, но при этом художественные достоинства циньгэ от этого ничуть не меркнут.

Кроме того, мелодика циня отличается необычайной гибкостью в интонировании. Наверное, превзойти цинь в этом может только скрипка *эрху*. Гибкость и плавность мелодики связаны с особенностями строения инструмента и способами звукоизвлечения: у циня нет ладов, левая рука может свободно скользить по струнам, извлекая звуки, порой даже подобные человеческому голосу. Не случайно при обучении игре

на этом инструменте часто советуют «петь» на нем, строить фразы в соответствии со своим дыханием.

Иллюстрацией взаимодействия в циньгэ поэтического текста, вокальной и инструментальной партии может послужить фрагмент из уже упомянутой выше пьесы «Цю фэн цы» («Стихи об осеннем ветре»). В нотном примере, приведенном ниже, совмещены несколько типов нотации: иероглифическая – традиционная нотация музыки для циня, цифровая – для голоса и европейская нотация – своего рода подсказка, а также дань современной традиции. Представленный пример взят из издания 2004 г. [Ли Сян Тин 2004: 40–41], в более ранних сборниках европейская нотация, как, впрочем, и цифровая, отсутствовали.

Стрелками-лигами обозначаются распевы слов у голоса, такие же распевы – в партии циня. Это означает, что данные звуки будут проинтонированы только лишь посредством перемещения левой руки по струне. Стрелки, появляющиеся перед нотой (1-й, 3-й и 4-й такты) означают, что данный звук будет взят как бы с «подъездом» снизу или сверху. В китайской музыке очень богатая мелизматика, и фиксируемые в нотах приемы отнюдь не являются ограничением для исполнителя: тот волен «расцвечивать» мелодию по своему вкусу.

3 2 3 | 5 6 1 | 3 5 3 2 | 1 1 | 1

此 時 此 夜 難 為 情

cǐ shí cǐ yè nán wéi qíng

Вот что нам дает последовательный анализ:

Такт 1: 3-й тон иероглифа 此 (cǐ) практически «вырисовывается» таким же рисунком в мелодии.

Такт 2: 2-й тон иероглифа 時 (shí) сопровождается восходящим движением мелодии.

Такт 3: приходящийся на 3-й тон распев слова 此 (cǐ) не вполне ему соответствует, однако к первому звуку этого оборота добавлена нисходящая стрелка, и, таким образом, характерная для 3-го тона начальная нисходящая интонация с последующим ее повышением здесь также наблюдается; последний звук в этом такте, соответствующий 4-му тону иероглифа 夜 (yè), берется в нисходящем движении.

Такты 4–5: окончание строки на словах «難為情» (nán wéi qíng) соответствует в мелодии трем звукам на одной высоте, этот мелодический оборот венчает каждую строку. В этом обороте точно воспроизводит тоновый рисунок второй звук, взятый восходящим движением левой руки снизу.

Пение с сопровождением инструмента – это неотъемлемая часть музыкальных культур многих стран. Однако циньгэ выделяется в ряду других традиций: в ней сосредоточены характерные черты китайской музыки. Одной из таких черт является тесное взаимодействие слова и музыки. И варианты этого взаимодействия настолько многообразны, что порой сложно сказать, что же появилось раньше – слово или музыка, стих или мелодия? И если относительно раннего этапа становления этой традиции можно с большой вероятностью сказать, что именно стих послужил импульсом для создания музыкального произведения, то в более поздние эпохи это уже не столь очевидно. Таким образом, в циньгэ происходит слияние «речи, стремящейся стать музыкой» и «музыки, стремящейся стать речью»

ЛИТЕРАТУРА

- Ван Ди 2007 – Ван Ди 王迪 Сяньгэ яюй 弦歌雅韻 (Изысканное пение под аккомпанемент струнных инструментов). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007.
- Юэфу 2006 – Юэфу // Духовная культура Китая. Т. III. Литература, Язык и письменность / Под ред. М. Л. Титаренко и др. М.: Восточная литература, 2006. С. 626–627.
- И Цунь 2003 – И Цунь 易存 Чжунго гуцинь ишу 中国古琴艺术 (Искусство игры на китайском гуцине). Пекин: Жэньминь иньюэ чубаньшэ, 2003.
- Ли Сян Тин 2004 – Ли Сян Тин 李祥霆 Гуцинь шижон цзяочэн 古琴实用教程 (Практический курс игры на гуцине). Шанхай: Шанхай иньюэ чубаньшэ, 2004.
- Сюй Цзянь 2003 – Сюй Цзянь 许健 Циньши чубянь 琴史初编 (Первое издание по истории циня). Пекин: Жэньминь иньюэ чубаньшэ, 2003.
- Чжунго иньюэ цыдянь 1984 – Циньгэ 琴歌 // Чжунго иньюэ цыдянь 中国音乐词典 (Словарь китайских музыкальных терминов). Пекин: Жэньминь иньюэ чубаньшэ, 1984. С. 306–307.
- Lieberman 1975 – Lieberman F. Texted Tunes in the Mei-an ch'in-p'u // Perspectives on Asian Music. Essays in Honor of Dr. Laurence E. R. Picken. Austin, Texas, University of Texas Press, 1975. P. 114–146.

ТРАНСФОРМАЦИЯ РИТУАЛЬНОЙ СФЕРЫ И КОНСТРУИРОВАНИЕ БОЖЕСТВ В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЕ

Одним из важнейших аспектов политической и социальной жизни традиционного Китая была необходимость периодического пересмотра принятой в государстве системы ритуала. Ведь при установлении новой династии считалось важным заново выстроить отношения между правителем и Небом. Основой для изменений в ритуальной сфере была трактовка текстов, относящихся к ритуалистической литературе конфуцианской традиции, в первую очередь текста «Записей о ритуале» («Ли цзи», 禮記), а затем и текста «Чжоуских ритуалов» («Чжоу ли», 周禮), вошедшего в дополненный список канонов при династии Тан 唐 (618–907) и окончательно закрепленного в этом списке в 837 г. В этом году, в соответствии с императорским указом, текст «Чжоу ли», вместе с остальными текстами конфуцианского канона (который был дополнен «Каноном сыновней почтительности» («Сяо цзин», 孝經), «Суждениями и беседами» Конфуция («Лунь юй», 論語) и толковым словарем «Приближение к классике» («Эр я», 爾雅)) вырезали на каменных стелах [Кучера 2010]. Все эти тексты содержали некую идеальную картину ритуалов прошлого, служащую ориентиром для ритуалистов всех вновь утверждающихся династий.

Примечательно, что преобразования в ритуальной сфере не только затрагивали собственно область придворного церемониала и важнейших для правителя и государства действий, связанных с поклонением Небу, Земле и предкам правящей династии, но вводили почитание новых божеств, которое также регулировалось императорскими указами. В первую очередь такие преобразования касались, конечно же, почитания предка династии как божества общегосударственного значения. Здесь можно вспомнить и указы 741 и 742 гг. о повсеместном почитании Лао-цзы, как предка рода Ли 李, основавшего династию Тан, и указ 1012 г. о повсеместном почитании Нефритового императора (Юй хуан, 玉皇) – изобретенного незадолго до этого предка рода Чжао 趙, основа-

телей династии Сун 宋 (960–1279) [Торчинов 1998: 326–328; Кравцова 2004: 482–483; Зельницкий, Кравцова 2007]. Но в принципе, любое божество могло стать объектом повсеместного почитания, если это могло по тем или иным причинам считаться важным с государственной точки зрения. Так, в 1228 г. в столице Южной Сун (1127–1279) воздвигается храм в честь Ма-цзу 媽祖, божества, культ которого появился на территории современной провинции Фуцзянь, что может быть указанием на высочайшее одобрение уже *de facto* установившегося почитания данного божества по всей стране [Тодер 1972; Maspero 1964: 329–331; Hansen 1990: 104–110; Ма Шу-тянь 2003: 197–211]. Другой пример связан уже с династией Цин (清, 1644–1911). В 1865 г. было введено повсеместное почитание Гуань Юя (關羽) благодаря тому, что он рассматривался как божество, оказавшее помощь в разгроме тайпинов [Рифтин 2007].

В связи с той заметной ролью, которую играло установление почитания тех или иных божеств в традиционном Китае, возникает вопрос о механизмах и обстоятельствах их появления.

Благодаря весьма интенсивным исследованиям, которые ведутся в области истории культов отдельных божеств вот уже более 20 лет, накопился довольно обширный материал по наиболее знаменитым из популярных китайских божеств. Детальный анализ этого материала, на мой взгляд, дает возможность выделить некоторую группу божеств, относительно которых можно сказать, что они полностью или частично сконструированы. Это тем более интересно, что можно, анализируя процесс конструирования божеств, вплотную приблизиться к постановке вопроса о характере преемственности в китайской культуре. Возможность этого следует из того факта, что те составляющие, которые в определенный период сложились в форме того или иного божества, либо полностью, либо в значительной степени являются элементами более ранней формы китайской культуры.

Примечательно, что источниками сведений для конструирования новых божеств были в немалой степени как раз те канонические ритуалистические сборники, о которых шла речь в самом начале. Кроме них, в качестве источников могли выступать древние поэтические антологии, такие, как, например, «Чуские строфы» («Чу ць», 楚辭), и даже авторские записи «историй об удивительном» (*чжисуай сяошо*, 志怪小說). Здесь следует сказать, что в самом процессе принимали весьма деятельное участие как представители двора, включая лично импера-

торских особ, так и представители культурной и политической элиты, что как раз и обусловило круг литературы, использовавшийся при конструировании божеств.

Как уже было сказано, рассматриваемые божества конструировались неодинаковым образом, поэтому я попробую разделить их на две группы. В одну из них войдут те божества, которым вообще не предшествовала какая-либо форма почитания, а в другую – те, что имели в качестве основы некую более раннюю форму. Следует оговориться, что деление именно на две группы носит довольно условный и, несомненно, предварительный характер, поскольку исследования в этой области далеки от своего завершения.

В первую группу, на мой взгляд, попадают такие, например, персонажи, как Чжун-куй (鐘馗), Ба-чжа (八蠟) и Подлунный старец (Юэся Лаожэнь, 月下老人). Возможно, в эту же группу следует отнести и Бессмертного Чжана (Сянь Чжан, 仙張). Все эти божества не имели до определенного времени никакой формы почитания. Примечательно, что два первых божества этой группы в буквальном смысле связаны с содержанием ритуалистических текстов. Имя Чжун-куя, как это было выяснено еще де Гроотом, восходит к названию ритуального предмета, причем им же приводятся два его толкования [Гроот 2001: 267–268]. Оба толкования восходят к главе «Записи об изучении ремесел» («Жаогун цзи», 考功記) из «Чжоу ли». В этой главе словом «чжункуй» (終葵) называется навершие предмета, который вешался на пояс правителя во время совершения утреннего поклонения Солнцу. В этой же главе приводятся и сведения о размерах самого предмета («длиной в три чж»), а комментарий к данным строкам сообщает, что в царстве Ци этим словом называли молот, и что этот молот использовался для изгнания духов-зуй [Гроот 2001: 267–268; Ма Шу-тянь 2005а: 148]. Также еще де Гроот выяснил, что уже с периода древности, конкретно с эпохи Чунь-цю 春秋 (722–481 гг. до н. э.) можно отследить практику наречения соответствующим именем, которое записывалось теми же иероглифами, что и название предмета, о котором шла речь¹. Важно отметить, что в дальнейшем эта практика продолжалась вплоть до конца эпохи Шести династий. Во вся-

¹ Первое упоминание такого имени относится, по де Грооту, к тексту «Цзо чжуань» (左傳), где такое имя приводится в связи с событиями, происходившими около 506 г. до н. э. [Гроот 2001: 268].

ком случае, французская исследовательница Д. Элиасберг указывает некоторое количество лиц с таким именем, упоминавшихся в исторической литературе. Примечательно (и на это обращают внимание де Гроот, Элиасберг и Ма Шу-тянь), что способ записи этого слова совершенно не совпадает с записью имени божества Чжун-куй. Элиасберг и Ма Шу-тянь, правда, приводят варианты записи, где имеется частичное совпадение [Гроот 2001: 268–269; Eliasberg 1976: 13–15; Ма Шу-тянь 2005а: 148]. Как бы то ни было, никаких упоминаний о почитании божества по имени Чжун-куй вплоть до династии Тан нет¹.

Все первоначальные упоминания о Чжун-куе как о божестве отсылают, таким образом, к эпохе Тан. Это, в первую очередь, запись в сборнике XI в. «Дополненные записки» («Бу битань», 補筆談), где излагается ставшая хрестоматийной история о сне императора Сюань-цзуна (玄宗, 712–756), в котором ему явился некий дух, представившийся Чжун-куем и защитивший его от проказ другого духа. Также там говорится, что этот дух был прежде человеком, не добившимся высокого военного звания [де Гроот 2001: 269–270; Ма Шутянь 2005а: 144; Eliasberg 1976: 7–8]². Но есть и иная версия того же события, изложенная в сборнике уже цинского времени «Последовательные разыскания о второстепенном» («Гай юй цун као», 陔餘叢考), где говорится о том, что Чжун-куй покончил с собой в результате неудачи при сдаче экзамена на чин [Гроот 2001: 269–270; Ма Шутянь 2005а: 147]. Примечательная подробность обоих повествований: явившийся императору дух был одет в синее чиновничье платье.

Кроме этих повествований, есть еще одно весьма примечательное свидетельство, имеющееся в «Новой истории Тан» («Синь Тан шу», 新唐書), принадлежащей кисти Оуян Сю (歐陽修, 1007–1072). В этом тексте говорится о ритуале, который совершался во второй день наступившего года. Во время этого ритуала особо отличившимся при дворе чиновникам вручали альбом с изображениями божеств, одним из кото-

¹ Де Гроот, однако, допускал возможность его существования, но ни один из приводимых им текстов не дает возможности сделать такой вывод. См. [Гроот 2001: 268]. То же можно сказать и о предположении Элиасберг на эту же тему [Eliasberg 1976: 20–23].

² Примечательно, что император, согласно этому памятнику, совершал в это время военную инспекцию.

рых был Чжун-куй. Существование данного ритуала в эпоху Тан подтверждается несколькими благодарственными письмами, относящимися к этому периоду [Eliasberg 1976: 24–25].

Относительно Ба-чжа сведений не так много, однако известно, что само имя этого божества восходит к главе «Ли цзи», посвященной жертвоприношениям. Словами «ба чжа» там названы жертвоприношения, совершаемые с целью оградить будущие посевы от разнообразных бед, в том числе и от нападения насекомых. Именно этот факт и послужил главной причиной конструирования самой фигуры божества, появление которого связано с событием, произошедшим в 1156 г. и получившим название «великое восстание саранчи» (*хуанчун даци*, 蝗蟲大起). Саранчу поклевали налетевшие аисты, что было расценено как явление божества, связанного с жертвоприношениями «ба чжа» [Ma Шу-тянь 2005б: 279]. То есть данная история говорит, что это божество в буквальном смысле появилось в системе верований в результате экзегезы.

Если Чжун-куй и Ба-чжа напрямую связаны с ритуалистической литературой, то такое божество, как Подлунный старец, сконструировано усилиями представителя культурной элиты и, возможно, содержит в своем облике не только элементы, связанные с более ранней китайской культурой, но и с культурами некитайских народов, заселявших некоторые территории Китая до воцарения династии Тан.

Его появление связано с новеллой из сборника Ли Фуюя (李復言) «Продолженные записи о странном» («Сюй югуай лу», 續幽怪錄), в которой упоминается конкретное место в современной провинции Хэнань, где и произошла, согласно новелле, встреча ее героя с указанным божеством [Ma Шу-тянь 2005б: 63–67].

Божества второй группы конструировались сходным образом, с той только разницей, что в основе новой фигуры божества лежала форма некоего более раннего божества.

Эта группа гораздо более обширна и разнообразна, и в нее входят как трансформированные фигуры, которые упоминаются в древних текстах, так и божества, отождествленные с персонажами даосского или буддийского пантеонов, или же введенные в них. Не вдаваясь в подробности, можно привести в качестве примера Гуань Юя, ставшего буддийским божеством с новыми функциями духа-защитника монастыря благодаря основателю школы Тяньтай Чжи-и (智顛, 538–597) [Ma Шу-тянь 2003: 309].

Одним из наиболее интересных божеств этой группы является божество образованности – Вэнь-чан (文昌). Божество с таким именем упоминается в «Чуских строфах», а кроме того, известно, что он был включен в систему государственных жертвоприношений эпохи Хань, где ставится в один ряд с такими божествами, как Сы-мин (司命) и Сы-лу (司錄). Изменения его формы теснейшим образом связаны с процессом присоединения и удержания в рамках империи царства Шу (蜀), располагавшегося на территории современной провинции Сычуань. В конце концов, одно из важнейших божеств этого царства, получившее в течение истории несколько имен (Э-цзы 蚩子, Чжан Э-цзы 張蚩子, Цзы-тун шэнь 梓潼神) было отождествлено с Вэнь-чаном как одна из его форм на страницах «Книги превращений», составленной, что весьма важно, медиумом по имени Лю Аньшэн (劉安勝), которому это божество явилось в 1168 г. [Kleeman 1993].

Все вышеприведенные примеры конструирования божеств имеют, на мой взгляд, сходные черты. Во-первых, божество обязательно должно явиться. Происходить это может по-разному: во сне, как в случае с Чжун-куем, в медиумическом видении, как в истории с Вэнь-чаном, в виде простой встречи, как в случае с Подлунным старцем, либо же божество, как Ба-чжа, может явиться в некоей «превращенной» форме. Примечательно, что все эти формы явления божеств вполне соответствуют тем, что считались в китайской традиции и считаются до сих пор стандартными и именно поэтому, надо полагать, они и воспроизводятся в повествованиях о появлении божеств. Последний из приведенных вариантов коррелирует, на мой взгляд, с конфуцианским представлением о том, что Небо изъясняется при помощи знаков и знамений. Здесь совершенно не имеет значения, имело ли место описываемое событие в действительности. Если в историчности рассказа о «великом восстании саранчи» и аистах можно не сомневаться, то относительно рассказа о сне императора Сюань-цзуна, естественно, таких выводов сделать нельзя. Однако, с точки зрения традиции, важно то, что ничего принципиально экстраординарного в самом событии нет.

Во-вторых, в силу специфики некоторых из перечисленных божеств они оказываются связанными с системой ритуалов, совершение которых предписывалось правителю или представителям высшей администрации. Причем связь эта носит самый разнообразный характер. Если Вэнь-чан в своей предыдущей форме также был божеством, то та-

кие божества, как Чжун-куй и Ба-чжа имеют связь с древней системой ритуалов скорее общефункционального характера. Более того, относительно Чжун-куя можно сказать, что здесь связь осуществляется вообще на уровне фонетической формы, поскольку запись названия предмета с таким названием в «Чжоу ли» отличается полностью. Это, наверное, наиболее интересный случай из всех перечисленных. Важно еще и то, что Чжун-куй и Ба-чжа строго сохраняют привязку к определенной сфере и даже к определенной социальной группе или лицу, наделенному вполне определенным статусом. Действительно, ведь Чжун-куй является именно императору, а Ба-чжа «появляется» именно во время сложной ситуации в аграрной сфере.

В-третьих, важная черта конструирования божеств – фактор времени, то есть характер тех изменений в трактовке божеств, которые начались как раз в эпоху Тан. С этого времени формируется взгляд на одобренных государством божеств как на представителей чиновной иерархии, окончательно закрепившийся в практике титулования божеств [Hansen 1993]. Следует отметить и принципиальную антропоморфизацию всех божеств, что, скорее всего, также можно связать с изменениями в трактовке их статуса в сторону понимания их в качестве представителей «небесной администрации»¹.

Таким образом, на мой взгляд, есть основания утверждать, что возникновение новых божеств носило не спонтанный или случайный характер, а было связано с задачами, стоявшими перед представителями двора и политической элиты в деле создания новой системы общегосударственного ритуала, который мог бы обеспечить устойчивое существование династий и государства.

ЛИТЕРАТУРА

На русском языке

- Гроот, де 2001 – *Гроот Я. Я. М. де. Война с демонами и обряды экзорцизма в Древнем Китае / Пер. с англ. Р. В. Котенко. СПб. Евразия, 2001.*
Зельницкий, Кравцова 2007 – *Зельницкий А. Д., Кравцова М. Е. Юй-ди // Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. 2 / Гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: Наука, 2007. С. 762–764.*
Кравцова 2004 – *Кравцова М. Е. История искусства Китая. СПб. Лань, 2004.*

¹ Впрочем, данное утверждение требует дополнительного уточнения.

- Кучера 2010 – *Кучера С.* Вступительная статья // Установления династии Чжоу (Чжоу ли) / Пер с кит, вступит ст, комм и прил. С Кучеры. М: Наука, 2010. С. 12–144
- Рифтин 2007 – *Рифтин Б. Л.* Гуань-ди // Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. 2 / Гл. ред. М. Л. Титаренко. М: Наука, 2007. С. 420–422.
- Тодер 1972 – *Тодер Ф. А.* Трансформация китайских традиций на Тайване // Роль традиций в истории и культуре Китая. М: Восточная литература, 1972. С. 309–335.

На китайском языке

- Ма Шу-тянь 2003 – *Ма Шу-тянь 馬書田.* Даосские божества Китая (中國道教諸神). Тайбэй 臺北: Гоцзя чубаньшэ 國家出版社, 2003
- Ма Шу-тянь 2005a – *Ма Шу-тянь 馬書田.* Божества загробного мира Китая (中國冥界諸神). Тайбэй 臺北: Гоцзя чубаньшэ 國家出版社, 2005.
- Ма Шу-тянь 2005b – *Ма Шу-тянь 馬書田.* Народные божества Китая (中國民間諸神). Тайбэй 臺北: Гоцзя чубаньшэ 國家出版社, 2005.

На западных языках

- Eliasberg 1976 – *éliasberg D.* Le roman du pourfendeur du demons. Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1976.
- Hansen 1990 – *Hansen V.* Changing Gods in Medieval China 1127–1277. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Hansen 1993 – *Hansen V.* Gods of Walls: A Case of Indian Influence on Chinese Lay Religion? // Religion and Society in T'ang and Sung China / Ed. by P. B. Ebrey and P. N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. P. 75–115.
- Kleeman 1993 – *Kleeman T. F.* The Expansion of the Wen-ch'ang Cult // Religion and Society in T'ang and Sung China / Ed. by P. B. Ebrey and P. N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. P. 30–74.
- Maspero 1964 – *Maspero H.* The Mythology of Modern China // Asiatic Mythology: A Detailed Description and Explanation of the Mythologies of All the Great Nations of Asia. New York: Crescent Books, 1964.

О КУЛЬТУРНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКЕ
СЕВЕРО-КИТАЙСКИХ ГОСУДАРСТВ
ХАНЬ (304–318) И ПОЗДНЕЕ ЧЖАО (319–352)

Данная статья посвящена событиям IV в. н. э., сыгравшим исключительную роль в истории китайской цивилизации. Впервые Китай, представленный на тот момент династией Западная Цзинь (Си Цзинь 西晉, 264/265–317), был частично завоеван чужеземными народностями. Всего за шесть лет (311–317 гг.) под их властью оказался весь Север (в геополитической терминологии того времени), т. е. районы среднего и нижнего течения р. Хуанхэ, почитаемые колыбелью китайского этноса. Последующие три столетия стали временем не только военно-политического противостояния, но и культурного взаимодействия между «северными» царствами (бэй-го 北國), основанными чужеземными правящими домами, и собственно китайскими, «южными», государствами (нань-чао 南朝), располагавшимися в бассейне нижнего и среднего течения р. Янцзы. Факт постепенной китаизации «северных» режимов общеизвестен. Менее определен вопрос о культурно-идеологических ориентирах вождей «варварских» народностей в момент их наступления на Китай.

В первую очередь хотелось бы остановиться на образе и политико-идеологических акциях Лю Юаня 劉淵 (Лю Юань-хай 劉元海, ?–310) – вождя сюнну и основателя первого «северного» царства – Хань (漢, 304–318). и инициатора наступления на Западную Цзинь. В его официальном жизнеописании из «Цзинь шу» (晉書, «Книга [по истории эпохи/династии] Цзинь») [Цзинь шу 1987: IX, цз. 101]; пер. на русский и английский языки см.: [Материалы 1989: 31–46; Honey 1990]; см. также: [Гумилев 2004: 371–372; Seeger 1962: 147–150], утверждается, что он получил традиционное китайское образование и прекрасно разбирался в китайской классической литературе (см. также: [Лю Чжэнь-дун 1998: 307–308]). С 264 по 304 гг. он находился при дворе династии Западная Цзинь и принимал участие в текущих политических событиях, в том числе в «смуте восьми принцев» (Ба ван лунь 八王亂, 300–306 гг.),

причем на стороне партии, формально действовавшей в поддержку находившегося на троне императора Хуэй-ди 惠帝 (Сыма Чжун 司馬衷, 259–306, правил в 290–306).

В 304 г., вернувшись в родное кочевье, он объявил себя царем (*ван*) государства Хань (Хань-ван 漢王). Эта акция подробно обосновывается самим же Лю Юем в публичном выступлении (до принятия титула *ван*) и в манифесте по случаю коронации (оба текста приведены в «Цзинь шу» [Цзинь шу 1987: IX, цз.101, 2649–2650]; пер. на русский язык [Материалы 1989: 38–40]). Их основная мысль – необходимость реставрации дома Хань для наведения порядка в стране. И эту миссию Лю Юй возлагает на себя как потомка одновременно правителей древней державы сюнну и основателей империи Хань. Не вызывает также сомнений, что Лю Юань использовал концепцию «небесного мандата» (*тянь-мин* 天命), разработанную, как это принято считать, представителями *чжоусцев* для идейного оправдания низложения иньского правящего дома (на русском языке подробно см. [Кравцова 2007: 614–615]). Он также развивал исходно присущую данной концепции идею о возможности передачи Небом права на державную власть иноземцу или, как в его собственном случае, человеку смешанных кровей и выросшему среди «варваров».

Итак, с идеологической точки зрения, утверждение сюннуского царства Хань и выступление сюнну против Западной Цзинь проходило строго по китайской модели государственного переворота, освященной концепцией «небесного мандата». И под лозунгами не завоевания Китая, а, напротив, реставрации правящего дома империи Хань, наказания «порочного» и утратившего право на державную власть режима и восстановления порядка в Поднебесной.

Еще более показательной в контексте нашего исследования видится политика, проводимая властями царства Позднее Чжао (Хоу Чжао 後趙, 319–352), основанного Ши Лэ 石勒 (274–333, официальное жизнеописание в [Цзинь шу 1987: IX, цз.104–105]; пер. на русский язык [Материалы 1990: 28–88]). Важно, что Ши Лэ являл собой личность прямо противоположную Лю Юаню. Он происходил из семейства «мелких вождей» *цзе*, был вынужден с детства работать, побывал в рабстве у китайского генерала, и все это сделало его лютым противником всего китайского и имперского правления. Примкнув к Лю Юю и став его военачальником, он постоянно проявлял крайнюю жестокость в отношении к китайцам [Барфильд 2009: 172]. Тем более впечатляет метаморфоза, произошедшая

с Ши Лэ после обретения им властных полномочий. Превратившись в силу целого ряда обстоятельств в военно-политического противника сюнну и приобретя шанс создать собственное царство, Ши Лэ сразу же стал активно использовать китайские имперские идейно-религиозные стереотипы. Он воздвигнул храм августейшим предкам (*цзун-мяо* 宗廟), исполнил жертвоприношение божеству Хоу-цзи (*候稷*, Государь-просо), культ которого входил в государственную религию Чжоу и Хань. В 330 г. Ши Лэ провозгласил себя императором-хуанди и приступил к проведению масштабной идеологической реформы. Он предпринял попытку создать специфический вариант государственной религиозной системы – *соцзяо* (國郊, «учение соотечественников»), в которую были инкорпорированы как некоторые национальные обычаи (в том числе, обряд кремации усопших), так и элементы китайских официальных верований, прежде всего, культ предков [Цзинь шу 1987: IX, цз. 105, 2751]. Кроме того, Ши Лэ оказывал покровительство конфуцианству: способствовал учреждению заведения академического характера – «Вместилища благородных мужей» (Цзюнь-цзы ин 君子營) и высшего образовательного учреждения – Тай-сюэ (太學); создание сети провинциальных учебных заведений [Лю Чжэнь-дун 1998: 309–311].

Сходной идейно-политической стратегии придерживался следующий монарх Позднего Чжао – Ши Ху 石虎 (Ши Цзи-лун 石季龍, 295–349, правил в 334–349 [Цзинь шу 1987: IX, цз. 106–107]; пер. на русский язык [Материалы 1990: 95–131]). Он также исполнял китайские государственные ритуалы, восходящие к древности [Цзинь шу 1987: IX, цз. 106, 2776; цз. 107, 2781], продолжал оказывать покровительство конфуцианству [Лю Чжэнь-дун 1998: 311]. Ши Ху стал и первым «северным» государем, кто обратился к буддизму [Цзинь шу 1987: VIII, цз. 95, 2484–2490], см. также [Ян Хуэй-кунь 1994: 86–89].

Нельзя не отметить, что формирование подобной вариативности государственной идеологии, ставшей впоследствии одной из типологических особенностей официальной жизни китайского имперского общества, нередко связывают с южно-китайскими династиями. Однако пример Позднего Чжао показывает, что данный процесс активно происходил и в «северных» государствах, начавшись там, возможно, даже раньше, чем на Юге.

Приведенные примеры, думается, полностью доказывают, что, вожди «варварских» народностей исходно стремились к построению собственной государственности по модели китайской империи, исполь-

зую для этого религиозно-идейные формы, сложившиеся в рамках государственной идеологии древнего и ранне-имперского Китая, в первую очередь, культ Неба и концепцию «небесного мандата», культ предков, а также конфуцианство.

ЛИТЕРАТУРА

На русском языке

- Барфильд 2009 – Барфильд Т. Опасная граница. Кочевые империи и Китая (221 г до н. э.–1757 г н. э.) / Пер. с англ. СПб, 2009.
- Гумилев 2004 – Гумилев Л. Н. Хунну Хунны в Китае М., 2004.
- Кравцова 2007 – Кравцова М. Е. Тянь мин // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / Под ред. М. Л. Титаренко и др. М., 2007. С. 614–618.
- Материалы 1989 – Материалы по истории кочевых народов в Китае III–V вв. Вып. 1 / Пер. с кит., предисл. и коммент. В. С. Таскина М., 1989.
- Материалы 1990 – Материалы по истории кочевых народов в Китае III–VI вв. Вып. 2 / Пер. с кит., предисл. и коммент. В. С. Таскина М., 1990.

На китайском языке

- Лю Чжэнь-дун 1998 – Лю Чжэнь-дун 劉振東. Чжунго жусюэ ши Вэй Цзинь Нань-бэй-чао цзюань (中國儒學史). 魏晉南北朝卷 (История конфуцианства в Китае. Эпохи Вэй, Цзинь [и] Южных и Северных династий). Гуанчжоу, 1998.
- Цзинь шу 1987 – Цзинь шу 晉書 (Книга [по истории династии] Цзинь). В 10 т. / Под ред. Фан Сюань-лина 房玄齡. Пекин, 1987.
- Ян Хуэй-кунь 1994 – Ян Хуэй-кунь 楊輝坤. Чжунго Вэй, Цзинь, Нань-бэй-чао цзунцзюэ ши 中國魏晉南北朝史 (История китайских религий [в периоды] Вэй, Цзинь, Южных и северных династий) // Чжунго цзюань ши 中國全史 (Полная история Китая). Т. 7. Пекин, 1994.

На английском языке

- Honey 1990 – Honey D. B. The Rise of Medieval Hsiung-nu: the Biography of Liu Yuan. Bloomington, 1990.
- Seeger 1962 – Seeger E. The Pageant of Chinese History. New York, 1962.

РИТУАЛЬНЫЙ ЯЗЫК ТАНГУТСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ: ГИПОТЕЗЫ И ФАКТЫ

В современном глобализирующемся мире на передний план выходят проблемы интеграции и коммуникации. XXI век поставил человека перед дилеммой: как сохранить индивидуальность в океане информации, как атрибутировать собственную групповую, идеологическую или родовую принадлежность в разнообразном, пестром мире. С усложнением правил взаимоотношений в социуме, расширении круга общения людей проблема коммуникации стала одной из центральных тем современной философии. Современная теория коммуникации изучает множество видов передачи смыслов: от технических областей (так называемая «пространственная коммуникация»), биологического и бихевиористического аспектов (этология и исследование сигнальных систем животных организмов) до социальной роли коммуникации (коммуникативных процессов в человеческом обществе). Информационное общество сталкивается не только с проблемой передачи смысла, но и с проблемой «обратной связи»: эффективность коммуникативного акта определяется не только и не столько «отправкой» информации, но и ее «получения» и понимания. Исследование процесса понимания отсылает нас к древнейшей естественной коммуникативной системе – языку. Использование языка как высшей коммуникативной системы – один из коренных признаков человека как существа мыслящего. Долгое время для человека единственным способом фиксации языка в пространстве и во времени была письменность. Письмо есть форма коммуникации, отличительной чертой которой является воздействие на адресата через пространственные и временные промежутки, совершенно неэффективные в условиях сиюминутного, синхронного существования. «Письменность предназначена для общения партнеров, которые подчас находятся на огромном расстоянии друг от друга и возможно, так никогда и не встретятся. Поэтому, рассматривая происхождение этого процесса, естественно предположить, что в основе его лежит в определенном смысле небиологическая потребность. На-

учение, как способ приспособления к сложному и изменчивому окружающему миру, создает индивидуальную память» [Кликс 1983: 25]. Восприятие и память, по Кликсу, суть два первых этапа становления человеческого мышления. Третьим этапом, по его мнению, является становление языка в его когнитивной функции. Язык как средство общения возникает и развивается только в обществе. Следовательно, язык – явление социальное. Поэтому с самого появления науки о языке лингвистов интересовала проблема связи языка и общества.

Толкование знаков – это основа разума животных. Вероятно, животные не различают разницы между естественными и искусственными, или случайными, знаками; но в своей практической деятельности они используют оба рода знаков [Лангер 2000: 56].

В визуальных символах форма теснее связана со значением, чем в вербальном языке. Существование визуальной и вербальной систем коммуникации предполагает их взаимодействие, символ в культуре приобретает не только непосредственную семантику, но и некий «шлейф значения», включающий также вызываемые конкретным символом аллюзии и ассоциации. Для нас это особенно важно, поскольку в контексте иероглифических языков, к которым относится и тангутский, языковой символ, помимо семиотического значения несет также и непосредственную визуальную, иконическую нагрузку.

Тангуты (*минья, миняси*) – это народ тибето-бирманской группы, обитавший к северо-западу от Китая. В 982 г. они создали на территории современной провинции Ганьсу и западной части провинции Шаньси собственное государство – Си Ся (западное Ся). Верховный правитель тангутов принял титул императора, вынудил китайскую империю Северная Сун (960–1127) не только признать независимость своего государства, но и выплачивать ему (после военного конфликта) огромную дань. В период правления Юань-хао (1032–1048), первого тангутского императора, были проведены важнейшие реформы: заложены основы государственности (по модели китайской империи), в 1036 г. создана самобытная иероглифическая письменность¹. В это же время буддизм был официально признан государственной религией

¹ Создание ее приписывается Ели Жэньжуну, факты о первых тангутских филологах подробно рассматриваются в целом ряде работ Е. И. Кычанова [Кычанов 1965, Кычанов 2008].

Западного Ся. Тангутское государство вело активную внешнюю политику, сражаясь с киданьской династией Ляо и чжурчженьской Цзинь за территории и контроль над Великим шелковым путем. Процветавшее многонациональное Ся было уничтожено Чингисханом в 1227 г., а народ, его населявший, был ассимилирован китайцами, монголами и тибетцами.

Тангутская письменность, открывшаяся мировой науке после обнаружения Монголо-Сычуанской экспедицией П. К. Козлова в июле 1909 г. в развалинах столицы тангутского государства, города Хара-Хото, замурованного субургана-библиотеки, схрона, скрывавшего «научное сокровище, настоящий клад, обогативший экспедицию тысячей томов книг, не считая многочисленных свитков, тетрадей и отдельных бумаг ([сноска П. К. Козлова]: Написанных на шести языках: китайском, тибетском, манчжурском, монгольском, турецком или арабском и <...> на неведомом)...» [Вести 1909: 429].

Коллекция тангутских текстов была доставлена в Россию в несколько этапов. Первая партия, после открытия П. К. Козловым города Хара-Хото, побудила Российское географическое общество направить путешественнику срочное послание с указанием вернуться на место раскопок и продолжить работы. Вторая часть – это документы, найденные в «знаменитом» субургане. Кроме того, небольшое количество находок прибыло также после второго посещения Хара-хото Монголо-Тибетской экспедицией Государственного Русского географического общества в 1923–1926 гг., когда там были проведены систематические археологические раскопки и были составлены детальные планы всех его развалин [Козлов 1963: 419].

Так около ста лет назад в Санкт–Петербург прибыла богатейшая (в ней насчитывается, как теперь стало известно, около 10 тыс. единиц хранения) и, безусловно, ценнейшая в научном отношении коллекция рукописей и ксилографов на неведомом языке с иероглифической письменностью, давшая жизнь целому направлению синологии – тангутоведению.

Известный исследователь тангутского языка Ли Фаньвэнь в предисловии к «Тангутско-китайскому словарю» (1997) написал: «Поскольку тангутские иероглифы состоят из очень большого количества черт, тангутская письменность – одна из сложнейших в мире» [Ли Фаньвэнь 1997: 4].

Графически система тангутской письменности состоит из логограмм – иероглифов, созданных по образцу китайской письменности. Каждый знак состоит из комбинации восьми элементарных графем, характеризующихся «непрерывностью и направленностью» [Софронов 1974: 119]. Графемы («черты») соединяются в элементы, которые могут быть как целым иероглифом, так и его частью. Коллекция тангутских памятников из Хара-Хото состоит из большого числа переводных произведений с китайского и тибетского, огромного пласта буддийской литературы, а также самобытных произведений. Обнаруженные в коллекции двуязычные китайско-тангутские словари, а также тангутские фонетические таблицы позволили начать дешифровку и изучение тангутского языка.

В данном случае интерес для нас представляет вторая волна изучения тангутского языка, которая началась в 1960-е гг. Этот период отмечен работами Е. И. Кычанова, К. Б. Кепинг, А. П. Терентьева-Катанского, В. С. Колоколова. Ксения Борисовна Кепинг подключилась к работе по дешифровке мертвого тангутского языка в 1966 г., поступив в заочную аспирантуру Ленинградского отделения Института востоковедения. Будучи разносторонним человеком, К. Б. Кепинг также интересовалась тангутской живописью, ритуальным языком тангутской поэзии, вопросом иностранной (тибетской) транскрипции тангутских текстов. Последняя тема разрабатывалась ею в сотрудничестве с коллегами из Нидерландов и США – Жоржем ван Дримом, профессором Лейденского университета, и Кристофером Бэквитом, профессором Университета Индианы.

Понятие «поэтического языка» – не новость для мировой филологии и литературоведения. Однако в европейской традиции под этим термином подразумевается прежде всего система «средств художественной выразительности и эстетического восприятия действительности, <...> в которой доминирует не коммуникативная, а эстетическая составляющая» [Поэтический язык]. Таким образом, поэтический язык зачастую воспринимается как особая, искусственная система организации живого языка, направленная на передачу эстетического восприятия действительности.

Отдельного внимания заслуживают обнаруженные К. Б. Кепинг многочисленные примеры параллельного употребления синонимов – показатель наличия в тангутском письменном языке разных стилисти-

ческих рядов. Эта тема была в дальнейшем рассмотрена ею в работе «Tangut Ritual Language» [Кепинг 2003]. Ксения Борисовна, анализируя тангутские оды, являющиеся оригинальными произведениями тангутской литературы, показывает, что в них широко употребляется дублирование предложений – первое из которых записано «ритуальным языком», второе – «стандартным».

В указанной статье К. Б. Кепинг вслед за известным японским тангутоведом Тацуо Нисида указывает, что различие между «обыденным» и «ритуальным» языками, которое доказывается параллелизмом в значимых самобытных произведениях тангутской литературы, возможно, ведет начало от дуалистической природы тангутской нации. Имеются в виду обнаруженные в тангутских памятниках упоминания о «черноголовых» тангутах (по мнению Нисида – кочевые племена тангутских скотоводов) и их «краснолицых» собратьях (вероятно, оседлых земледельцах). Второе возможное объяснение, на наш взгляд, порождено известным «калькированием» тангутами китайского культурного образца, и постулирует, что различие двух «языков», подобно разнице между вэньянем и байхуа в Китае, обозначает язык правящего класса и разговорный язык простого народа.

Так в чем же заключается феномен ритуального языка тангутов? И в чем его сложность для толкования и изучения? Во-первых, следует заметить, что термин «поэзия» применительно к иероглифическому, изолирующему языку не равнозначен «поэзии» в понимании европейского литературоведения. Восточная поэзия, во-первых, гораздо в большей степени, чем поэзия западная, представляет собой единство визуального, звукового и смыслового образов. При этом, в случае произведений древних, отстоящих от нашего времени на несколько столетий, мы не можем полагаться на достоверное воспроизведение фонетико-звуковой гармонии произведения. В случае тангутского языка до сих пор не существует единой, общепринятой фонетической реконструкции.

Во-вторых, вслед за академиком В. М. Алексеевым, мы должны заметить, что китайская литература (как исторический предшественник и так или иначе исток многих литератур Восточной Азии), в силу своих языковых особенностей, тяготеет к ритмизации и параллелизму. Поэтому зачастую современному исследователю бывает сложно оценить, является ли произведение, записанное в свободной форме, параллельной прозой или все же особым, восточным «белым стихом».

Случай тангутской поэзии, как нам кажется, интересен своей уникальностью. К. Б. Кепинг во многих статьях указывает, что язык «ритуальной поэзии» полностью независим от «обычного» языка: для каждого слова и понятия «обычного» тангутского существует синоним из «ритуального» языка. Кроме того, исследователь заключает, что ритуальный язык не мог быть языком устного общения: в нем практически отсутствуют грамматические показатели и, что гораздо важнее, элементарные числительные (принадлежащие к базовой лексике списка Сводеша¹ фигурируют в «неудобной» двухсложной форме, в отличие от однословов «обычного» языка.

Таким образом, перед нами встает вопрос: является ли ритуальный язык тангутской поэзии искусственно созданной калькой с китайского «языка образованных мужей», взъняня, возможно, придуманной тангутами для отделения правящего класса от простого народа? Или же перед нами более древний, национальный вариант языка, сформировавшийся до создания письменности? К. Б. Кепинг в своих работах предполагает, что «ритуальный» язык относится к добуддийскому периоду истории тангутов и демонстрирует мировоззрение древних тангутских шаманов. К сожалению, в настоящее время китайские и японские тангутоведы в большей степени сфокусированы на исследовании буддийского пласта тангутской культуры, и проблема «двуязычности» тангутского народа пока не получает должного внимания. На наш взгляд, феномен существования особого поэтического языка в литературе народа, получившего национальную письменность незадолго до составления сохранившихся к нашему времени памятников, не только является важным и интересным объектом востоковедного исследования, но и может представлять интерес для общей теории литературы.

ЛИТЕРАТУРА

- Вести 1909 – Вести из Монголо-Сычуаньской экспедиции под начальством П. К. Козлова СПб., 1909.
- Кепинг 2003 – *Кепинг К. Tangut Ritual Language* // Ксения Кепинг. Последние статьи и документы. СПб., 2003. С. 25–30.

¹ Список Сводеша – «стержневая» лексика любого языка, принадлежащая к древнейшему его пласту и используемая для подсчета и оценки приблизительного времени расхождения родственных языков (в том числе родственных на уровне языковой семьи). Назван по имени американского лингвиста Морриса Сводеша.

- Кликс 1983 – Кликс Ф. Пробуждающееся мышление М., 1983.
- Козлов 1963 – Козлов П. К. Русский путешественник в Центральной Азии. Избранные труды М., 1963.
- Кычанов 1965 – Кычанов Е. И. Звучат лишь письма М., 1965.
- Кычанов 2008 – Кычанов Е. И. Тангутское письмо в истолковании самих тангутов // Кычанов Е. И. История тангутского государства. СПб., 2008. С. 389–402.
- Лангер 2000 – Лангер С. Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства М., 2000.
- Ли Фаньвэнь 1997 – Ли Фаньвэнь (李范文). Предисловие (前言, Qianyan) // Тангутско-китайский словарь (夏漢字典, Xia-Han Zidian) / Сост. Ли Фаньвэнь (李范文). Ред. Хань Сяоман (韩小忙). Beijing, 1997. P. 3–15.
- Поэтический язык – Поэтический язык // Русский язык. Энциклопедия русского языка // [URL]: <http://russkiyuazik.ru/689/> (дата обращения 20.10.2012).
- Софронов 1974 – Софронов М. В. Дешифровка и исследование тангутского языка // Вопросы языкознания. М., 1974. №1. С. 116–127.

Д. Е. Мартынов

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ КАН Ю-ВЭЯ И НОБУЯ ХАМАДА

Рассматривая различные варианты утопических идеалов будущего, предложенных мыслителями начала XX в., невозможно пройти мимо теории «великого единения» Кан Ю-вэя (康有为, 1858–1927). Одним из интересных аспектов исследования данной темы является сопоставление идеалов, созданных китайской элитой, с идеалами японских мыслителей эр Мэйдзи (明治, 1868–1912) и Тайсё (大正, 1912–1926), отмеченных бурным реформаторским движением и вхождением Японии в число великих держав. В 2000-е гг. данную проблему поднял американский исследователь Хуа Ши-пин [Shiping Hua]. В своем исследовательском проекте Хуа Ши-пин, сравнивая, среди прочего, интеллектуальное наследие Кан Ю-вэя и Фукудзава Юкити (福澤諭吉, 1835–1901), пришел к выводу, что, «с точки зрения стратегии, японские лидеры избрали более умеренный вариант модернизации, в то время как реформаторы Поздней Цин взялись за дело радикально» [Там же]. Японские стратеги

© Д. Е. Мартынов, 2013

изначально разрабатывали уникальную модель, пригодную только для использования в условиях Японии, ориентированную на прагматическое использование (для Фукудзавы Юкити модернизация Японии была конечной и окончательной целью, далее которой он заглядывал с большой осторожностью). Китайские реформаторы были окрылены идеей *Да тун* (大同), разработанной для всего человечества (Китай должен был стать «испытательным полигоном» и одновременно «локомотивом» глобальной модернизации). С точки зрения идеологии, японские реформаторы были элитаристами, а китайские – популистами. Недостатки подхода Хуа Ши-пина были рассмотрены нами в специальной работе [Мартынов 2008].

В поле зрения Хуа Ши-пина не попала интереснейшая работа, опубликованная в Берлине на английском языке в 1922 г. [Nobuya 1922]. К сожалению, о ее авторе – Нобуя Хамада, нам не удалось узнать ничего определенного (вплоть до иероглифической записи его имени и дат жизни), нет никаких свидетельств, что небольшая книга вызвала хоть какой-то общественный резонанс: она даже ни разу цитировалась в соответствующих исследованиях. Между тем содержание ее весьма примечательно, поскольку демонстрирует тот же глобальный подход, который был свойственен Кан Ю-вэю и его окружению.

Концепция Нобуя Хамада изложена в предисловии, где характеризуется современный ему мир. «Можно ли назвать современный мир идеальным или совершенным? Я думаю, не найдется никого, кто смог бы ответить положительно на этот вопрос. Сегодняшний мир еще не идеален, хотя в некотором отношении он стал намного совершеннее по сравнению с условиями, которые существовали тысячи лет назад, или даже сто» [Ibid.: V]. Основными глобальными проблемами признаются войны, насилие, множественность языков, препятствующих свободному передвижению по планете, и вызывающие межнациональные и расовые конфликты. Все это препятствует главному – «свободной и счастливой жизни» [Ibid.: VI]. Автор решительно отвергает идею, что это утопия, и заявляет, что реализация изображенного им состояния сравнительно нетрудна, поскольку уже в начале XX в. для этого созданы все предпосылки [Ibid.: VII]. Соответственно, дан призыв «философам, теологам, социологам, государственным деятелям и законодателям» заняться реализацией программы автора, который, ничтоже сумняшеся, называет себя «пионером-исследователем» данной проблемы [Ibid.: X]. В общем, уже заметны параллели с учением Кан Ю-вэя, который, однако, пола-

гал себя современным аналогом Конфуция, обладающим душой Будды, и ожидающим совершенного правителя, который реализует его идеалы [Кан Ю-Вэй 2005: 52].

Сопоставляя идеалы китайского и японского мыслителей, не сложно убедиться, что Нобуя Хамада по глобальности охвата и детальности проникновения сильно уступает Кан Ю-вэй. Сопоставление удобно сделать в виде таблицы, за основу которой будут взяты таблицы, составленные Кан Ю-вэй для иллюстрации хода мирового переустройства [Там же: 91–103, 119–120]. Однако проблема заключается в том, что Кан Ю-вэй рассматривал настоящее и будущее с точки зрения историзма, в результате чего его таблицы представляют мировые процессы в динамике и одновременном сопоставлении. Кан Ю-вэй рассматривал институты власти, политические системы, законодательство и пр. в рамках своей теории «трех эр» (*сань ши, 三世*): «Первичная эра Хаоса (*цзюй лунь, 捩亂*) сменяется Поднимающимся равновесием (*шэн тун, 昇平*) [и] Великим спокойствием (*тай тун, 太平*); начальное Малое процветание (*сяо кань, 小康*) приведет к Великому единению (*да тун, 大同*)» [Там же: 7–8].

Рассматривая «рецепты» Нобуя Хамада, не сложно убедиться, что все его рекомендации мировому сообществу соотносятся только с двумя первыми эрами Кан Ю-вэй, иными словами, Нобуя Хамада стремился превратить мир Хаоса в мир Поднимающегося равновесия, но не задумывался о Великом единении. Данные аспекты следует учитывать при ознакомлении с нижеследующей таблицей (формулировки Кан Ю-вэй приводятся в авторском виде, Нобуя Хамада – в пересказе, поскольку не представлены в табличной форме).

<i>Кан Ю-вэй</i>		<i>Нобуя Хамада</i>	
<i>Эра Хаоса</i>	<i>Эра Поднимающегося равновесия</i>	<i>Современный мир</i>	<i>Идеальный мир</i>
<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>
Объединение уже существующих государств	Создание нового общего государства (<i>зун го, 公國</i>)	Разобщенные государства	Создание всемирного государства (У Кан Ю-вэй оно создается уже в эру Великого единения)

1	2	3	4
<p>Правительства всех [суверенных государств] (各 国) осуществляют властные полномочия, собираются всемирные конференции, куда каждое суверенное государство посылает своих представителей</p>	<p>Учреждается общее правительство (公政府), парламент (议会) и администрация, в которых представлены все государства. Отторгается часть территорий суверенных государств или острова в море, которые передаются [под управление] общего правительства</p>	<p>Правительства всех суверенных государств осуществляют властные полномочия, собираются всемирные конференции, куда каждое суверенное государство посылает своих представителей, функционируют международные финансовые и образовательные институты</p>	<p>Правительства добровольно отказываются от части суверенных полномочий при существовании надстройки – мирового правительства и парламента Набуя Хамада именуется это <i>принципом открытых дверей</i></p>
<p>Основой [суверенного] государства является суша, на моря власть правительств не распространяется</p>	<p>Моря попадают под управление общего правительства, так же, как и маленькие архипелаги</p>	<p>Не предусмотрено</p>	<p>Действует принцип свободной торговли и абсолютной свободы передвижения</p>
<p>Все [суверенные] государства посылают представителей на международные конференции по мере необходимости</p>	<p>Все [суверенные] государства по мере необходимости посылают людей на службу общему государству. Запрещено объединять государство за счет слияния двух, допускается только разделять [большие] государства на несколько мелких</p>	<p>Не предусмотрено</p>	<p>В рамках Всемирной конституции прописаны технологии усмирения стран, не желающих поступаться суверенитетом</p>
<p>Народ подчинен [властям] существующих государств</p>	<p>Народ постепенно освобождается от власти прежних правительств и переходит в подчинение единому правительству</p>	<p>Житель каждой страны является подданным ее правительства</p>	<p>Всемирная конституция облегчает процесс иммиграции и натурализации любого человека в любой стране мира</p>

1	2	3	4
У международных конференций есть председатель (иэжан 議長), но не президент (тунлиан 統帥).	У общего правительства есть председатель, [но его полномочия] не президентские и не как у монарха, также запрещается монархам суверенных государств занимать пост председателя или совмещать их.	Не рассматривается.	Всемирное государство имеет избранного президента.
Все государства полностью суверенны, международные конференции собираются только для обсуждений [незрешших проблем].	Суверенитет и [территориальная] автономия государств ограничены, [решение] всех важнейших вопросов относится к [компетенции] общего правительства.	Государственный суверенитет абсолютен.	Суверенитет и территориальная автономия государств ограничены, решение принципиальных вопросов относится к компетенции государства.
Имеется общий парламент (исл – Д М), но нет территорий [управляемых] общим правительством.	Имеется общее правительство. Оно основывает города, назначает чиновников, строит корабли, создает склады, приобретает и использует земли государств – с их согласия и разрешения. Его законы и постановления следуют мнениям современников.	Территориально мир разобщен.	Всемирное государство осуществляет развитие инфраструктуры.
Законы (тэоли 條例), [разрабатываемые] на международных конференциях, относятся к сфере публичного права (сунфа 公法), они находятся над правом (фатой 法律) суверенных государств.	Законы, [принимаемые] общим правительством, выше законов государств, законы государств не должны им противоречить.	Международные правовые нормы не оказывают влияния на правовые нормы, используемые в суверенных государствах.	Законы всемирного государства имеют преимущество над законами отдельных стран и территорий.

1	2	3	4
Государства [заключают] договоры, образуя альянсы Суверенные государства могут составлять пакты и создавать альянсы	Государства подчиняются наполовину [международным] договорам, наполовину – [общей] конституции Государства не имеют права расторгать договоры и выходить из альянсов	Государства заключают альянсы и договоры	Всемирная конституция
У международных конференций нет прав и возможностей устанавливать запреты [на действия] суверенных государств	Общее правительство имеет права и возможности [препятствовать тем или иным действиям] государств	Решения международных конференций не имеют юридической обязательности	Всемирное правительство имеет право вмешиваться в дела государств
В федеративных государствах законодательство рассматривает только права суверенного государства, но не народа	В общем государстве законодательство рассматривает права государств и – ограничено – права народа	Законодательство рассматривает только права государства, но не народа	Всемирное государство в первую очередь печется об основных правах человека
Суверенное государство имеет законы, которые отличаются от законов иностранных государств, [законы] иностранных государств не имеют влияния	Законодательство государств не может отличаться от [законов] общего правительства, права общего правительства – неограниченны	Отсутствует единая юридическая система	Юридическая система унифицирована
Почтовые сообщения и телеграфия обеспечивают общую коммуникацию (<i>цзялотун, 交通</i>), однако даже в больших государствах есть захолустья, которые отделены от международных средств коммуникации	Почтовые сообщения и телеграфия обеспечивают общую коммуникацию везде	Инфраструктура развита чрезвычайно неравномерно	Все уголки Земли надежно связаны друг с другом наземными коммуникациями

1	2	3	4
<p>Каждое государство устраивает собственную почтовую службу и телеграфные линии, используемые для своих собственных нужд.</p>	<p>Почтовая служба и телеграфные линии устраиваются общим правительством для собственных нужд.</p>	<p>В каждом государстве транспортная инфраструктура изолирована от соседей.</p>	<p>Коммуникации поддерживаются центральным правительством для поддержания абсолютной свободы коммуникации (У Кан Ю-взя это соответствует Великому Единению).</p>
<p>Железные дороги, водные пути, национальная оборона и шоссейные дороги в каждой стране не служат для нужд международной коммуникации.</p> <p>Водные пути внутри государства не используются в полной мере для нужд общей коммуникации.</p>	<p>Железные и шоссейные дороги и нужды обороны интернационализируются.</p> <p>Внутренние водные пути используются для нужд общей коммуникации.</p>	<p>Международные сухопутные и водные сообщения затруднены.</p>	<p>Глобальная транспортная сеть.</p>
<p>Нет общественных железных дорог.</p> <p>В суверенных государствах отсутствуют единые правила и стандарты железнодорожных перевозок.</p>	<p>Имеются общественные железные дороги, служащие для нужд общей коммуникации. Когда они пересекают территорию какого-либо государства, земля выкупается [общим правительством], чтобы на линию не распространялся суверенитет государства.</p> <p>В государствах правила и стандарты железнодорожных перевозок постепенно унифицируются.</p>	<p>Нет общественных железных дорог. В суверенных государствах отсутствуют единые правила и стандарты железнодорожных перевозок.</p>	<p>Центральное правительство поддерживает принцип абсолютной свободы коммуникации.</p>

1	2	3	4
Не существует контроля за стабильностью тарифов на железнодорожные перевозки	Общее правительство имеет чиновников, устанавливающих стабильные тарифы железнодорожных перевозок		
[Каждое] государство защищает только собственную торговлю и перевозки	Общее правительство защищает торговлю государства	Каждое суверенное государство патронирует собственные пути сообщения	Великие державы и крупнейшие мировые компании добровольно и безвозмездно инвестируют средства для выравнивания степени мирового развития
Каждое государство выпускает собственную металлическую валюту и печатает банкноты.	Металлическая и бумажная валюта государства постепенно унифицируется	Изолированные экономические системы, сложность валютной системы	Единая мировая валюта, единый всемирный банк
Меры и веса в каждом [государстве] не одинаковы, эту проблему можно решить на международной конференции	Многочисленные меры и веса унифицируются, общее правительство отбирает наилучшие из них (? – Д. М), государства постепенно следуют его примеру	Меры и веса не унифицированы	Тотальная унификация мер и весов
Постепенно распространяется авторское и патентное право (чжунаньмай тэсюй, 專賣特許) на новые книги и вещи	Авторское и патентное право на новые книги и вещи существуют повсеместно	Авторское и патентное право не унифицированы	Авторское и патентное право распространены повсеместно
Постепенно распространяется защита интеллектуальной собственности (бяньроань баоху, 版權保護)	Защита интеллектуальной собственности осуществляется повсеместно	Защита интеллектуальной собственности не повсеместна	Защита интеллектуальной собственности осуществляется повсеместно.

1	2	3	4
В каждом государстве обсуждаются и принимаются меры по здравоохранению и борьбе с эпидемиями, но законодательно не унифицированы	Здравоохранение и борьба с эпидемиями унифицированы во всех государствах	Здравоохранение и борьба с эпидемиями осуществляются в каждом государстве по-своему и законодательно не унифицированы	То же Борьба с эпидемиями – важная задача мирового сообщества
Люди различных государств подвергаются досмотру, при пересечении границы	Люди разных государств не подвергаются досмотру при пересечении границы	Пересечение границ затруднено	Границ не существует
Банки существуют не повсеместно	Банки открываются повсюду	Финансовая система не унифицирована, не во всех государствах существуют центробанки	Функционирует Всемирный банк, осуществляющий корреляцию региональных экономик
Общего правительства не существует, суверенные [государства] не платят отчислений в пользу общего [правительства].	Существует общее правительство, владеющее морской акваторией, облагающее налогом любое судно, пересекающее океан. Если этих доходов недостаточно, раскладывает их по [бюджетам] государств. Великие державы пока не платят с разрешения [общего правительства]	Не рассматривается	Не рассматривается
Суверенные государства могут устанавливать размеры фрахтовых сборов	Фрахтовые пошлины передаются в ведение общего правительства	Суверенные государства сами определяют размеры пошлин и фрахтовых сборов	Фрахтовые пошлины передаются в ведение общего правительства
Суверенные государства устанавливают внутреннее обложение самостоятельно	Общее правительство устанавливает размер обложения после обсуждений с [правительствами] государств, или снижает и отменяет обложение.	Суверенные государства устанавливают внутреннее обложение самостоятельно	Центральное правительство устанавливает обложение в зависимости от своих потребностей и возможностей территорий

1	2	3	4
Обсуждается унификация таможенных и торговых пошлин, что дает большие преимущества даже при наличии государственных границ. Великие державы медлят с этим.	Таможенные и торговые пошлины унифицированы.	Отсутствует унификация таможенных и торговых пошлин.	Таможенные и торговые пошлины унифицированы.
Импорт и экспорт обложены налогами.	Импорт и экспорт обложены налогами.	Крупнейшие государства пытаются создать автаркическую экономику, торговля затруднена.	Абсолютная свобода торговли. Рост производства регулируется во всемирном масштабе, чтобы избежать резких скачков цен, перенасыщения рынков и т. п.
Население суверенного государства подлежит призыву на военную службу в армии своей страны.	Общее правительство запрещает всеобщую воинскую повинность в государствах, допускается только вербовка добровольцев.	Принудительный призыв на военную службу, военные расходы каждого государства непомерно велики.	Вооруженные силы ликвидируются и запрещены к восстановлению (у Кан Ю-взя это соответствует стадии «великого единения»).
Население суверенного государства [несет бремя] военных расходов своего государства.	Общее правительство прекращает использование средств, идущих на поддержание народного благосостояния, на военные нужды.		
Национальные вооруженные силы суверенной страны подчиняются своему государству.	Хотя вооруженные силы государства принадлежат данному государству, общее правительство контролирует их, назначая особых людей.		
Солдаты и офицеры армии суверенного государства, используются собственными государствами.	Солдаты и офицеры государств назначаются общим правительством.		

1	2	3	4
<p>Каждое суверенное государство обладает военно-морским флотом и боевыми кораблями</p> <p>Международные конференции собираются, чтобы [ограничить их число]</p> <p>Имеющиеся у разных государств коммерческие и пассажирские суда можно переделать под военные нужды</p>	<p>Военно-морские силы постепенно переходят к общему правительству</p> <p>Коммерческие суда государства передают общему правительству, которое использует их в соответствии с законодательными нормами</p>	<p>Военно-морские силы существуют у всех государств, расходы на них непомерно велики</p>	<p>Военный флот ликвидируется, так же как и армия (у Кан Ю-взя это соответствует стадии «великого единения»)</p>
<p>Народ суверенных государств пребывает под защитой единого закона. Проживая смешанно и занимаясь [разными] делами, он не может участвовать в делах правления [участие в которых] ограничивается чиновниками, или живет разобщенно и ничем не занимается</p>	<p>Жители различных государств имеют равные политические права. Жители государств проживают совместно и занимаются делами [сообразно своим желаниям], могут состоять на госслужбе и участвовать в политической жизни страны. С точки зрения защиты своих прав, [народ] составляет одно целое (и ти — 和) и не имеет различий</p>	<p>Не предусмотрено</p>	<p>Жители всех стран, относящиеся ко всем народам и расам, полностью уравниваются в правах (у Кан Ю-взя это соответствует стадии «великого единения»).</p>
<p>[Люди] не могут по собственной воле переселиться из своего государства за границу</p>	<p>[Люди] вольны переселяться на постоянное жительство в любую страну</p>	<p>Люди не могут переселяться в другую часть света по своему желанию</p>	<p>Полная свобода перемещения и поселения</p>
<p>Народы суверенных государств не имеют привилегий или льгот (特權) в [зарубежных] государствах</p>	<p>Граждане каждого государства имеют привилегии и льготы в любом государстве</p>	<p>Государство оказывает помощь своим неимущим подданным, но помощь зарубежным странам имеет эпизодический характер</p>	<p>Помощь всем нуждающимся и отсталым народам – важнейшая задача международного сообщества</p>

1	2	3	4
Государство оказывает материальную помощь своим немущим гражданам, а иногда [помощь] достигает и зарубежных стран	Общее правительство помогает немущим, не делая различия между странами	Государство развивает здравоохранение на своей территории, но этого недостаточно	Борьба с эпидемиями – важнейшая задача международного сообщества
Государство развивает здравоохранение, а иногда помогает в этом зарубежным странам	Если в государстве возникла эпидемия, все как один помогают в лечении.	Государства защищают частную собственность.	Права частной собственности ограничиваются добровольно, и альтруистических побуждений
Народ обладает собственностью, покупая ее по установленным чиновниками цене	Без чрезвычайно веской причины (да су, 大故) народ не может быть лишен собственности	Народы мира разведены в социальном и расовом отношении	Все народы мира юридически равны, их уровень развития также постепенно выравнивается
Народ разделен в расовом, социальном и половом отношении	Граждан не разделяют по расе или телесной форме (син ти, 形体)	Язык международного общения не существует	Всемирный язык – английский, обязательный к изучению всеми жителями Земли в школьном возрасте
Всемирный язык как средство всеобщего общения отсутствует	Всемирный язык создается и внедряется искусственно	Государство оказывает помощь своим немущим подданным, но помощь зарубежным странам имеет эпизодический характер	Помощь всем нуждающимся и отсталым народам – важнейшая задача международного сообщества

Данная таблица не является всеобъемлющей: этому мешает объем данной статьи. Результаты сопоставления поразительны. Скорее всего, ни Нобуя Хамада, ни Кан Ю-вэй не имели друг о друге никакого представления. Их работы создавались примерно в одно и то же время (как уже упоминалось, труд Нобуя Хамада был опубликован в 1922 г., первая часть трактата Кан Ю-вэй увидела свет в 1913 г., а полный текст напечатали в 1935 г.). Это означает, что у идеалистически настроенного мыслителя Дальнего Востока, получившего опыт жизни на Западе, оформился примерно такой же «рецепт» спасения. Примечательно в этом

контексте то, что «рецепт» этот мыслился глобальным. Если это не вызывает удивления при обращении к китайскому интеллектуальному пространству – почти одновременно с Кан Ю-вэем написали свои труды Тань Сы-тун, Чжан Тай-янь и У Чжи-хуй, то для Японии подобный подход был нехарактерен.

Философской базой обеих общественных моделей является конфуцианство, а, точнее, теория Мэн-цзы, в рамках которой человеческая природа абсолютно благая. Исходя из этого, главной и единственной целью существования общества и государства оказывается принесение радости каждому отдельному человеку и всему человечеству в целом. Конкретные методы достижения радости чрезвычайно различны. Кан Ю-вэй действует как утилитарист, полагая, что человек стремится удовлетворить прежде всего свои биологические потребности и инстинкты. Их реализация силами общественных институтов займет эру Поднимающегося равновесия. Нобуя Хамада настроен идеалистически: в его понимании человеческое счастье – это реализация творческой потребности [Nobuya 1922: 131]. В качестве примера приводится крестьянин, которому доставляет радость выращивание сельскохозяйственных культур, и радость тех, кто их покупает, или счастье священника, читающего проповедь, и т. д. [Ibid: 131–132]. Однако ему приходится признать, что некоторым людям счастье доставляет эгоизм, уголовные преступления, и вообще их счастье строится на несчастье других людей. Данная разновидность рассматривается как «временное счастье» [Ibid: 133], которое будет полностью уничтожено в совершенном мире, поскольку деятельность по его созиданию и составляет истинное счастье человека [Там же].

ЛИТЕРАТУРА

- Кан Ю-вэй – *Кан Ю-вэй 康有为*. Книга о Великом единении (Да тун шу). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ (上海市: 上海古籍出版社), 2005.
- Мартынов 2008 – *Мартынов Д. Е.* Проблема общественного идеала в Китае и утопизм (на примере Фукудзава Юкити и Кан Ю-вэя) // *Евразийские исследования*. 2008. №3, июль–сентябрь. Казань: ЦЕМИ КГУ, 2008. С. 33–49.
- Nobuya 1922 – *Nobuya H.* An Ideal World. Berlin: Carl Heymanns Verlag, 1922.
- Shiping Hua – *Shiping Hua*. Chinese Utopianism in Political Discourse: Comparing Japan and the Former Soviet Union in Social Reforms (1898–2000) // [URL]: <http://www.china-review.com/gao.asp?id=16705> (дата обращения: 15.06.2011).

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО КИТАЯ XX В. В КОНТЕКСТЕ МОДЕРНИЗАЦИИ

(ПО МАТЕРИАЛАМ ГРАФИКИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 1940-х – НАЧАЛА 1950-х гг.)

«Система говорит: "Приспосабливайте ваши ожидания к нашим целям, иначе..."», – эти слова Лиотара отражают государственную политику также и в сфере культуры [Лиотар 1979]. Власть и тотальность государства реализуется не только посредством армии или правосудия. Государственная структура использует своего рода «большую» стратегию, локальные и индивидуальные тактики, охватывающие каждого. Одной из сфер реализации «большой стратегии» государства является искусство.

Как и для советского государства, для КНР идеи не были чем-то отвлеченным или второстепенным. В «Кратком курсе истории ВКП(б)», мыслившемся катехизисом социалистических стран, значение идеи было существенно: «Общественные идеи и теории бывают различные. Есть старые идеи и теории, отжившие свой век и служащие интересам отживающих сил общества. Их значение состоит в том, что они тормозят развитие общества, его продвижение вперед. Бывают новые и теории, служащие интересам передовых сил общества. Их значение состоит в том, что они облегчают развитие общества, его продвижение вперед, причем они обретают тем большее значение, чем точнее они отражают потребности развития материальных сил общества. <...> Маркс говорит: "Теория становится материальной силой, как только она овладевает массами"» [Гройс 2007: 60–61].

Коммунистическая теория совершенно по-витгенштейновски подходит к языку. «Сфера действия языка, охватывающего все области деятельности человека, гораздо шире и разностороннее, чем сфера действия надстройки. Более того, она почти безгранична», так вербализируется дискурс власти в сочинениях Сталина [Там же: 64]. Государства, избравшие путь к коммунизму для трансляции властного дискурса, выбирают универсальным медиумом язык, в данном контексте – различные культурные формы, в том числе и искусство.

Мысль о рационализации сферы искусства и ее использовании для формирования сознания является ключевой для идеологии советского государства. Строящийся новый Китай выбирает этот же путь.

В процессах создания нового государства просматриваются и модернизационные компоненты. Модернизация подразумевает достижение заранее известного и сознательно планируемого результата: государство мыслит искусство как материальную силу, содействующую достижению будущего процветания. Как и любой модернизационный процесс, трансформация сферы искусства требовала наличия политической воли, мобилизующей весь институциональный корпус искусства для решения поставленных задач. Реальная программа развития государства средствами искусства существовала в сознании политической элиты, которая не только инициировала этот процесс, но и поставила ему на службу всю мощь государственной машины.

Новая власть Китая формирует ряд художественных институций, содействующих трансляции властного дискурса. Это художественные образовательные учреждения: Центральная академия художеств и Центральный институт искусств и ремесел в Пекине (основан в 1950 г.), Художественный институт им. Лу Синя в Шэньяне, Чжэцзянский художественный институт в Ханьчжоу, Хубэйский институт искусств в Ухани, Художественный институт в Гуанчжоу и ряд других. Создаются и организации художников: Всекитайская ассоциация деятелей литературы и искусства в Пекине (1949 г.), Союз китайских художников в Пекине (1953 г.). Издаются периодические журналы по искусству: «Маньхуа» («Карикатура», с 1950 г.), «Мэйшу» («Искусство», с 1950 г.) и другие [Pommeranz-Liedtke 1954].

В Китае воля власти в отношении искусства выражена в словах Мао Цзэ-дуна: «Китайские революционные писатели и художники должны идти в рабочие и крестьянские массы, полностью и навсегда посвятить себя им, должны участвовать в горячей борьбе и пользоваться этим единственным и богатейшим источником для своих переживаний, наблюдений и для изучения жизни. Только после этого они могут приступить к процессу художественного творчества» [Глухарева 1950а: 33–34]. Призыв Мао Цзэдуна к художникам «сойти с крыш пагод» и изучать подлинную жизнь народа получил реальное развитие в искусстве Китая середины XX века.

Значение искусства было высоко, что также отмечается в выверенной по нивелиру властного дискурса программной статье: «Наши на-

родные лубки не только пользуются любовью и уважением, но и являются орудием воспитания широких народных масс. <...> новые народные лубки показывают национально-освободительную войну, ее героев, передовых рабочих, крестьян, героев труда, <...> безграничное светлое счастливое будущее» [Цай Жо-хун и др. 1950: 27].

Границы властного дискурса в искусстве можно сконструировать обращаясь к статьям искусствоведов: «Бодрые, наглядно передающие идеи освободительной народной борьбы плакаты призывают к дальнейшим боям за независимость, за счастье народа, за новый демократический Китай» [Глухарева 1950б: 67]. Чтобы сделать произведения искусства доступными народным массам художники «деятельно изучают труды классиков марксизма-ленинизма и труды Мао Цзе-дуна, а также принимают участие в строительстве нового демократического Китая и даже в боевых операциях» [Цай Жо-хун и др. 1950: 26].

Язык изобразительного искусства Китая был также сверен с дискурсом власти. Как пишут передовые критики и историки китайского искусства 1950-х гг. в программной статье «Современное искусство», в первые годы распространения живописи многие художники «находились под сильным влиянием современного упадочного буржуазного искусства, главным образом импрессионизма, а также и других формалистических школ» [Там же: 25]. Однако истинный путь развития искусства видится в приближении к народным массам – к традиционным формам «понятным и любимым» китайским народом. Также в искусстве нового Китая – в живописи, скульптуре, плакате – можно увидеть влияние советского искусства.

Одним из действенных форм трансляции властного дискурса в искусстве нового государства стал плакат. Большая часть плакатов – это «плакаты-лубки», повествующие об изменениях жизни народа. Предназначение этих плакатов «связано всецело с задачами борьбы с феодальными пережитками, еще живущими среди неграмотного крестьянства» [Глухарева 1950а: 68].

Лубки традиционны для китайской художественной культуры: ими украшались дома перед новогодними празднованиями, сюжеты были связаны с мифологией. Но в 1946 г. на севере Китая началось производство лубков, «содержание которых должно было отвечать задачам национально-освободительной борьбы китайского народа» [Там же].

В конце 1946 г. Отделом пропаганды северо-восточных областей Китая была проведена специальная конференция художников и искус-

ствоведов для подготовки новогодних лубков 1947 г.; на обсуждение были приглашены также и крестьяне. На этом совещании обсуждались содержание и формы новых лубков, художникам предлагалось изучать жизнь и обычаи крестьян северо-восточных областей (Маньчжурии). Это было особенно важно, учитывая, что многие художники были выходцами из других областей и не знали специфики местной культурных особенностей. Таким образом, властный дискурс внедрялся при помощи форм традиционной культуры.

По итогам обсуждений к новому, 1947 г. были созданы плакаты, отражающие «изменения народной жизни». После тщательного отбора двадцать плакатов были напечатаны типографским способом в четыре цвета тиражами от 5 до 20 тысяч экземпляров.

Художник Чжан Дин – автор многих «лубков-плакатов», привлеченный к компании 1946–1947 гг., писал по поводу выпуска новых лубков: «Работа над новогодними лубками должна быть для художника самой непосредственной, самой эффективной формой служения народу, не работой от случая к случаю, а постоянной профессией, которую он должен изучать!» [Там же].

Художники используют традиции старого новогоднего лубка, сохраняя яркую расцветку и выразительную четкую линию, характерную для классической живописи Китая. Содержание же и темы отражают новые феномены и явления – так звучало в декларациях. Но, скорее, нарратив лубков формирует некоторое абстрактное будущее Китая.

Гу Юань, Чжан Дин, Су Хой – этим художникам принадлежит авторство плакатов, посвященных Народно-освободительной армии Китая. Причем уже в плакатах революционной тематики явно присутствуют микросюжеты, свидетельствующие о размывании традиционных представлений как в искусстве, так и в повседневной жизни.

Так, в плакате Чжан Дина «Дети шлют подарок армии» присутствуют совершенно новые, выходящие за круг традиционных представлений и ценностей, мотивы. В плакате мы видим изображение девочки с туго заплетенными косичками, укладывающей в мешок коробку с зубным порошком. Таким образом, новым является изображение девочки-школьницы, вовлеченной в активные действия. Язык же плаката-лубка по-прежнему тяготеет к новогодней народной картине, несмотря на то, что Чжан Дин работал в то же время и в языке реалистического европейского (а скорее, советского) искусства.

Одной из важных тем китайского искусства этого времени стала аграрная революция в Китае. Организованная в 1947 г. Коммунистической партией Китая, национальная конференция по аграрному вопросу разрабатывает основные положения этой реформы. На севере Китая и в Маньчжурии уже в конце 1947 г. была проведена земельная реформа. В искусстве немедленно начинается популяризация этой темы.

Широкую известность получил плакат Гу Юаня «Народ делит землю, жилища и имущество помещиков» (1947), изданный большим тиражом. Несмотря на то, что автор получил образование в академии Лу Синя и владел также и языком европейского искусства – об этом свидетельствует серия ксилографий того же времени «Прошлое и настоящее китайского крестьянина», тяготеющая к стилистике экспрессионизма – Гу Юань обращается к визуально «освоенным» народом традиционным образам.

Художник разворачивает плоскость земли вверх и горизонтальными поясами, характерными для стилистики китайского лубка, располагает фигуры. Трактовка сюжета очень доходчива и безыскусна: скот и узлы с добром размещены строгими равными рядами, в нижнем ярусе композиции народ получает разноцветные мешки с бывшим имуществом помещика. Эта ясность визуальных образов продолжена в тексте, обрамляющем композицию: «Ранее всеми правами пользовались помещики, которые пили народную кровь. Народ страдал, испытывал нужду во всем необходимом, голодал. Теперь жизнь народа переменилась! Народ делит землю, жилища и имущество помещиков!»

Этот круг продолжают также широко тиражированные лубки Ся Фьна «Радость труда» и Сю Хоя «Единение труда и оружия». Важно отметить, что помимо обращения к визуальному традиционному языку, определенная дань традиционным ценностям отдается и в трактовке сюжетов. Во всех вышеназванных лубках присутствует упоминание (на уровне изображений или текста) ценностей традиционного общества: достатка, уважения к старшим.

Аналогичное смещение «старых» и «новых» ценностей присутствует и в работе Ань Линя «Народ разогнул спину и в семье царит радость!» (1947). В лубке художник показывает принятие народом и пользу государственных изменений через необычайно важный и сакральный для традиционной культуры «код» – семью. Ань Линь изображает счастливую семью, сидящую на *кане* (печке) и готовящую пельмени (этот мотив можно рассматривать как символизацию идеи достатка).

Важный маркер модернизируемого общества – индустриализация. В круге сюжетов искусства Китая этого времени часто встречается обращение к различным аспектам развития индустрии. Так, литография Во Чжа «Построим паровозы – поможем фронту!» (1947) объединяет сразу несколько символов новой революционной китайской мифологии. Художник изображает торжественный пуск первого паровоза нового Китая. Паровоз украшен большой пятиконечной звездой и портретом Мао Цзэдуна. Паровоз изображается в огромном цехе завода, наполненном ликующими рабочими.

В течение 1949 г., в связи с военными событиями на территории Центрального и Южного Китая, в тематике искусства появляются сюжеты, рассказывающие о восстановлении и освобождении заводов и шах. Например, гравюры Су Цзяня «Восстановление и строительство новых фушаньских шахт» (1949) и Гу Юаня «Восстановление сталелитейного завода в Аньшане».

Также принципиальный мотив модернизации – либерализация общества и получение гражданских прав. Эта тема развивается в китайском искусстве с учетом культурно-исторических особенностей. Очень большой круг сюжетов плакатов повествует о получении гражданских прав жителями деревни. Причем в некоторых случаях сюжеты, повествующие о разделе имущества, вводятся еще в контекст получения гражданских прав и формирования правовой грамотности китайских крестьян. Такова литография Цзинь Ляня «Крестьяне поучают документы на владение землей» (1948). На лубке изображаются толпы оживленных крестьян, спускающиеся по длинной изогнутой лестнице по склону холма. В руках они держат документы с ярко-красными квадратными печатями. В нижней части композиции, на переднем плане – еще один микросюжет, повествующий о новшествах в области гражданских прав: две молодые женщины рассматривают только что полученные ими акты на владение землей. Визуальный язык этой гравюры уже тяготеет к европейской художественной традиции.

Тема полученного крестьянством избирательного права развивается в цветной ксилографии Гу Цюня «Выборы народных представителей в деревне с помощью бобов». Гравюра изображает голосующих в радостном оживлении крестьян. Неграмотные жители деревни голосуют с помощью бобов, опуская их в фарфоровые сосуды с узким горлышком. Текст на красном полотнище гласит: «Служение народу!». Круг работ, связанных с темой выборов (а, скорее, учитывая массовые тира-

жи, с пропагандой выборов) очень велик. Известный мастер китайской гравюры Гу Юань также посвящает этому гравюру «Выбор народных представителей в деревне» (1948).

В нарративе искусства Китая доминировала программа, ориентированная на развитие модернизационного процесса. В сюжетах мы постоянно видим круг выбранных властью содержательных приоритетов искусства: индустриализацию страны, высмеивание прежнего устройства общества, наделение каждого человека равными правами, борьбу с неграмотностью. Тенденции к модернизации просматриваются и в языке искусства: во многих рисунках и гравюрах присутствуют компоненты реалистического изображения. Но новая власть модернизируемого Китая, стремясь в агитационном искусстве преодолеть старое, использует визуальные коды классического искусства и ряд ценностей традиционной китайской культуры: семью, уважение к старшим, достаток.

ЛИТЕРАТУРА

- Глухарева 1950а – *Глухарева О.* Графика нового Китая // Искусство. 1950. № 1 С 67–74.
- Глухарева 1950б – *Глухарева О.* Искусство великого китайского народа // Искусство 1950 № 6 С 32–48
- Гройс 2007 – *Гройс Б.* Коммунистический постскрипtum М: Ад Маргинем, 2007.
- Лиотар 1979 – *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. с франц Н. А. Шматко 1979 // [URL] <http://lib.web-malina.com/getbook.php?bid=2891&page=20> (дата обращения 19.12.2010).
- Цай Жо-хун и др. 1950 – *Цай Жо-хун, Ван Чао-вэнь, Янь Хань, Чжун Дянь-фэ.* Современное искусство Китая // Искусство. 1950. № 6 С. 26–31.
- Pommeranz-Liedtke 1954 – *Pommeranz-Liedtke G.* Chinesischaffen Gegenwart und Tradition Berlin Henschelverlag, 1954

**ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ РЕАЛИЙ
В ФИЛЬМАХ РЕЖИССЕРОВ ПЯТОГО ПОКОЛЕНИЯ
(на примере ранних кинокартин Чэнь Кайгэ)**

«Пятым поколением» принято обозначать группу режиссеров, окончивших в 1982 г. Пекинский институт кинематографии. Они принимали участие во множестве престижных кинофестивалей, вывели киноискусство КНР на международный уровень и существенно повлияли на развитие кинематографии Китая в дальнейшем. Лидерами пятого поколения по праву признаны Чжан Имоу и Чэнь Кайгэ; кинокартинам последнего и посвящена данная работа.

В 1980-х гг., как известно, минувшего столетия начался новый этап в развитии КНР. Завершилась «культурная революция», многие потрясения остались позади, у людей появилась возможность переосмыслить тяжелые события, на которые был богат XX век.

Во время «культурной революции» кинематограф пришел в упадок, большинство фильмов того времени были сняты в соответствии с идеологическими требованиями. Эти фильмы пропагандировали классовую борьбу, а главные герои «образцовых опер» не обладали практически никакими качествами, кроме чувства гражданского долга. В начале 1980-х годов, спустя несколько лет после окончания «культурной революции», в китайском обществе начинают происходить процессы урбанизации и демократизации, которые можно наблюдать как в литературной жизни («литература шрамов», «литература поиска корней»), так и в кинематографической. После суда над «бандой четырех» становится возможной некоторая критика «культурной революции» и кампаний Мао Цзэдуна 1950–1960-х гг. (таких как «Большой скачок», «Пусть расцветают сто цветов», «Кампания по уничтожению четырех вредителей»), которая, однако, не затрагивает саму личность вождя. Однако такое цензурное послабление дало возможность высказаться большому количеству людей, испытавших на себе все тяготы «культурной революции» и предшествующих ей событий. Поток крестьян хлынул в быстро развивающиеся города, которые бурно росли и

открывались мировой культуре, произошло некоторое размытие ранее принятых норм. На переходном этапе, в 1970–1980-е гг. ослабляется политический контроль, и демократические веяния частично привносятся в сознание населения иные социальные, гуманитарные, эстетические ценности. Одновременно с этим стали воспитываться зрители и читатели, потребности которых уже не могли удовлетворить произведения, всецело соответствующие партийной линии. Изначально в литературном творчестве наблюдалась лишь констатация трагических событий, но, по прошествии некоторого времени, в произведениях появляется более критическое отношение к недавно минувшим историческим событиям. Данные процессы, происходившие в среде творческой интеллигенции, стали свойственны и кинематографистам с появлением пятого поколения кинорежиссеров.

Многие из режиссеров «новой волны» сами пережили ужасы «культурной революции», поэтому то, что они изображали в фильмах, часто носило личный характер. Например, Чэнь Кайгэ был во время своей молодости вовлечен в водоворот «культурной революции», и, по его же признанию, участвовал в публичной акции травли своего отца, известного режиссера Чэнь Хуайкая (陈怀恺). После окончания средней школы его сослали на «перевоспитание» в Юньнань на каучуковые плантации, а затем он пять лет служил в армии. Тяжелые годы, проведенные вдали от дома, не убили в нем тягу к образованию и творчеству, и в 1987 г. Чэнь Кайгэ поступает в Пекинский институт кинематографии. Режиссерским дебютом, принесшим Чэнь Кайгэ известность, была «Желтая земля» (黄土地, 1984), где он выступил также одним из авторов сценария. В дальнейшем, в течение некоторого времени, творчество Чэнь Кайгэ было ориентировано в основном на некоммерческое, авторское кино, полное символики и нюансов, но не отличающееся выразительным сюжетом или динамикой. Следующие его картины – «Король детей» (孩子王, 1987) и «Иди и пой» (边走边唱, 1990) – были не так удачно приняты на фестивалях, а фильм «Большой военный парад» (大阅兵, 1986) – положен на полку и выпущен в прокат после множества поправок [Караваев 2001: 133]. Свой триумфальный фильм «Прощай, моя наложница» (霸王别姬) он снял на тайваньской киностудии, благодаря продюсеру Сюй Фэн. Фильм был задуман в 1991 г. изначально как совместное производство трех ветвей синоязычного кинематографа. В своем новом фильме Чэнь Кайгэ наконец-то нашел необходимый ба-

ланс между динамичным сюжетом и «философской раздумчивостью», дополнил это исторической и политической проблематикой, оперным антуражем и запретной темой гомосексуализма. Но именно эти факторы, принесшие фильму успех, и стали серьезными причинами для запрета проката в КНР. Фильм преодолел эти трудности, но в КНР его успех был не так велик, как он того заслуживал. Еще один фильм, «Баван прощается с наложницей», получил «Золотую пальмовую ветвь» на кинофестивале в Каннах в 1993 г. [Торогцев 1996: 77].

Фильмам Чэнь Кайгэ «Желтая земля» и «Прощай, моя наложница» свойственны все черты, характерные для «нового кино» Китая:

– обращение к истории XX в., попытки переосмыслить ее, возможно, понять, что привело к потрясениям 1960–1970-х гг.;

– обращение к личности человека, к его внутреннему миру, часто вступающему в противоречие с социальными нормами и политической системой;

– нетипичные для китайского кинематографа изобразительно-выразительные средства и новаторство операторской работы, почерпнутые из западного кинематографа, но соединенные с китайской художественно-изобразительной традицией.

Действие фильма «Желтая земля» формально происходит в период окончания Японо-китайской войны, однако на самом деле в противоборство вступают совершенно другие силы. По сюжету картины, молодой солдат 8-й армии Гу Цин направлен в сельскую местность для того, чтобы собирать народные песни. В дальнейшем их хотят преобразовать в коммунистические гимны для поднятия боевого духа людей. Он, увлеченный новыми идеями, селится у нищего старика, которому приходится ради денег отдавать собственную дочь (Цуйцяо) против ее воли за человека намного ее старше. Гу Цин, несмотря на все просьбы девушки, понимает, что помочь ей – сложная задача, и уходит из деревни. Цуйцяо же через некоторое время после свадьбы бежит из дома, переплывая Желтую реку, и судьба ее остается для зрителя неизвестной, однако подразумевается, что девушка гибнет в бурных водах. Сюжет, который можно было бы передать в романтическом ключе, абсолютно лишен мелодраматических моментов. Можно сказать, что самые эмоциональные его повороты (замужество девушки против ее воли и ее «смерть») оставлены за кадром, однако они обозначены звуковыми эффектами: ее тяжелое испуганное дыхание после свадьбы и внезапно оборвавшаяся

песня на реке заставляют зрителя самостоятельно интерпретировать события [Yau 1991: 64].

Можно считать, что главная героиня фильма является жертвой трех сил: патриархально-феодальной, заставляющей ее выйти замуж за старика, которого она едва знает; коммунистической идеологии, которая, кажется, обещает ей освобождение, но не может спасти ее в данный период времени; материнской природы, символом которой является Желтая река. Цуйцяо в детстве лишилась матери и живет в патриархальном обществе с отцом и братом. Желтая река обозначает и силы природы, которые кормят жителей деревни, и мать, поддержки и заботы которой так не хватает Цуйцяо (ведь, по сути, она сама еще ребенок), а также силы, привязывающие героиню к родным местам, связывающие ее с природой. Не случайно река в конце фильма как бы поглощает ее – возможно, топит и возвращает обратно природе [Zhang 2002: 126–127]. С хронологической же точки зрения действие фильма происходит в такой переломный момент истории Китая, когда победа революции уже видится в будущем, но победа эта пока еще никак не сказалась на крайне консервативном крестьянском обществе. Впереди видится перспектива социализма, Гу Цин уже живет в другом мире, он бы хотел помочь Цуйцяо, но не может, потому что изменения пока еще не пришли в их деревню. Таким образом, перед зрителями проходят два пласта истории: традиционный, складывающийся веками, представленный крестьянами, у которых останавливается солдат, их бытом и культурой, и новый, молодой, пришедший, как дуновение свежего ветра, в лице Гу Цина. Не случайно солдат собирает и записывает фольклорные песни: этим еще раз подчеркивается, что патриархальность и традиции постепенно уходят в прошлое, что они уже становятся редкостью для своего собственного народа. Стоит отметить, что фольклорные песни часто являются символом уходящих традиций крестьянства в фильмах режиссеров пятого поколения. Молодая девушка – переходное звено между этими двумя эпохами: она родилась и выросла в деревне, она – та, кто еще поет эти песни, но в то же время хотела бы сбежать от брака, навязанного ей традициями, жить новой жизнью, но не готова к ней [Hok-Sze Leung 2003: 196–197].

Обращает на себя внимание и окончание фильма: необъятная природа первой половины фильма и беззвучный простор сменяются в конце бравурным шествием армии. Группы людей, поднимающих облака

пыли, бьют в барабаны, поют и танцуют. Кроме шествующей армии, показаны также и толпы полуголых крестьян, которые молятся богам, чтобы те послали им дождь, спасли землю от засухи, а их – от голода. Примечательно, что по сравнению с долгими и текучими пейзажами, шествие танцующих и бьющих в барабаны солдат показано резко и пронзительно, ракурсы камеры необычны, скошены. Если считать, что армия символизирует все новое, что приносит цивилизация, изменения, ход истории, то крестьяне скорее означают силы природы, уязвимость человека перед ними, и одновременно зависимость и связь. Марширующие же люди эту связь утратили; создается ощущение, что им не нужна вода, не нужен дождь, возможно, не нужна земля: они живут в другой жизни, другими интересами и даже в другом времени.

Если говорить о фильме «Прощай, моя наложница», то его действие покрывает действительно большой отрезок времени, с 1924 по 1977 гг. В центре сюжета картины – история двух друзей, Чен Ден и Шитоу, актеров пекинской оперы. На протяжении всего фильма действие разворачивается в театре, на фоне Японо-китайской войны, «Большого скачка» и «культурной революции» и заканчивается в Гонконге, где актеры в последний раз играют представление, закончившееся самоубийством главного героя. Именно театральный зал и кулисы в фильме являются тем пространством, в котором прослеживаются социально-политические изменения в стране: традиционно украшенный зал зритель видит только в начале фильма, впоследствии он будет декорирован то японскими, то гоминьдановскими флагами, то флагами КНР, также разительны будут и изменения зрительской аудитории: после молчаливых японцев придет бушующая толпа гоминьдановцев, которая, в свою очередь, сменится стройными коммунистическими рядами. Каждая из этих политических сил отрицательно повлияет на судьбы актеров оперы.

Главный герой картины, Чен Ден, эмоциональный, рефлексивный, не до конца определившийся с половой принадлежностью, целиком вживается в образ, переносит представление в реальную жизнь, не мысля существования вне театра, вне пьесы. Он менее чем кто-либо подходит на роль «идеального главного героя», примера для подражания, обладающего яркими положительными качествами. Политические события рушат его жизнь, демонстрируя зрителю, что искусство и политика несовместимы. Все перемены, реформы, вторгающиеся в жизнь героев, в жизнь театра, приносят героям кинокартины только горе и по-

тери: японские интервенты арестовывают Шитоу и пытаются его расстрелять, солдаты гоминьдановской армии устраивают погром в театре, из-за чего беременная жена Шитоу теряет ребенка. Страшные для Чен Деи события происходят с приходом к власти коммунистов: его судят за сотрудничество с японцами, а подтверждение таких обвинений влекло за собой немедленный расстрел. Самые тяжелые потери актеры переносят во время кампаний Мао Цзэдуна и «культурной революции»: полубезумный учитель, заброшенная школа, запрет выступать, гонения, театр, находящийся в запустении, сожжение великолепных костюмов и других вещей, являющихся «буржуазными пережитками», которые могли бы скомпрометировать героев. Деи не выдерживает этого, он вновь одинок, теперь он не может найти себе места и пытается забыться в опиумном угаре. Шитоу также не находит счастья за пределами театра. Он разрывается между обычной, нормальной жизнью с женой, и миром искусства и Деи – с другой [Kaplan 1997: 273]. Напряжение фильма достигает своего апогея в сцене «травли» актеров, напоминающей безумную вакханалию: измученные герои под страхом жестокой расправы бросают друг другу в лицо самые страшные обвинения, предавая друг друга. Не выдерживая произошедшего, жена Шитоу заканчивает жизнь самоубийством, а некоторое время спустя совершает суицид и главный герой картины, Чен Деи, завершая свою жизнь так же, как и пьесу, которую он играл в театре, ставя своеобразную точку в череде трагических событий.

Несмотря на то, что режиссер фильма, Чэнь Кайгэ, настаивал, что его фильм «не эпос, а личная история нескольких людей» [Braester 2003: 89], фильм, тем не менее, обладает свойствами эпических картин, свойственных для режиссеров пятого поколения («Жить» Чжана Имоу, «Голубой бумажный змей» Тянь Чжуанчжуана и др.), показывая в ретроспективе важнейшие события XX в. в Китае, интерпретируя их как тяжелейшие и трагические для героев, затрагивая темы, которые были под запретом всего за десять лет до этого: поведение человека в моменты политической нестабильности, его конформизм, попытки сохранить свою жизнь и жизнь близких ему людей, уход от реальности, раскрытие внутреннего мира человека, далекого от коммунистического идеала, столь популярного в «революционных операх», иными словами, просто человека, живущего чем-то помимо идеологических и политических вопросов, погруженного в свои проблемы и страсти. Можно сказать, что

именно с фильмов «кинематографа поиска», в том числе и с картин, упоминаемых в данной работе, началось общемировое признание и популяризация китайского кинематографа, которые мы наблюдаем в настоящее время.

ЛИТЕРАТУРА

- Караваяев 2001 – *Караваяев Д.* Чэнь Кайгэ // Режиссерская энциклопедия кино Азии, Африки, Австралии, Латинской Америки / Ред. Т. Н. Ветрова. М., 2001. С. 133.
- Торопцев 1996 – *Торопцев С. А.* Синосинема // Азия и Африка сегодня. М., 1996. № 4. С. 75–80.
- Braester 2003 – *Braester Y.* Farewell My Concubine: National Myth and City Memories // *Chinese Films in Focus: 25 New Takes.* London: Cromwell Press, 2003. P. 89–96.
- Hok-Sze Leung 2003 – *Hok-Sze Leung H.* Yellow Earth: Hesitant Apprenticeship and Bitter Agency // *Chinese Films in Focus: 25 New Takes.* London: Cromwell Press, 2003. P. 191–197.
- Kaplan 1997 – Kaplan E. Ann. Reading Formations and Chen Kaige's Farewell My Concubine // *Transnational Chinese Cinemas: Identity, Nationhood, Gender.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. P. 265–275.
- Yau 1991 – *Yau E. C. M.* Yellow Earth: Western Analysis and a Non-Western Text // *Perspectives on Chinese Cinema.* London: The Trinity Press, 1991. P. 62–68.
- Zhang 2002 – *Zhang Yingjun.* Screening China: Critical Interventions, Cinematic Reconfiguration, and the Transnational Imaginary in Contemporary Chinese Cinema. Ann Arbor: The University of Michigan, 2002.

R. Banka

REPETITION OR PROGRESS? THE QUESTION OF THE ORIGINALITY OF THOUGHT IN «THE LIEZI»

Liezi was a Chinese thinker whose real name was Lie Yukou (列御寇). He lived in the times of Duke Mu (Mu Gong, 穆公) in the State of Zheng (Zhengguo, 鄭國). Liezi probably lived for around 40 years at Bu (圃) and during his lifetime he did not enjoy any fame as a philosopher or in any other discipline.

© R. Banka, 2013

As regards his education, in Daoism he was a follower of Guanyinzi (關尹子), and his other teachers were Huqiu (壺丘) and Bogao (伯高). Because of the fact that he was later deified in religious Daoism (Daojiao, 道教), there are legends according to which after nine years of education he was able to ride wind. Considering the above biographical description, Liezi appears to be a person who combines realistic aspects merged with mythical and supernatural ones, which blurs the perception of him as a historical person.

What is certainly known is that Liezi had lived before the Zhuangzi (莊子) was written down as he is mentioned in the book, in the chapter entitled Lie Yukou (列御寇). It is also known that in the first year of Tianbao of Tang (742 C. E.), Liezi was recognised as an Immortal of Profound Void (*chongxu zhenren*, 沖虛真人) in religious Daoism and considered as one of Daoist ancestors.

As regards the work, the «Liezi» is considered to be one of the three main «true scriptures» (*zhenjing*, 真經), and later, under the rules of Huizong (徽宗), it was incorporated into the «Daozang» (道藏).

The question of the authorship appears to be somehow complicated. According to the Han Shu: Yi Wen Zhi (漢書藝文志), the text originally consisted of twenty, and it was later abbreviated into eight chapters by Liu Xiang (劉向) and his son, Liu Xin (劉歆). However, the eight-chapter work that we can read nowadays differs from the previous one. There are also hypotheses about forgery of the work between 2nd year of Taikang and 3rd of Jianxing (281–315 C. E.) by Zhang Zhan (張湛), the author of Liezi Zhu (列子注) in eight chapters, composed of Daoist teaching and his own commentaries. What we can be certain about is the fact that the work comes from the Wei and Jin Period (Wei Jin Shi, 魏晉時), and it is definitely forged¹.

From the perspective of text research, the «Liezi» is a compilation made of the «Zhuangzi», the «Laozi», the «Mozi», the «Guanzi», the «Yanzi Chunqiu», the «Shanghaijing», the «Shuzi», the «Hanfeizi», the «Lu Shi Chunqiu», the «Han Shi Wai Zhuan», the «Huainanzi Shuoyuan», the «Xin Xu», the «Xin Lu», as well as some Buddhist books (e. g. the «Yanshi» can be regarded as an almost exact copy of the «Jataka-nidana»).

As regards the philosophical views in the Liezi, they are predominantly based on the «Laozi» (老子) and the «Zhuangzi». The views are mainly ex-

¹ For quoted historical data, cf. introduction to the «Liezi» by Mao Shuangmin (毛雙民): [Mao Shuangmin 2005: 17–19].

posed in chapters one, four, five, and six, which are respectively devoted to the universe, rules of nature, mutual dependencies, and completion of the originated things.

Considering the controversies over the authorship and the process of compilation of the «Liezi» in time, there arises a question whether such a work is merely a repetition of philosophical views from the «Laozi» and the «Zhuangzi». Admittedly, there is a kind of biased approach to works of this sort, and it is probably one of the reasons for which the «Liezi» is least popular out of the three «true scriptures». To testify to considerably rare interest in the «Liezi» in the West, the work has been translated into the English language only twice¹. However, we should not dismiss the thought that although being largely a compilation, the «Liezi» can present a different perspective than the works it was based upon.

In my paper, I am going to examine most crucial aspects of this issue as well as make an attempt to answer the question of originality of the «Liezi», basing on the above mentioned four chapters that discuss the philosophical matter.

The philosophical views are expressed in the four chapters, which do not construct a comprehensive theory. Despite this fact, we can discuss as well as refer relevant fragments to the ideas from the two remaining «true scriptures» in order to state whether and to what extent the «Liezi» offers something new in terms of philosophical interpretation.

The first chapter introduces the distinction between what is originated (*yousheng*, 有生) and non-originated (*busheng*, 不生), as well as what is changeable (*yohua*, 有化) and remains unchanged (*buhua*, 不化). What is non-originated is unchanging and it can both originate and change anything else. The originated and changeable necessarily follows this course [Liezi 2005: 2]. What follows is the model of incessant origination and change, which is eternal. The model is exemplified with the yin and yang. The non-originated is by necessity ontically independent and the unchanged repeats itself in an endless manner. At this point, we encounter the notion of void (*xuanpin*, 玄牝), which is constituted of eternal emptiness and silence [Ibid.: 2], the composites that escape being precisely determined, and what follows, being conceived of. It is also paraphrased as the root of the universe (*tiandi zhi gen*, 天地之根), from which everything comes in a continuous and incessant way [Ibid.].

¹ In 1912 by L. Giles and in 1960 by A. C. Graham.

The above passage concerning the notion of void is an exact quote from the sixth chapter of the «Laozi»¹. Whereas in the Laozi it constitutes a separate chapter, in the «Liezi» it is situated within the context of introducing the non-originated and unchangeable. In this way, void appears to be a sort of surplus in comparison with the original source of quotation, and it consists in a more definite determination of the non-originated.

This is to show that the universe is, so to say, split into two realms. The notion of void indicates the fact that the source of origination and changes is somewhat undetermined by nature and inaccessible in terms of cognition.

Void makes everything originate and change according to its own forms (*xing*, 形) and colours (*se*, 色), as well as wisdom (*zhi*, 智) and power (*li*, 力) [Liezi 2005: 2]. This testifies to the fact that the origination of things and the way in which they change is not independent and results from the determination of what is non-originated. The way in which everything takes place is characterised as natural in the sense of *ziran* (自然) [Ibid.], i. e. in accordance with the spontaneous happening of things [Zhang 2002: 162], which entails the interpretation of the process taking place, so to say, automatically.

The text also addresses the question of the very beginning. It poses a question from where the universe has come since forms were originated by what is formless. The very beginning is referred to as the great change (*taiyi*, 太易), the great conception (*taichu*, 太初), the great beginning (*taishi*, 太始), and the great simplicity (*taisu*, 太素), each of which is responsible for different stages of origination of the universe. The great change is a state in which *qi* (氣) was unformed (*weijianqi*, 未見氣). It was given forms (*xing*, 形) in the state of the great conception, whereas the possession of forms took place in the state of the great beginning. As regards the qualities (*zhi*, 質), they finally took shape in the state of great simplicity [Liezi 2005: 4]. *Qi* is referred to as chaos (*hunlun*, 渾淪) [Ibid.] as its forms and qualities constituted a disordered whole which was not graspable, and therefore not identifiable in terms of perception or discourse. For the reason of being imperceptible,

¹ Cf. «谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。
(*gushen bu si, shi wei xuanpin, xuanpin zhi men, soi wei tiandi gen. Mianmian ruo cun, yong zhi bu qin*). The spirit of the valley never dies. It is called the subtle and profound female. The gate of the subtle and profound female Is the root of Heaven and Earth. It is continuous, and seems to be always existing. Use it and you will never wear it out» [Laozi 2006: 36, Source Book 1969: 142].

it was named the changeable (*yi*, 易) as the changeable leaves no trace¹. The changeable became one (*yi*, 一), which became seven (*qi*, 七), which in turn became «nine» (*jiu*, 九), homophonic with «the upper limit» (*jiu*, 究) of the transformation. Being the upper limit, nine returned to the very beginning of form changes (*xingbian*, 形變) [Ibid.]. What we can infer from this description is the repetitive transformation in which the formless is transformed into what possesses forms, which after reaching some limit return to the state of lack of forms. At the same time, what should not remain omitted is the fact that the state of lack of forms should be understood epistemologically rather than viewed from the ontological perspective. As it has been stated before, the chaotic state already contains both forms and qualities, however, they are not to be reached in this very condition. This testifies to the fact that the difference between the two realms lies not in ontological duality but rather the inadequacy of one universal cognitive perspective which could embrace the whole.

At this point, we can pose a question how to conciliate the understanding of dao as both void and chaos. At first glance, they appear to be in contradictory relationship as void does not contain anything whereas chaos can be paraphrased as a state in which there is some content in the state of disorder. Admittedly, it can be explained by the compilatory character of the text, where consistence is not necessarily achieved in a perfect way. However, if we disregard the «genealogical» aspect, we can approach the question in the way that if we follow the assumption according to which what is impossible to access because of not having forms thanks to which it can be described, it can be labelled as indefinite, or, to be more exact, indefinable. In this sense, whether we interpret dao as the state of chaos or emptiness, we finally obtain the same conclusion as both chaos and emptiness cannot be characterised in any way.

As regards the originated, it can be characterised as limited in the sense of being finite in their forms. It is stated that the universe is not omnipotent (*tiandi wu quangong*, 天地無全功), the sage is not universally skilful (*shengren wu quanneng*, 聖人無全能), and the originated things are not of universal use (*wanwu wu quanyong*, 萬物無全用) [Ibid.]. Everything, so to say, has its own strong and weak points, which is conditioned, or, to be more precise, delimited by its own «potential» following from the nature of a particular

¹ Cf. «易無形埒 (*yi wu xing lie*), The changeable has not form» [Liezi 2005: 4]

thing, i. e. «what is so of itself» [Zhang 2002: 162–163]¹. What has been originated has its own determined form, which by nature is not universal in the sense of distinguishing things from one another. Forms are tuned into reality by what is without form and they do not bear any trace of it. The same can be attributed to what is originated. Such a state of affairs is possible thanks to the law of inaction (*wuwei*, 無為) [Liezi 2005: 6]. At this point, we can see the opposition between the dependent and limited realm of *wanwu* (萬物) on one side, and on the other side the formless inactive independent realm, the inaction of which originates everything else.

The action of the originated cannot produce anything originated, and therefore any body cannot produce another body but its shadow (*xingdong busheng xing er sheng ying*, 形動不生形而生影). The non-being produces being but it cannot produce non-being (*wudong busheng wu er sheng you*, 無動不生無而生有). Bodies by necessity have end. As regards *dao*, its limit is where there is no beginning, whereas it achieves completion in the realm of non-being (*dao zhong hu wushi, fei ben wuxing zhe ye*, 道終於無始, 非本無形者也) [Ibid.: 8]. From this fragment we can infer that everything which is originated necessarily comes from *dao*. *Dao* is again described as limitless and undetermined area from which everything comes and in which reaches the ultimate completion. We can additionally draw a conclusion that *dao* is limitless also in terms of time. Being incapable of producing nothing which belongs to non-being, and considering the fact that it is the sole source of everything, we can conclude that applying the notion of self-producing to *dao* would in no way be justified. *Dao* is for all the time and it is independent from anything else (*wu suo you er chang sheng zhe, dao ye*, 無所由而常生者, 道也) [Ibid.: 94], which confirms its ontic and time-independent status.

What ends, returns to the state of non-life and the formless. However, the state of non-life and being formless is not by nature (*feiben*, 非本) without life and without form [Ibid.: 8]. This testifies to our previous remark that the state without forms does not have to be interpreted literally as such but it simply can be chaotic and indeterminable.

¹ Cf. also Wang Bi's commentary on the last sentence of chapter 25 of the «Laozi»: «人法地，地法天，天法道，道法自然。(Ren fa di, di fa tian, tian fa dao, dao fa ziran), Man models himself after Earth. Earth models itself after Heaven. Heaven models itself after Tao. And Tao models itself after Nature» [Laozi 2006: 64–66, Source Book 1969: 153].

We also encounter an important remark on change. There is a continuous process which consists in minute changes, which are imperceptible for us. Therefore, what we can notice is just the result of the perpetual change, but not the change itself. To illustrate it, the «Liezi» provides several examples, among others we can read about the process of change of human body from birth to death [Ibid.: 16]. The change incessantly takes place during all their life, but we cannot experience it directly, being merely given some apparent «stages» of it. This leads to the conclusion that converges with the message implicit in the text that despite the data which we can acquire by means of our perception acts, there are no immediate changes from one state to another. In reality, there is no transition between subsequent states as there is continuous flow which denies the occurrence of separate and «static» stages of transition and, what follows, transition itself.

It is also worth devoting some attention to a remark on the returning movement, which takes place at a particularly determined stage. It is written that someone who loses, e. g. the sense of sight can see the finest hair¹. Not only does the remark concern perception, but also thinking. As it is written in the text, who is going to lose their mind can clearly distinguish between right and wrong² [Ibid.: 94]. Reaching the opposite comes after the extreme has been reached³. This passage confirms the misleading role of perception, which constitutes an obstacle on the way to grasping the ultimate reality. Subtleties come beyond sense experience and what can be referred to as «the activity of mind».

It is also interesting to devote attention to how dao is described by means of comparisons. Its movement is natural as water flow and its stillness is like a mirror, whereas the reaction to external world is like echo. For this reason, dao yields to everything with swiftness. It can be disturbed by things but dao cannot cause disturbance to anything else. When it works, it is everywhere, whereas it is nowhere when otherwise [Ibid.: 102]. What we can infer from this fragment is that dao evades from the sense cognition. It is impossible to

¹ Cf.: «眼將眇者，先睹秋毫 (yan jiang miao zhe, xian du qiu hao). He who is going to lose sight can see the finest hair» [Liezi 2005: 94, 95].

² Cf.: «心將迷者，先識是非 (xin jiang mi zhe, xian shi shi fei). He who is going to lose his mind makes a clear distinction between right and wrong» [Ibid.]

³ Cf.: «物不至者則不反 (wu bu zhi zhe ze bu fan). Nothing is going to the opposite until it comes to its extremity» [Ibid.]

be captured because of its swiftness, which does not leave any trace in the universe despite its presence there. Another important remark that should be made that *dao* by no means can be interpreted as matter, which would contradict its unlimited penetration into / presence in the originated realm. It should be rather interpreted in the same way as *qi* is understood in the «*Zhouyi*»¹.

There is no sense asking a question concerning where something begins or ends, both in time and space. A beginning can be an end and contrariwise, depending on assumed perspective. There is also a remark that where there is nonbeing, there is no limit and where there is being, there is no end. It is explained that a step beyond non-limit there is not even non-limit itself. The same can be applied to non-end. Larger things contain smaller ones, which results in inclusion which never reaches any limit² [Ibid.: 106–108].

Summing up, we have to admit that in terms of philosophical content of the *Liezi*, the text indubitably almost entirely overlaps with the remaining two «true scriptures». However, there are some aspects the significance of which could be labelled considerable.

Although the «*Liezi*» can fall under the category of compilation and as such a work it is somewhat doomed to be repetition of already existing ideas, we cannot dismiss the fact that the «borrowed ideas» appear in a different context. In this way, the message, although being generally the same, undergoes some slight modifications. An interesting example of this is the indirect referring to *dao* as chaos and void, which creates an interesting interpretation of it as well as constitutes a good example of the pragmatic usage of the language, which is not aimed at producing consistent definitions³.

Another interesting thing is resorting to some lexical terms which are not present or do not occur frequently in the other two works. For instance, while presenting the «stages» of origination, the text uses the great change, the great conception, the great beginning, and the great simplicity. Apart from the great conception, which occurs only once in the «*Zhuangzi*», there are not

¹ In the «*Zhouyi*», the universe is interpreted as *qi* in opposition to matter and atoms. Matter is static and does not observe the movement of *qi*, which is the constant change [Liu 2006: 30].

² Cf. «...故大小相含，無究機也 (... *gu da xiao xianghan, wu jiuji ye*), That which includes big also includes that which is small and the inclusion is endless» [Liezi 2005: 106, 107].

³ Cf. [Graham 1995; Hansen 1989].

other instances elsewhere than in the «Liezi», which testifies to its introducing different sides based on the same Daoist intuitions.

What is also interesting is very small number of instances of usage of the lexical item inaction (*wuwei*). In the «Liezi» it occurs only five times, whereas in the «Laozi» and the «Zhuangzi» the number of occurrences is respectively thirteen and 70. This may suggest that the «Liezi» resorts to a different strategy of presentation of the presence of dao in *wanwu*, which also confirms the fact that language employment in Daoist philosophy is not based on concepts and their consistent employment in texts. This fact can also be confirmed by another lexical statistics, according to which the «Liezi» has the least number of occurrences of *de*, which is 22, which places it in this respect in considerable disproportion with the «Laozi» (43 occurrences) and the «Zhuangzi», which has 206 instances of usage.

Being aware of the fact that compilations are by necessity repetitions, at the same time it is difficult to deny that texts of this sort are also somewhat innovative. As regards the philosophical side, the «Liezi», despite not introducing new questions vital for the Daoist school, provides some new explications and employs new or different lexical solutions. This fact makes the work contribute to better understanding of philosophical Daoism, which enables me to finish the paper with a relatively positive conclusion.

BIBLIOGRAPHY

- Graham 1995 – *Graham A. C.* Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China. La Salle: Open Court Press, 1995.
- Hansen 1989 – *Hansen C.* Language in the Heart-Mind // Understanding the Chinese Mind: the Philosophical Roots / Ed. by R. E. Allinson. New York: Oxford University Press, 1989. P. 75–124.
- Liezi 2005 – *Liezi* / Tr. by Liang Xiaopeng. Beijing: Zhonghua Shuju, 2005.
- Ma Shuangmin 2005 – *Ma Shuangmin.* Qian Yan // *Liezi*. Beijing: Zhonghua Shuju, 2005. P. 17–19.
- Source Book 1969 – *A Source Book in Chinese Philosophy* / Tr. and compil. by Wing-Tsit Chan. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Zhang 2002 – *Zhang Dainian.* Key Concepts in Chinese Philosophy. Beijing: Foreign Languages Press, 2002.

«NANDE HUTU» (难得糊涂)
OR «THE ART OF BEING MUDDLED»:
FROM ANCIENT PHILOSOPHICAL WISDOM TO PRAGMATIC
«PHILOSOPHY OF LIFE» IN CONTEMPORARY CHINA

Introduction

The calligraphy *Nande hutu* 难得糊涂¹ is without doubt one of the most well-known works of art of Qing-calligrapher and official Zheng Banqiao (1693–1765). The calligraphy can be translated as «It is hard to be muddled», but behind this paradox a high wisdom of life rooted in traditional philosophy is hidden. This high wisdom finds its source in the Daoist ideal of the sage as a fool. However, after more than 250 years, this ancient spiritual ideal seems to have given way to a pragmatic, rather instrumental interpretation of the saying. This paper attempts to show how in contemporary Chinese society the high wisdom of the saying has become a popular strategy for dealing with stress and disappointment. In this attempt, some in the academic and popular discourses on the calligraphy frequently used expressions exemplary for respectively the ancient-philosophical and the popular contemporary meaning of the saying will be discussed².

The paradox of «difficult to obtain muddledness»

When Zheng Banqiao wrote the saying in 1751, he also added a post-script to it, which goes as follows: «Being smart is not easy. But it is also

¹ Chinese characters will only be added at their first occurrence in the text.

²This paper presents a part of my PhD research which deals with the saying «Nande hutu» in all its different dimensions: traditional philosophical, cultural, social, psychological and moral dimensions based on extensive academic and popular discourse analysis. The term discourse here should be understood in «its most open sense <...> to cover all forms of spoken interaction, formal and informal, and written texts of all kinds» [Potter, Wetherell 1987: 7]. The academic discourse includes personal interviews with academics, scientific books and articles on related topics, the popular discourse includes opinions derived from different sources such as personal interviews, blog-discussions, magazine articles, a small survey and popular books on the wisdom of life as expressed in the saying.

difficult to be muddled. If you start out being smart, it is even harder to be muddled. Let go! Step back for once! Present peace of mind consists of not planning for future rewards»¹. At first sight, the saying merely seems to give advice on how to obtain peace of mind, namely by taking some distance and letting things go instead of pursuing future fame and gain. Letting go should not be interpreted as a way of «giving up» or «abandoning», but as a way to take a detached though not completely disengaging approach to life, especially in situations that are bound to bring one down otherwise such as conflicts, moral dilemmas, and feelings of powerlessness. Through applying the wisdom of «Nande hutu», one can obtain (at least temporary) peace of mind. Nevertheless, a crucial requirement has to be fulfilled: one has to give up on expectations and plans for future rewards. If one takes some distance in a matter but at the same time does not allow things to follow their natural course without expecting anything out of it, the peace of mind meant here can never be reached.

At second sight however, the saying most remarkably also puts the generally accepted perception of smartness and muddledness upside down. As Pohl observes, because the mass is considered to belong to the naïve and stupid people, it is generally considered hard to obtain wisdom and intelligence. Nonetheless, according to the paradox in the saying, not intelligence but foolishness is difficult to obtain [Pohl 2007: 274]. So the question can be raised what kind of ‘difficult to obtain foolishness’ is meant here. An answer to this question can be found in the dialectical perception of smartness and muddledness as formulated in some of the sayings in the academic discourse.

The dialectics of smartness and muddledness: the sage as a fool

Probably the most frequently used maxim to explain the meaning of «Nande hutu» is also expressed in a paradox²: *da zhi ruo yu* (大智若愚), «The highest wisdom looks like foolishness»³. The Daoist ideal of wisdom as

¹ «Congming nan, hutu nan, you congming er zhuanru hutu geng nan. Fang yi zhao. Tui yi bu. Dang xia xin an, fei tu hou lai fu bao ye» («聰明難，糊塗難，由聰明而轉入糊塗更難。放一着，退一步，當下心安，非圖後來福報也»).

² The paradox is an often used figure of speech in ancient Daoist writing, which gives the calligraphy a particular Daoist flavor.

³ Although this saying is attributed to Song-poet Su Dongpo (1073–1101), he probably based himself on another paradox found in the «Daodejing» (XLV. 45), where it is written: «The most straight seems to be crooked, the greatest skill seems to be

non-wisdom and the sage as a fool is particularly present in the «Zhuangzi». In different passages (e. g. Inner Chapters II and III), Zhuangzi refers to the uselessness of knowledge to become a wise person. Only he who lives in accordance with the *dao* (道), which by nature is constantly changing, and not in accordance with – in Zhuangzi's view merely conventional and certainly not absolute – truths and knowledge is a true sage. Therefore, the wisdom of the sage is closer related to being muddled than to an accumulation of in any case relative knowledge.

However, this muddledness is not the kind of foolishness one generally would expect it to be. Neither is it just a substitute for plain smartness. Rather, this muddledness is a smartness that surpasses a so-called first level of smartness (in which one has accumulated knowledge and experience). Muddledness refers to a state of illumination (*ming*, 明), a full awareness of one's true, «empty» (of knowledge) nature and the constantly changing nature of the universe that transcends worldly sorrows without being completely disconnected from it. A metaphor for this state of mind can be found in Zhuangzi's use of *xiaoyao you* (逍遥游), «wandering in untroubled ease»¹. This realm of muddledness as a state of illumination obviously is very difficult to obtain (*nande* 难得).

Another proverb related to «Nande hutu» that adequately expresses the dialectics between muddledness and smartness is the proverb «Congming yi shi, hutu yi shi» (聪明一世, 糊涂一时), literally translated as «smart for a whole life, muddled for a moment». Its meaning can also be translated with the English proverb «Every man has a fool in his sleeve» [Wu, Cheng 2006: 645]. In this saying, the idea is expressed that even a real smart person can sometimes – although unintentionally – do things in a stupid way. That even the smartest person sometimes is a little muddled in itself poses no problem, because this kind of person will never be muddled in real important matters. To clarify this idea, Ouyang Xiulin compares real smartness with wealth: it can make people happy or unhappy depending on how it is used [Ouyang 2006: 23–24]. Real smart people know how to use their knowledge in the right way and when and when not to expose their smartness. Because they are aware of the imperfection of even the wisest person, they are always modest about their skills and knowledge, and do not publicly display them when it is

clumsy» («Da zhi ruo qu, da qiao ruo zhuo», 大直若屈, 大巧若拙) [Wu 2004: 313].

¹ «Xiaoyao you» (逍遥游) «wandering in untroubled ease», is the name of the first section of the Inner Chapters of the «Zhuangzi».

not necessary. In this way, people will not get jealous, and will not cause any harm to others, neither to themselves.

The possibility of becoming a victim of one's own smartness, brings us to the last proverb that also nicely illustrates the dialectics between smartness and muddledness: «congming fan bei congming wu» (聰明反被聰明誤) [Lei 2008; Ouyang 2006]. This saying could be translated as «smartness may overreach itself», and favors the idea of not being too smart, or at least not blindly and at all times. That is to say, a clever person may become the victim of his own ingenuity. Xun Feng explains its meaning by saying that if one is blindly (foolishly) smart, then one «seeds distels and attracts grudge» [Xun 1995: 34]. In other words, not smartly using one's cleverness can be fatal. Very often, keeping a low-profile and adopting a modest attitude – exactly what the sage as a fool does, be it in an extreme way – will optimally contribute to inner peace of mind.

To summarize, what it in these three sayings comes down to is that there can be no real high-level state of muddledness without starting out wise, and no beneficial wisdom without some muddledness. In other words, a wise person might look real plain and even like a fool and does not abuse his smartness, and the real muddlehead is muddled in a smart way. To illustrate this idea, Lei Legeng advances a striking variation on the above-mentioned saying «high wisdom looks like foolishness» just by replacing a few words, to become «major smartness looks like muddledness» («da congming ruo hutu», 大聰明若糊塗) [Lei 2008: 4].

*Popular interpretations:
«Nande hutu» as a pragmatic coping strategy¹*

On the one hand, the expressions and philosophical ideals discussed above are also present and similarly interpreted in the popular discourse on the saying. However, this regards the minority of the sources, such as those comments written by – in as far as this can be deduced from a writing style – highly educated people.

On the other hand, not surprisingly, sometimes the same, philosophical ideas are used and explained in a more accessible, and sometimes also more superficial way. Such is the case for instance for the Daoist spiritual ideal of

¹ Coping here is used in the sense of efforts to solve personal and interpersonal problems, and different ways of dealing with all kinds of stress and conflicts.

«wandering in untroubled ease». Some popular linguistic variations on this theme include the expression «taking things philosophically» (*xiangdekai*, 想得开) and «being natural and unrestrained» (*xiaosa*, 潇洒), both very common in everyday language. Other popular sources which comment on the saying describe «Nande hutu» as a wisdom that urges one not to take things too seriously (*jiaozhen*, 较真) at all times, and not to plan too much and bother about things too much (*jiyiao*, 计较), referring to the postscript «not anticipating future rewards» (e. g.: [Li 2007: 26; Xue 1994: 38]). Instead, one should take it easy, and «muddle through» («*hونغuòqu*», 混过去). These sources use a more popular language to express the same philosophical ideas, but at the same time this popular language somehow deprives the ideas from their deep philosophical meaning. Nevertheless, the aim is still a carefree and harmonious state of mind.

However, in many other sources, the high wisdom of being muddled is not only interpreted superficially, but also very instrumentally, namely as a strategy to obtain mental (e. g. having a sound marriage and satisfying interpersonal relations), material (e. g. being successful in business, in policy making etc.), or physical (e. g. good health) welfare. Especially the popular books about «The art of being muddled» («*Hutuxue*», 糊涂学) – mostly catalogued under *tongsu duwu* (通俗读物), «popular reading» – usually promote being hutu as a useful strategy. A fine example of this can be found in the book by Yang Tao on «The art of being muddled in one's interpersonal relations and actions». This book is divided in different chapters all addressing a way of practical hutu-art (*hutu yishu*, 糊涂艺术), such as «the stratagem of being muddled as in the saying “high wisdom looks like foolishness”» (chapter 2), and «the principle of being muddled for being at peace with the world and oneself» (chapter 6, referring to the Daoist ideal of «wandering in untroubled ease») [Yang 2007: 33–56; 161–188]. Other books on the art of being muddled pragmatically divide their chapters into a realm of application in daily life. For instance in Jian Kun's book the wisdom of being hutu is applied to different domains of daily life: finance, economy, emotional intelligence, morality, marriage etc. [Jian 2004]. These kinds of popular books seem to represent hutu not only as a useful coping strategy in times of conflicts and pressure, but also as a concrete guide to overall wellbeing and success.

Taking an easy-going approach to life, and using the wisdom of «Nande hutu» as a strategy for more material and mental wellbeing is of course valuable advice, but how to concretely realize this strategy? With regard to apply-

ing the wisdom of being muddled, many sources mention the saying «opening one eye, and closing the other» («zheng yi zhi yan, bi yi zhi yan», 睁一只眼闭一只眼), in other words, «to wink at something», pretending not to hear, see or know [Lin 2007: 22; Xue 1994: 38]. This kind of pretended muddledness (*chuang hutu*, 装糊涂) is used deliberately to obtain harmony in whatever situation for whatever purpose. Some of my female interviewees gave the example of the wife that knows her husband is cheating on her but for the sake of family harmony does not say anything about it. Many other sources testify to the importance of this kind of intentionally pretending to be muddled – instead of reaching a higher realm of being muddled – in the popular interpretations.

The ultimate aim of all these advices always concerns inner peace of mind when dealing with feelings of disappointment, worries and anger, and by avoiding useless conflicts and stress. Especially the elderly derive great benefit from the philosophy of «Nande hutu». They generally consider it to be a way to stay mentally balanced and thus keep good overall health (*yangshengfa*, 养生法) [Li 2007; Xue 1994]. However, what is most striking in these explanations is the presentation of «the art of being muddled» as a coping strategy by conflict avoidance rather than by reaching a high spiritual state of mind. That is to say, taking a step back and letting go seems to be negatively interpreted as a passive way of retreating that can be applied by whomever wants to have more peace of mind, no matter how smart or stupid he is. In this regard, the majority of the popular interpretations of «Nande hutu» suggest a very useful but passive philosophy of life: by closing one eye and pretending to be muddled, one can keep away pressure and stress.

Conclusion

The expressions explaining «Nande hutu» in the academic discourse discussed above are all in one or another way rooted in ancient Chinese philosophy, and more concretely in the Daoist ideal of the sage as a fool. The kind of wise muddledness as a state of spiritual illumination indeed is, as Zheng Banqiao rightly remarked, exceptionally difficult to obtain.

However, this deep philosophical connotation has lost a lot of its depth in the contemporary popular interpretations of the saying. Although the popular discourse also contains expressions and interpretations occurring in the academic discourse, many of these re-interpretations propose a pragmatic and passive attitude to life that can be adopted at one's own convenience.

A thorough explanation for this «transformation» of wisdom would lead us too far in this presentation, but could be found in many factors such as the commercialization of the saying which brings about a rather superficial understanding, including a general ignorance about the explanatory postscript to the calligraphy. In general, it is not uncommon that popular proverbs rooted in high-level thinking simply rephrase and paraphrase the abstraction expressed in the original source [Wu 2004: 323]. In this way, they come to reflect so-called collective wisdom in a popular way, and losing their deep philosophical meaning in the course of popularization is almost unavoidable.

Summarizing, it seems as if the philosophy of life as expressed in the popular interpretations to a large extent have forgotten about the two most crucial characters of the saying, namely *Nande* (difficult). As we may believe many of the popular books and discussions on the use of the saying, practicing «The art of being muddled» should not be too difficult.

BIBLIOGRAPHY

- Jian 2004 – *Jian Kun* 建坤. *Xinbian Hutuxue Zhihui Chushi Liushisi ke*. 新编糊涂学：智慧处世六十四课 (Newly edited «The art of being muddled» 64 lessons on the wisdom of conducting oneself in society) Kunming: Yunnan Renmin Chubanshe, 2004.
- Lei 2008 – *Lei Legeng* 雷乐耕. *Guanyu Zheng Banqiao suowei «Nande Hutu» lun de bianzheng jiedu* 关于郑板桥所谓“难得糊涂”论的辩证解读 (Dialectical Reading About the So-called «Woolly-headed» by Zheng Banqiao) // *Shaoyang Xueyuan Xuebao* (Shehui kexue ban) 邵阳学院学报 (社会科学版) 2008 Vol. 7 No. 5 P. 3–6.
- Li 2007 – *Li Dong* 李东. *Nande hutu* 难得糊涂 // *Shanxi Laonian* 山西老年 2007 No. 3 P. 51.
- Lin 2007 – *Lin Xi* 林溪. *Xingfu «ben» nuren: zhuang sha shi men yishu* 幸福‘笨’女人：装傻是一门艺术 (Happy «stupid» girl pretending to be stupid is an art) // *Chuanqi wenxue xuankan* (qinghua) 传奇文学选刊 (情话). 2007 No. 7 P. 22–24.
- Ouyang 2006 – *Ouyang Xiulin* 欧阳秀林. *Hutuxue* 糊涂学 (The art of being muddled) Beijing: Dizhen Chubanshe, 2006.
- Pohl 2007 – *Pohl K.-H.* «Nande hutu» – «Schwer ist es, einfalt zu erlangen» // *Zurück zur Freude Studien zur chinesischen Literatur und Lebenswelt und ihrer Rezeption in Ost und West* / Ed. by M. Hermann, C. Schwermann St. Augustin: Steyler, 2007. P. 271–277.
- Potter, Wetherell 1987 – *Potter J., Wetherell M.* *Discourse and Social Psychology Beyond Attitudes and Behaviour*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications, 1987.

- Wu 2004 – *Wu H. X.* Daoist Wisdom and Popular Wisdom: a Sociolinguistic Analysis of the Philosophical Maxims in the *Daodejing* and their Proverbial Equivalents // *Wisdom in China and the West*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2004. Vol. 22. P. 305–330.
- Wu, Cheng 2006 – *Wu Jingrong* 吴景荣, *Cheng Zhengqiu* 程镇球. *Xin shidai Hanying da cidian* 新时代汉英大词典 (New Age Chinese-English Dictionary). Beijing: Shangwu Yinshuguan, 2006.
- Xue 1994 – *Xue Shisheng* 薛仕胜. *Nande hutu yu xinli jiankang* 难得糊涂与心理健康 («It's difficult to be muddled» and mental health) // *Dongfang yangsheng* 东方养生. 1994. No. 6. P. 38.
- Xun 1995 – *Xun Feng* 薰风. «Nande hutu» you san tu «难得糊涂» 有三途 («It's difficult to be muddled» has three methods) // *Huaxi* 花溪. 1995. No. 3. P. 34–35.
- Yang 2007 – *Yang Tao* 杨涛. *Zuoren zuoshi de hutu yishu* 做人做事的糊涂艺术 (The art of being muddled in one's interpersonal relations and actions). Beijing: Huayi Chubanshe, 2007.

Sh. Müller

FROM DAI TO NORTHERN WEI: THE TRANSFORMATION OF THE TUOBA XIANBEI SOCIETY

The Northern Wei Dynasty, established by the Tuoba Xianbei from the Inner Mongolia¹, was the first long lasting foreign sovereignty on Chinese soil. The people were once steppe inhabitants; after entering North China, they had changed their social organization, believing and ways of living. All these mark dramatic transformations in cultural and spiritual elements.

This paper examines the stages of transformation of the Tuoba Xianbei from the viewpoint of archaeology, which offers insights into material lives and rituals not noticed by written sources. For the purpose of the present study, especially the period from 386 (the founding) to 534 (the collapse) will

¹ Su Bai [1977a] has suggested that the Tuoba, being a subgroup of the larger Xianbei confederation left their earliest archaeological traces in the vicinity of Lake Hulunbur (呼倫貝爾湖), and moved along the Greater Xingan (大興安嶺) down to the Liaoxi (遼西) plain, where they grew to a military power. This model has been serving as guidance ever since for the most Chinese scholars for the cultural development of the Tuoba Xianbei. For a general review see [Bunker 1997: 92–95].

be taken. The drastic changes in different stages shall be illustrated and the mechanisms behind be analyzed.

Pingcheng Period: the formation of Dai identity

The state of Dai (代) of the Tuoba was called in 386 into life. In 398 Pingcheng (平城, present-day Datong, 大同) was chosen as capital, and the state was re-named Wei 魏. In 439 the whole northern China was united. The Tuoba state grew to an equal match with the Chinese Dynasties in the south. The Datong basin was the major area for inhabitation for the Pingcheng period (398–493). Several waves of mass compulsory relocations of people from conquered areas such as Liangzhou (凉州) and Qi (齐, modern Hebei and Shandong) were also conducted in order to fill the capital. Pingcheng were conceivably «multi-national».

By the middle of 470's, despite several great famines and natural catastrophes, the state was so strong and effective that the emperor was able to extract the labors and resources to construct the Yungang cave temples [Dien 1991: 44]. Pingcheng, partly because of its geographical advantage and its openness towards foreign culture, and most of all because it was the center of luxury goods, turned to be the end station for east-west trade. Envoys and merchants from Khotan, Kashmir, India, Sogdiana, and Persia all came here [Bielenstein 1997: 79–124].

Presently, only very few burials found in the present-day Datong can be attributed with some certainty to the first half of the Pingcheng time, and are of little value¹.

Numbers of burials surged in Datong from the second half of the Pingcheng period, indicating a stabilization of life and a growth of wealth, as stated in the history. Burial grounds and single burials found show a clear distinction between the shaft burials of tribal and foreign members and the so-called «Chinese-styled» burials with a single square chamber and a long sloping ramp.

It is not certain if the tribal burials pre-dated or were contemporaneous with the «Chinese-styled» ones. Both groups seldom mixed with each other.

¹ [Muller 2000: 92–100]. For a recent analysis see Sun Wei [2007]. However, his dating and attribution of burials to Tuoba and Murong are doubtful. The publication of Wei Jian [Neimenggu diqu 2005] with raw data of burials in Inner Mongolia is of more use.

Beside the segregation of the locations, they also show obvious internal differences in furnishing and grave goods. Despite the various grave forms the tribal burials have basic characters such as small shaft rooms for coffins, no use of epitaphs, relatively frequent findings of imported western luxurious goods, and absolutely no trace of tomb figurines¹. Judging from the remaining grave goods, which consist mostly of clay jars and only occasionally of belt buckles or scissors, it can be proposed that the majority of the deceased buried here were of commoners of various proveniences. The «Chinese-styled» burials had on the contrary a large tomb chamber and luxurious funerary furniture. They also contained epitaphs, and large amounts of tomb figurines. Both categories of burials, however, share the use of trapezoidal coffins² and in both categories painted surfaces, either as murals or as painted coffins, or both, occurred.

Only few burials in the Dianhanchang cemetery own valuable objects. Some of them (e. g. Tomb no. 107) have burial customs of wearing bronze chin-straps, a custom that was not observed in the pre-dynastic Xianbei groups, but often among the Europoid peoples in the Tarim basin or further west³. The owners of chin-straps and their link to the west also reminds of the mention of certain «yellow-headed / haired Xianbei» (*huang xu Xianbei*, 黄鬃鲜卑) in written sources⁴. Especially in these tombs, luxurious import goods such as glass bowls of Sasanian and silver wares of Sogdian or of Samartian style as well as exotic fruits like walnuts to this early date were found. Amid these burials there are also wooden coffins depicting persons clad with the Xianbei costumes.

¹ See e. g. the Dianhanchang (电焊厂) cemetery south of Datong [Datong nanjiao 2006].

² Trapezoidal coffins were unique for a certain group of the Xianbei in the pre-dynastic era (1st to 3rd – 4th centuries), see [Neimenggu diqu 2005]. See also [Muller 2000: 51–86].

³ Tarim mummies wore textile ones. The chin-straps of metal (lead, bronze, silver and gold) seem to be a innovation in the Pingcheng period. See [Muller 2003].

⁴ «Jinshu» 6. 161; «Shishuo xinyu» j. 27. 4 (for translation see [Mather 1976: 443]). The «Jinshu» stated that people from Yan and Dai often possessed this physical traits. The region was occupied by the Xianbei in the 4th century. Obviously western people intermingled already with members of the Xianbei confederations. The «Shishuo xinyu» makes it more explicit: those ones with blond hairs were equated with the Xianbei.

The «Chinese-styled» tombs were not necessarily built by Chinese¹, many were of uncertain proveniences. Some have murals in chambers, while others have extremely luxurious funerary furniture. When using a stone bier or sarcophagus, a wooden coffin was abandoned. Stone biers developed later on into complicated constructed funerary couches. The unique stone sarcophagi in house shape emerged contemporaneously with the stone biers. The relationship of these sarcophagi to the Chinese stone coffins remains obscure. Professor Wu Hung suggests that house shaped sarcophagi in the Eastern Han Sichuan could have been the forerunner of these Tuoba sarcophagi². If so, nothing comparable is found in the Southern Dynasties. Sarcophagi and stone biers were obviously a new invention based on certain traditions in the north or the northwestern, for their owner seem to be associated with western regions such as Guzang (姑臧) or Liangzhou (涼州)³.

Other features of the «Chinese-styled» tombs also point a connections with China's northwest. Especially the location of the epitaphs, i. e. one above the tomb entrance in the filling earth and the other one inside the tomb chamber, strongly suggest a habit taken from the Liang state in the Gansu area⁴. The clay figurines are mainly of a military type. New among the clay figurines are the human figurines of Central Asian looks, animal figurines of camels and Central Asian horses as well as pairs of tomb guardians with animal and human faces. Especially the tomb guardians were obviously a take-

¹ Only a few tombs owners can be proven to be Chinese for example Sima Jinlong (司馬金龍, died 484) and the prince of Danyang (丹陽王, c. 490's). For the tomb of Sima Jinlong see [Shanxi Datong 1972], for the tomb of prince of Danyang see [Shanxi Huairan 2010].

² [Wu Hung 2002: 40]. However, there is only one incidence for the Eastern Han. Nothing comparable occurred again for the next 500 years.

³ The most famous stone couch was discovered in the tomb of Sima Jinlong. This author has suggested that this stone bier was most likely designated for the Sima's wife [Song 2002: 290–291]. One early stone sarcophagi from Datong was found in the tomb of Song Shaozu (宋紹祖) (died 477) from Dunhuang [cf. Datong Yanbei 2008]. One of the Luoyang period was that of Ning Mao (寧懋), who died in 501 and interred in 527, and was from Liangzhou (涼州).

⁴ A good example is again the tomb of Sima Jinlong. For other similar finds see Muller [2002: 284–285]. For the Hexi data this author refers to a talk presented on the eighth annual meeting of the histories of the Wei Jin Nanbeichao period in 2004 by Professor Sekio Shiro (関尾史郎) of the Nigata University.

over from the Qin states in Shanxi and the Xia state in the Ordos region [Müller 2002: 41–43].

Tomb paintings and figurines indicate that from the middle of the Pingcheng period on persons were depicted favorably in the so-called «Xianbei clothing»¹. This occurs in both categories of burials, on Buddhist steles from all over in north China, in cave temples, and even in the tomb of Empress Dowager Wenming (文明太后)². The trend grew stronger towards the end of the 490's. This phenomenon is quite against the «sinicization» theory, which states that Empress Dowager Wenming and Emperor Xiaowen (孝文帝) conducted a series of reforms adopting Chinese systems and traditions in order to transform the society from a pastoral one to a refined «Chinese-liked» one³. Parallel to the growing awareness of the Xianbei appearance is the consistent use of the name Dai (代) in most of the epitaphs, on Buddhist stelae, or in petroglyphs, despite the fact that the official name of the state being Wei (see above)⁴. It can be argued that the Xianbei appearance and the deployment of the trapezoidal wooden coffins for sepulchral cults, which appeared among all ethnic groups and social strata, were the material expressions for the people under the Tuoba reign to avow themselves to the state of Dai. In other words, the archaeology shows that the new identity was pushed to the direction of the Xianbei, i. e. Dai, and not of the Chinese.

Luoyang Period: a «sinicized» state?

In 493 Emperor Xiaowen decided to move the capital to Luoyang⁵. However, the city stood in ruins since the fall of the Western Jin and needed to be rebuilt and repopulated. Concerning the emperor's motivation to move, Professor Dien suggests: «My own sense is that Emperor Xiaowen sought to distance himself from the Xianbei military elite with whom he necessarily had to share his power. As emperor of a Chinese-style state, with a system of

¹ [Song 2006]. See also [Dien 1991: 47].

² This subject is still under working by the same author under the working title «Re-Thinking of the “Sinicization” during the Northern Dynasties».

³ See Jenner [1981: 30–31] for the announced reform policies and [Su Bai 1977b].

⁴ See the table in Matsushita [2007: 146–157]. For the emergence of the sense for the «Dai» see [Ibid.: 111–207].

⁵ [Jenner 1981: 45, 52–53]. Luoyang was chosen most likely for its centrality, geographically, strategically, economically, and historically.

recruiting officials to serve him modeled on that of the Chinese court to the south, he could create a more highly centralized structure, one that gave him more autonomy» [Dien 1991: 48]. The above mentioned intensified affinity to a Dai state and the emergence of a new Xianbei identity are strong indications for an increasing strength of the steppe fraction in the court *and* among the subjects. The relocation of the power center into a totally new environment seemed to be the only solution for a fresh start.

In Luoyang Xiaowen issued edicts to ban the Xianbei language on the court and the Xianbei costumes in the whole country. For some twenty years Luoyang was again the center of the world, the most populated city in the 6th century China. Extreme wealth was gathered by the nobilities. Military supplies and the horse herding were left to warlords. Normal soldiers and commoner were so much exploited that they rebelled perpetually. In 528 more than 2,000 were massacred by the warlord Erzhu Rong (爾朱榮). Northern Wei collapsed only six years after this incidence.

New images and new forms of material culture were formed in Luoyang and endured until the end of the Northern Wei. Not even rebellions and political interferences could have impact on the new cultural forms. Xiaowen's efforts in reshaping the images of the Tuoba people thus should not be underestimated, since contemporaneous resistances to his reforms were open and violent [Jenner 1981: 23–24, 59, 61–62]. Jenner, while discussing from the historical point of view, states that «Northern Wei Loyang [Luoyang] was both a negation of P'ing-cheng [Pingcheng] and P'ing-ch'eng transplanted» [Ibid.: 16]. The same statement can also be applied to the archaeological findings.

First the negation: The uniform-like Xianbei costumes of the 5th century disappeared. The new human figures were slender, tall, with elegant physiques and carried archaic smiles. The costumes were complicatedly cut with plenty of fabrics and probably of fine and soft materials¹. While in the Pingcheng period the Xianbei clothing alone cannot give any indication for social status,² the new costumes of different styles as well as a variety of headdresses in Luoyang were status and careers relevant [Muller 2000: 219].

¹ For detailed treatment of the clothing during the Luoyang as well as the whole Six Dynasties period see [Dien 2007: 312–330].

² A royal prince wore a Xianbei dress of the same cut as that of a soldier, or an acrobat, or a commoner.

Noblemen were clad with the so-called «broad lapels with wide girdles» (*baoyi bo dai*, 褒衣博帶). Also the denomination of the state was now converted to the Great Wei (大魏), which can be evidenced on epitaphs of elites.

It took roughly 20 years for the most people in the new capital to change their outer appearance¹. The older Xianbei clothing celebrated a revival, however, in the succeeding Eastern and Western Wei and afterwards, which shows that the roots of the Xianbei identity were strong enough to endure the imperial suppression [Dien 1991: 49–55]. Obviously this re-bouncing phenomenon was a result of a policy reinforced by the absolutely centralized power which only a Chinese emperor could hold. In this sense, Xiaowen indeed achieved his aim to be the sole power holder in the new era.

The move to Luoyang also elevated the position of the Han Chinese from the beginning of the 6th century on. This is seen in the wide distribution of Chinese burials in the whole Northern Wei country. In Pingcheng, nearly all burials were located in the capital area, which reminds of the common cemeteries for members of a confederation. After the move to Luoyang, such restrictions had obviously been lifted, and the Chinese were allowed to carry their dead back to family cemeteries. However, the Chinese burials still conform to the capital style despite certain variations which show the emergence of local patriotism [Müller 2000: 221].

The so-called capital style of burials was a continuation of the «Chinese-styled» burials which become standard for social elites during the Pingcheng period [Müller 2000: 146–164], i. e. the use of single chamber tombs with long ramps, numerous clay figurines, stone epitaphs, as well as trapezoidal wooden coffins. The burials of the Luoyang period are astonishingly uniform concerning these essential features.

¹ The earliest depiction of new Chinese-styled clothing appears in the Bingyang cave (賓陽洞, constructed in 500–503). The stone reliefs show the emperor Xuanwu (宣武帝), his empress, and the entourage all with the Chinese-styled clothing in a procession paying homage to the Buddha. It is doubtful if this new image was also valid for other Tuoba people. Emperor Xiaowen was said to have lamented in his last years that women still strolled around in their Xianbei garb in Luoyang city [Weishu]. 19B. 469, Jenner 1981: 62]. This complaint suggests that Xiaowen with his sinopolicies confronted resistance in all levels of the society. The earliest tomb find in Luoyang with figurines of the new image is dated 516 [Müller 2000: 217–218] which was followed by other elite burials in Luoyang.

While most scholars see in the «broad lapels with wide girdles» a Chinese tradition, others suggest that it was first mentioned in the Tuoba state [Dien 2007: 315; Shao Lei 2004]. This author has pointed elsewhere that the costumes were attested in Later Qin times [Song 2004]. There is no reason to consider that this was not an adoption from the same area again. Even if the costumes became «Chinese-like», the visual appearances and the esthetics of the human image were different and was a legacy from the Pingcheng era.

The fixed format of epitaphs from the Luoyang period with two square components (a cover stone and an inscription stone) appeared shortly after the relocation of the capital¹. The cover stones were of the shape of a Buddhist canopy (*lu ding*, 蓋頂) and inscription stones contain the biography and an eulogy of the deceased. The epitaph set was to be placed at the entrance behind the tomb door, and became the essential part of a burial. Although epitaphs appeared already in the Eastern Han dynasty, they never reached such a high status and such uniformity as they did in the tombs of the Northern Wei. The format of writing was likewise set firm in the Luoyang period, which became the core of all burials of Han-Chinese in the following ages.

It seems that the north and the south in fact culturally dichotomized. If the burial formats of the Luoyang period were «Chinese-styled», then none of the Chinese elites in the South evident the same mode. Nor did they contribute to the formation of these burial formats.

Conclusion

The Southern Song scholar Ye Shi (葉適, 1150–1223) was almost the only one who rejects the thesis of a determinative development for foreigners into the Chinese culture. He commented that the Tuoba Wei succeeded in controlling the Chinese territory with non-Chinese strategies; and it was the Emperor Xiaowen, whose ambition was to rule the world «under the heaven» and thus converted the Tuoba culture, who actually destroyed the Northern Wei dynasty². For him, the Tuoba rulers could have also turned the Han Chinese to a new culture. When observed from archaeological findings, the Tuoba indeed succeeded in transforming the Chinese in their realm into

¹ [Muller 2000: 228–229]. According to available information the earliest set was dated 496.

² See Ye Shi, *Xi xue ji yan j*. 34.

a new exotic and foreign civilization in the long run. When the Northern Qi and Zhou dynasties or even the Sui dynasty were included into the consideration, the whole north China was switching into a rather exotic mode. People had other preferences in formalities, and they had other clothing, other hairstyles, another esthetic, other music, and even other languages. Also the society was a mixture of many cultures and ethnic groups. The exoticism of the Tang was only the result of this trend.

BIBLIOGRAPHY

- Bielenstein 1997 – *Bielenstein H.* The Six Dynasties. Vol. II // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1997. Vol. 69. P. 5–246.
- Bunker 1997 – *Bunker E. C.* Ancient Bronzes of the Eastern Eurasian Steppes from the Arthur M. Sackler Collections. New York: The Arthur M. Sackler Foundation, 1997.
- Datong nanjiao Beiwei muqun 2006 – Datong nanjiao Beiwei muqun (The Northern Wei Cemetery at the Southern Suburb of Datong) 大同南郊北魏墓群 / Ed. by Shanxi daxue lishi wenhua xueyuan (Institute for History and Culture of the Shanxi University) 山西大學歷史文化學院. Beijing: Kexue chubanshe, 2006.
- Dien 1991 – *Dien A. E.* A New Look at the Xianbei and Their Impact on Chinese Culture // Ancient Mortuary Traditions of China: Papers on Chinese Ceramic Funerary Sculptures / Ed. by G. Kuwayama. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art, 1991. P. 40–59.
- Dien 2007 – *Dien A. E.* Six Dynasties Civilization. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Guo Maoqian 1982 – *Guo Maoqian* 郭茂倩. Yuefu shiji 樂府詩集 (The Poetry Collection of the Music Bureau). Beijing: Zhonghua shuju, 1982.
- Jenner 1981 – *Jenner W. J. F.* Memories of Loyang: Yang Hsüan-chih and the Lost Capital (493–534). Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Jinshu 1974 – Jinshu 晉書 / Compiled by Fang Xuanling 房玄齡. Beijing: Zhonghua shuju, 1974.
- Datong Yanbei 2008 – Datong Yanbei shiyuan Beiwei muqun 大同雁北師院北魏墓群 (The Northern Wei Cemetery at the Yanbei College in Datong) / Ed. by Liu Junxi 劉俊喜. Beijing: Wenwu chubanshe, 2008.
- Mather 1976 – *Mather R. B.* A New Account of Tales of the World by Liu I-ch'ing with commentary by Liu Chun. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976.
- Matsushita 2007 – *Matsushita K.* Hokugi kozoku taiseiron 北魏胡族体制論 (Formation of the Northern Wei Nomadic State). Sapporo: Hokkaidō Daigaku Daigakuin Bungaku Kenkyūka, 2007.
- Müller 2000 – *Müller Sh.* Die Graber der Nordlichen Wei-Zeit (386–534) / Doctoral Dissertation. München: Ludwig-Maximilians-Universität München, 2000.

- Muller 2002 – *Muller Sh* The Nomads of the Fifth Century: The Tuoba Xianbei // Nomads, Traders and Holy Men along China's Silk Road / Ed by A. L. Juliano and Judith A. Lerner Turnhout: Brepols, 2002. P. 33–44
- Muller 2003 – *Muller Sh* Chin-straps of the Early Northern Wei: New Perspectives on the Trans-Asiatic Diffusion of Funerary Practices // *Journal of East Asian Archaeology*. 2003. Vol. 5. P. 27–71.
- Shanxi Datong 1972 – Shanxi Datong Shijiazhai Beiwei Sima Jinlong mu 山西大同石家寨北魏司馬金龍墓 (The Northern Wei tomb of Sima Jinlong at Shijiazhai near Datong, Shanxi Province) / Ed. by Shanxi sheng Datongshi bowuguan 山西省大同市博物館 (Datong Museum of the Shanxi Province) // *Wenwu*. 1972. Vol. 3. P. 20–33, 64.
- Shanxi Huaren 2010 – Shanxi Huaren Beiwei Danyang wang mu ji huawenzhuan 山西懷仁北魏丹揚王墓及花紋磚 (The Tomb of Prince Danyang of the Northern Wei with its Brick Reliefs, Unearthed in Haren, Shanxi) / Ed. by Huarenxian wenwu guanlisuo 懷仁縣文物管理所 (Huaren Office for the Preservation of Ancient Monuments). // *Wenwu*. 2010. Vol. 5. P. 19–26.
- Shao Lei 2004 – *Shao Lei* 邵磊 Nanjing Qixiashan Qianfoya Shijia Duobao bing-zuoxiang ji qi youguan wenti 南京棲霞山千佛崖釋迦多寶并坐像及其有關問題 (Some Thoughts about the Rock Niche of Shakyamuni and Prabhutaratna on the Thousand Buddha Cliff of the Qixia Mountains near Nanjing) // *Beichaoshi yanjiu: Zhongguo Wei Jin Nanbeichao shi guoji xueshu yantaohui lunwen ji* 北朝史研究: 中國魏晉南北朝史國際學術研討會論文集 (The Northern Dynasties Studies International Symposium on the Histories of the Wei, the Jin, and the Northern and Southern Dynasties Periods) Beijing: Shangwu yinshuguan, 2004. P. 507–516.

ЯПОНОВЕДЕНИЕ И КОРЕЕВЕДЕНИЕ

А. Д. Бертова

ДВИЖЕНИЕ «ИЗНАЧАЛЬНОЕ ЕВАНГЕЛИЕ»: ПОПЫТКА СОЗДАНИЯ ЯПОНСКОГО ВАРИАНТА ХРИСТИАНСТВА

Движение «Изначальное Евангелие» («Гэнси Фукуин», 原始福音), или «Ковчег Завета» («Макуя», 幕屋), относится к японским христианским движениям местного происхождения. Оно возникло без непосредственного участия иностранных миссий и представляет собой специфический вариант развития христианства на японской почве.

Основателем движения считается Тэсима Икуро: (手島郁郎, 1910–1973). В возрасте 12 лет Тэсима оказался на службе в баптистской церкви, и, услышав один из церковных гимнов, был настолько им очарован, что впоследствии принял христианство. В 15 лет он был крещен по баптистскому обряду, а в 1931 г., после неудачной попытки поступления в университет, заинтересовался трудами Утимура Кандзо:, основателя «Нецерковного движения», что наложило отпечаток на всю систему его понимания христианской религии.

В 1948 г. Тэсима получил божественное откровение, после чего внезапно «заговорил языками», что посчитал свидетельством мистической духовной встречи с Богом. После этого он погрузился в длительные молитвенные и медитативные практики, в результате чего в проводимых им богослужениях все большую роль стали играть такие эле-

менты, как глоссолалия («говорение языками»), чудесные исцеления и пророчества.

В том же году Тэсима решил провести конференцию по чтению Библии, во время которой надеялся передать участникам полученное от Господа откровение. Долгое время ему ничего не удавалось, но, в конце концов, его ученики почувствовали присутствие Святого Духа и впали в религиозный экстаз, сопровождаемый припадками глоссолалии [Nagasawa 2000: 206].

В 1950 г. произошло событие, известное как «Пятидесятница Ковчега Завета», когда 59 последователей Тэсима в течение трех дней проводили в закрытом зале духовные практики. В результате этих практик среди верующих началось коренное «духовное возрождение». Оно выражалось в массовом «говорении языками» и истерических религиозно-экстатических припадках, из-за которых верующие не могли даже удержаться на ногах, катаясь по полу и восклицая нечленораздельные звуки. Этот эпизод положил начало движению «Изначальное Евангелие».

В основном печатном издании движения, журнале «Свет жизни» («Иноти-но хикари» 生命の光), приводится кредо адептов «Изначального Евангелия», в котором описана их религиозная позиция. Оно состоит из пяти пунктов:

«1) Мы оплакиваем духовный кризис, в котором находится сейчас Япония, и молимся о возрождении японского духа («души Ямато»).

2) Мы молимся о том, чтобы в сердца японцев вернулась религиозность и возродилось Изначальное Евангелие.

3) Мы стоим на принципах нецерковности. Следовательно, мы не принадлежим ни к одной церкви или деноминации и не образуем их, а нашей целью является лишь изучение Ветхого и Нового завета.

4) Мы молимся об очищении христианской веры, но при этом любим все остальные японские религии и почитаем личности их основателей.

5) Наше движение выходит за рамки политических партий и группировок, ставя своей целью освящение японского общества с помощью любви и добра, а также установление общественной справедливости и человеколюбия [Варэра-но синдзё: 2009: 48]».

На некоторых из этих пунктов мы остановимся подробнее.

В соответствии с 3-м и 4-м пунктами, движение «Изначальное Евангелие» выступает за возрождение «изначального христианства» первых веков нашей эры, не признавая деления на деноминации.

Тэсима считал, что настоящее христианство не связано с церковным зданием, ведь Бог присутствует не в здании, а среди верящих в него людей. По этой причине службы в движении «Изначальное Евангелие» обычно проходят по воскресеньям, причем в весьма свободной манере. Члены движения могут собираться либо в отдельном доме, либо просто в арендованной комнате, либо в любом другом месте, которое считают удобным. Сидя прямо на полу, адепты начинают медитативные практики, которые переходят в пение гимнов и чтение молитв, сочиненные основателями движения [Nagasawa 2000: 207].

Тэсима считал, что «истинная церковь» представляет собой лишь духовное братство, для которого не нужны особые организационные структуры, и при этом особый акцент в движении ставился на чтение Священного Писания. Однако, в отличие от лидеров многих других христианских движений, Тэсима призывал своих последователей не углубляться в интеллектуально-догматические проблемы, чтобы не потерять сам смысл христианской веры, и стремился вернуться к раннему христианству, а именно к его иудейским корням.

Пытаясь найти иудейские корни христианской религии, Тэсима стремился наладить экуменические отношения с различными еврейскими организациями. Он призывал к тому, чтобы читать Библию на иврите, пытаясь найти в ней истины, до этого момента остававшиеся скрытыми для западных христиан. Первая поездка Тэсима в Израиль состоялась в 1961 г., после чего он стал посылать своих учеников на долгосрочное обучение в Израиль, в частности, в Иерусалимский университет [Mullins 1998: 122]. В настоящее время движение ежегодно финансирует паломнические поездки в Израиль, посылает священников на курсы изучения иврита, но по отношению к собратьям по вере занимает обособленную, сектантскую позицию. Отчеты об этих поездках и фотографии природы Израиля печатаются в каждом выпуске журнала «Свет жизни».

Вместе с этим стремление Тэсима перенести христианство на японскую почву было основано на радикальных националистических воззрениях. Он считал, что Бог предназначил Японии особую миссию — вести человечество к Христу. По мнению Тэсима, западные церкви, предающиеся излишнему интеллектуализму, неправильно поняли духовную тайну Христа, который начал свою проповедь именно в Азии. Японцы же, будучи азиатами, обладают способностью постичь духовность истинного христианства и раскрыть ее перед всем миром. Эту задачу японцы смогут выполнить в том случае, если они пройдут про-

цесс духовного возрождения посредством нисхождения на них Святого Духа, став, таким образом, духовным «храмом» Христа [Nagasawa 2000: 210].

Идею о превосходстве японской культуры над остальными Тэсима перенял от основателя «Нецерковного движения» Утимура Кандзо:, но, в то время как последний видел исконный японский дух в самурайском кодексе *бусидо:*, первый взял за основу японские народные верования и обратился к исконному добуддийскому мировосприятию японцев, воплощением которого, по мысли Тэсима, были древние своды «Кодзики», «Нихонсёки» и поэтическая антология «Манъё:сю:». Идеальным правителем Тэсима считал императора Дзимму, который совершал свои походы «под руководством Святого Духа» [Mullins 1998: 123–124].

Для обретения исконной японской духовности последователи «Изначального Евангелия» практикуют различные формы тренировки духа и тела, корни которых можно отыскать в японских народных верованиях и традиционных религиях. В частности, они ходят босиком по раскаленным углям, чтобы испытать силу своей веры, проводят обряды очищения в чрезвычайно суровых условиях, например, зимой часами молятся и медитируют в проруби или под водопадом [Mullins 1998: 125]. В этих практиках прослеживается явное влияние *сюсэндо:* (修験道) – синкретических синто-буддо-даосских верований горных отшельников-*ямабуси*. Чтобы верующие смогли глубже прочувствовать свои традиционные корни, в журнале «Свет жизни», периодически печатаются жития великих буддийских подвижников прошлого, религиозные подвиги которых должны стимулировать в адептах раскрытие собственной духовной силы [Nagasawa 2000: 214].

Особая роль в идеологии «Изначального Евангелия» отводится синто – «Пути богов», которое Тэсима предлагал рассматривать в качестве аналога Ветхого Завета для японской традиции, на котором должно строиться все здание христианского Нового Завета при перенесении последнего на японскую почву [Mullins 1998: 124]. Более того, он считал, что должным образом следовать всемирному Закону можно только на основе сочетания языческих взглядов и источника Жизни, которым называл Святой Дух [Nagasawa 2000: 211]. В частности, он считал, что нет нужды избавляться от синтоистских и буддийских алтарей в доме, а нужно, наоборот, читать перед ними молитвы.

По мнению Тэсима, то христианство, которое было принесено в Японию, являлось всего лишь формой западной культуры, поэтому

японцам в реальности необходимо не столько христианство, сколько сам по себе божественный Дух, т. е. Христос. При этом высшим претворением христианской веры является вступление в мистическую духовную связь с Христом в Святом Духе. Показателем духовного пробуждения, обновления верующего, его готовности к подобному союзу служат глоссолалия, дар исцеления, пророчества и совершение различных чудес. Таким образом, отличительной особенностью движения является его попытка слить воедино представления об уникальной японской духовности и элементы, характерные для западного пятидесятничества. При этом необходимо отметить, что «Изначальное Евангелие» возникло именно как местное христианское движение, без непосредственного влияния западного пятидесятничества, и до сих пор отчетливо противопоставляет себя западному христианству.

Вера для Тэсима не была связана ни с какими четкими догмами, заповедями или предписаниями, но представляла собой, в первую очередь, духовный опыт конкретного человека. В связи с этим, особое значение для последователей движения имело именно «крещение Духом». Основным центром внимания для Тэсима стала даже не вера, а Дух: для достижения спасения человеку нужно лишь крещение Святым Духом. Вера – это не интеллектуальное принятие Евангелия, а опыт принятия на себя Святого Духа. Поэтому, по мнению Тэсима, следовало размышлять не о том, как распространить среди японцев Евангелие, а о том, как ввести их в такое состояние, в котором они могли бы получить необходимый опыт контакта с Духом.

В отличие от членов многих христианских движений протестантского толка, последователи «Изначального Евангелия» не запрещают и не ограничивают курение и потребление спиртного. Сам Тэсима в молодости не пил, не курил и даже воздерживался от посещения кафе и кино. Однако впоследствии он пришел к выводу, что подобное поведение является лицемерием, ибо сам Христос от вина не отказывался. Поэтому, в подражание Иисусу, Тэсима стал пить вино со своими учениками, что являлось для него символом их духовного единства. Изначальное Евангелие, по идее Тэсима, освобождало христиан от лицемерного, фарисейского пуританизма, позволяя им быть полноценными людьми. Тэсима считал, что ранние христиане не были связаны никакими искусственными заповедями: наоборот, Евангелие освобождало и восстанавливало в них истинную человеческую сущность.

В связи с этим адепты «Изначального Евангелия» отличаются более оптимистическим взглядом на жизнь и гораздо более терпимы по отношению к мирским радостям, нежели японские протестанты-пуритане, которые направляют свои усилия на духовное очищение, на противостояние «полному соблазнов» языческому обществу [Nagasawa 2000: 213].

Члены движения считают свой религиозный опыт источником постоянной радости и счастья; по их представлению, Святой Дух, входящий в тело человека, очищает его от малейших следов греха, наделяя верующего сверхъестественными возможностями. Сознание своей исключительности, отличия от людей, не испытавших на себе присутствия Духа, позволяет членам «Ковчега Завета» преодолевать возможные житейские неурядицы, мириться со своим порой неблагоприятным материальным состоянием и маргинальным положением в японском обществе в качестве христианских верующих.

В работах Тэсима практически нет упоминаний о Втором пришествии Христа; его труды апеллируют к настоящей, мирской жизни, в процессе которой адепты стремятся получить сверхъестественные силы от входящего в их тело Духа [Nagasawa 2000: 214].

Со временем движение приобрело отчетливый правый характер: его последователи стали открыто выступать за поклонение императору, а также поддерживать националистические милитаристские группы, что неблагоприятно сказалось на отношениях членов «Изначального Евангелия» с другими японскими христианскими организациями.

В 1970-е гг. «Изначальное Евангелие» насчитывало около 60 тыс. членов, организованных в 500 групп по изучению Библии по всей стране, а в 1990 г. осталось только 150 групп и 25 тыс. постоянных подписчиков основного журнала движения «Свет жизни» [Mullins 1998: 165]. Подобный упадок численности адептов этого движения был во многом связан со смертью в 1973 г. его харизматического лидера – Тэсима Икуро:, в течение долгого времени являвшегося объединяющим началом движения.

Таким образом, движение «Изначальное Евангелие» было основано Тэсима Икуро: в его стремлении развить на японской почве тот вариант христианства, который был бы наиболее приемлем именно для японцев. При этом на данный момент оно представляет собой причудливую смесь принципов пятидесятничества, акцентирующего роль «крещения Святым Духом», исцеления болезней, «говорения языками»,

с элементами синтоизма, буддизма, сюгэндо¹, а также сионизма и японского национализма, утверждающего уникальность японского народа, его истории и культуры.

ЛИТЕРАТУРА

- Варэра-но синдзэ: 2009 – Варэра-но синдзэ: 我々の信条(Наш символ веры) // Иноти-но хижари 生命之光 (Свет жизни). Токио 東京, 2009. № 11. P. 48.
Mullins 1998 – *Mullins M. R. Christianity Made in Japan*. Honolulu, 1998.
Nagasawa 2000 – *Nagasawa M. Makuya Pentecostalism: A Survey* // *Asian Journal of Pentecostal Studies*. 2000. Vol. 3. Iss. 2. P. 203–218.

А. М. Дулина

УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ В КУЛЬТЕ ХАТИМАН КАК ОДНА ИЗ ОСНОВНЫХ ЧЕРТ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ ЯПОНЦЕВ XII–XIV ВВ.

Путь спасения и освобождения от страданий является неременным атрибутом мировых религий и важным элементом догматической и ритуальной стороны религиозных культов. В каждой религиозной традиции он трактуется по-разному, в зависимости от особенностей мировоззрения.

В Японии учение о спасении (*кюсай-рон*) формировалось в рамках традиционного мировосприятия, в котором представление о смерти и загробной жизни было связано с культом предков (после смерти дух умершего очищается по прошествии определенного времени и становится духом-предком), испытывавшим влияние буддизма с его учением о спасении из круга бесконечных перерождений.

В XII–XIV вв. идеи спасения занимали важное место в религиозном сознании японцев. Связано это было с духовным кризисом XI–XII вв. и распространением эсхатологических настроений, которые выражались в идее наступления «века конца Закона» (*манпо*). Прежние идеи спасе-

ния уже не удовлетворяли настроениям общества, не могли избавить от чувства безысходности, которое усугублялось не только духовным, но и социально-экономическим и общественно-политическим кризисом.

Эти настроения способствовали появлению трех новых направлений буддизма, которые предлагали адептам разные пути и средства спасения, или «просветления», – амидаизма, учения Нитирэн и дзен-буддизма [Буддйская философия 1998: 8].

Кроме появления новых направлений, наметилась тенденция к теоретическому переосмыслению уже существующих учений. Ярким примером примером данного явления служит разработка новой догматики культа божества Хатиман, который чтился как охранитель Закона Будды, защитник государства и покровитель военного сословия. «Теоретики» культа использовали распространившиеся в то время настроения безысходности и неуверенности в завтрашнем дне, чтобы популяризировать идею о Хатиман как божестве, гарантирующем спасение всем верующим.

Учение о спасении в культе Хатиман, разработанное теоретиками культа, опиралось на сотериологию амидаизма и «классического» буддизма, провозглашенного Буддой Шакьямуни.

Под влиянием религиозно-философской концепции *хондзи суйдзюку* («исконная сущность, проявленные следы»), согласно которой японские божества-*ками* являются воплощениями будд и бодхисаттв, Хатиман почитается «проявлением» трех будд – Шакьямуни (Сяка), Амитабха (Амида) и Вайрочана (Дайнити).

Изначально концепция «хондзи суйдзюку» возникла в рамках китайской буддийской школы *тяньтай* (яп. *тэндай*) для объяснения соотношения между абсолютной сущностью Будды и его физическими воплощениями. Так, *хондзи*, сокращенно от *хондзисин* («тело происхождения») означает состояние вечного абсолютного Будды (санскр. *дхармакайя*). Абсолютный Будда, или его «основное» тело, «тело закона», чтобы спасти живых существ, иногда проявляется, или «оставляет следы» (*суйдзюку*) в доступном для понимания простых людей облике, «умерив свое сияние и смешавшись с пылью» (*вако додзин*). Некогда он явился в облике «исторического» Будды Шакьямуни в своем «временном», или «превращенном» теле, а впоследствии неоднократно являлся в виде божеств, бодхисаттв, и объяснял буддийское учение, но не во всей полноте, а только отдельные его стороны, более доступные для

понимания. С распространением учения школы тэндай в Японии «проявленными следами» Будды стали считаться ками.

Будучи воплощением будды Амитабхи, Хатиман гарантирует спасение всем верующим: достаточно обратиться к божеству и произнести сакральную формулу «верую в великого бодхисаттву Хатиман» («наму хатиман дайбосацу»), фактически идентичную амидаистской молитве *нэмбурэ*: «верую в будду Амида» («наму амида будзу»). И тогда переродишься в «чистой земле» Амитабхи, который отказался войти в нирвану и дал обет спасти всех живых существ. Возрождение в «чистой земле» Амида открывает путь к окончательному спасению в нирване.

Произнесение имени Хатиман имело огромную силу. Так, в волеизъявлении божества, передаваемого через оракула, сказано: «Только меня, великое божество, Проявившего следы, почитайте как сокровище. [Тем, кто произносит мое имя, я] дарую бесчисленные богатства в этой жизни, и дивную радость перерождения в благом месте в жизни будущей» [Хатиман гудокин 1975: 214].

Одна легенда из предания «Хатиман гудокин» («Наставление глупым детям о Хатиман», XIV в.) описывает историю девушки, которая умерла и, находясь в «промежуточном состоянии» между смертью и следующим рождением, обратилась в молитве к Хатиман с просьбой вернуть ее в прежний мир, что и было исполнено, ибо «отклик божества незамедлителен», а в его имени сокрыта «неисчислимая сила благодеяния» [Там же: 214–215].

Кроме того, Хатиман выступал гарантом спасения всех адептов амидаизма, которые обращались к нему. В «Хатиман гудокин» можно встретить несколько легенд, в которых адепты разных школ амидаизма обращаются к Хатиман с просьбой развеять их сомнения в понимании учения или толкования сутр. Или же сетуют на то, что можно легко сбиться в подсчетах количества произнесения имени будды при многократной молитве. В каждом случае Хатиман обещает им спасение и гарантирует перерождение при условии, что верующий сохранит «веру в сердце» и будет продолжать провозглашать имя Хатиман, которое равносильно имени будды Амида, так как Хатиман является его воплощением [Там же: 214–216].

Это можно сопоставить с концепцией «иной силы» (*тарики*) в амидаистской сотеиологии, которая предполагает, в отличие от идеи «собственных сил» (*дзирики*), определяющей дух дзэнской практики, упование не на свои силы, а на милость (*дзихи*) будды.

Однако путь спасения, предлагаемый Хатиман, не является пассивным, как может показаться на первый взгляд. Для того чтобы заручиться поддержкой божества, необходимо установить с ним связь (*эн-о му-су-бу*), а это предполагает наличие таких нравственно-этических качеств, как искренность (*сёдзики*) и чистота (*сёдзё*). Известно, что ритуальной чистоте уделяется большое внимание в буддизме и особенно в синтоизме. В синто существуют специальные обряды омовения (*мисоги*) или очищения (*хараэ*) от скверны (*кэсарэ*), прежде всего связанной со смертью, болезнью, реже – с недолжными поступками [Боги 2010: 130]. Хатиман подчеркивает преимущество внутренней чистоты над внешней. Так, в «Хатиман гудокин» описывается история о том, как один монах, совершая паломничество к святилищу Хатиман, по дороге встретил девушку, у которой умерла мать и, пожалев ее, совершил панихиду, тем самым соприкоснувшись с нечистотой смерти. Прибыв в святилище, он не посмел войти во внутренний коридор и остался во внешнем. Ночью ему явился Хатиман и сказал, что больше всего ценит чистое сердце и чистые помыслы тех, кто испытывает сострадание [Хатиман гудокин 1975: 242–243].

Более того, концепция спасения в культе Хатиман предполагает активный путь достижения освобождения, а именно принятие основных буддийских заповедей (отказ от убийства живых существ и пр.), или пути прекращения страданий, который провозгласил еще Будда Шакьямуни как одну из четырех «благородных истин». Подчеркивая важность «благородного восьмеричного пути», автор «Хатиман гудокин» проводит параллель между именем «Хатиман» – «восемью знаменами» и восемью правилами «пути» [Там же: 213]. Сам Хатиман, будучи камнью, достиг освобождения от заблуждений и страданий благодаря «восьмеричному пути» и принятию основных буддийских заповедей. Однако эти заповеди Хатиман, будучи божеством-охранителем государства от внешних врагов, принял с некоторой оговоркой: «Когда [Хатиман] принял заповеди, он поклялся в определенное время соблюдать, а в некоторое время быть вынужденным нарушать [их]», если «придут люди, чтобы навредить государству» [Там же: 237].

Однако Хатиман благоволит не только монахам, принявшим и соблюдающим основные заповеди буддизма, но и всем, кто почитает его как синтоистское божество, совершает приношения в святилищах божества и участвует в проводимых там церемониях. Так проявляется его

функция как божества охранителя, который дал обет защищать всех верующих в него в этой жизни, а также гарантирует им спасение после смерти.

* * * *

Таким образом, культ Хатиман с его идеей спасения, оформившейся в рамках эсхатологических настроений, вызванных духовным и социально-экономическим кризисом XI в., и под влиянием амидаизма, определял вместе с новыми направлениями буддизма общий дух развития религиозно-мировоззренческой мысли Японии в XII–XIV вв. «Теоретики» культа позиционировали божество Хатиман как гаранта спасения всех верующих, который «проявился» для объяснения учения Будды в простой и доступной форме, более понятной для простого населения, чем догматика амидаизма. К популярному во всей Японии божеству Хатиман, как охранителю и защитнику, добавилась новая функция охранителя всех верующих, в том числе адептов других учений буддизма, которые обращались к Хатиман с «чистыми помыслами» и «искренним сердцем». При этом, в отличие от пассивного пути спасения, сотериология культа Хатиман предполагала нравственное самосовершенствование согласно правилам «восьмеричного пути» как важный фактор на пути к спасению.

ЛИТЕРАТУРА

- Боги 2010 – Боги, святилища, обряды Японии: энциклопедия синто. М., 2010.
Буддистская философия 1998 – Буддистская философия в средневековой Японии. М., 1998.
Хатиман гудокин 1975 – Хатиман гудокин (Наставление глупым детям о Хатиман) // Дзися энги (Предания о происхождении буддистских храмов и синтоистских святилищ) // Нихон сисо тайкэй (Основные произведения японской мысли). В 67 т. Т. 20. Токио, 1975. С. 208–273.

О ТОЛКОВАНИИ НЕКОТОРЫХ ПЕСЕН СТРАНСТВОВАНИЯ ПОЭТИЧЕСКОЙ АНТОЛОГИИ «МАНЬЁСЮ»

В первой японской национальной поэтической антологии «Маньё:сю:» (VIII в.) более четверти всех песен составляют такие, которые имеют отношение к странствованию их авторов. Эти песни обладают определенной образностью, которая обусловлена в большей степени религиозными ритуалами, чем собственно поэтическими традициями. Именно религиозные ритуалы определяют единообразие этих песен. Поэтому важно понять содержание песен странствования с точки зрения проявления религиозных чувств, а также того, как древние японцы воспринимали географическое пространство.

По мнению М. Элиаде важной стороной космогонии в древних культурах является фундаментальное противопоставление, проведенное между дикой природой, не затронутой человеком, и природой, преобразованной им ради удовлетворения его насущных потребностей [Элиаде 1994: 27–34]. Так, в Древней Греции противопоставлялись хаос и космос. В Японии же это разграничение проходит между понятиями *ара* (荒) («дикий, непокорный, грубый») и *ники* (和) («спокойный, умиротворенный») [Григорьева 2008: 224–225; Plutschow 1990: 43–44]. В многочисленных примерах из синтоистских молитвословий *норито*, естественно-географических описаний «Фудоки» и песен «Маньё:сю:» эти понятия характеризуют божественность: «буйное непокорное божество» (荒ぶる神, *арабурусамидэ*) в противовес «умиротворенному божеству» (和神, *никисамидэ*). В песнях №№ 1020–1021 описано, как буйные божества путем соответствующего ритуала превращаются в умиротворенных божеств и становятся защитниками людей [Маньёсю 2001, 1: 378; Синкун Маньё:сю: 1999, 1: 268]:

かけまくも	какэмакумо	Боги грозные, о ком
ゆゆし恐し	ююси касикоси	И сказать великий страх,
住吉の	Суминоэ-но	Боги Суминоэ вдрус,
現人神	арахитосамидэ	В образе людей являсь,
船の舳に	фунэ-но хэ-ни	Пусть сойдут с высот своих,

傾き給ひ *уравакитамаи* *На корме, на корабле*
 著き給はむ *укитамавамү* *Направляют пусть в пути!*...

(Пер. А. Е. Глускиной)

Этот божественный дуализм распространяется и на пространство. Понятие *ара* (荒) представлено в таких словах, как *арано* (荒野, «заброшенные, дикie поля») (т. 6, № 929; т. 14 № 3352¹), *арамы* (荒山, «пустынные, дикie горы») (т. 3, № 241), *араси сономити* (荒しその路, «опасная дорога») (т. 3, № 381; т. 4, № 567), *араки хамабэ* (荒き濱邊, «пустынные берега») (т. 4, № 500), *аруми* (荒海, «бушующее море») (т. 7, № 1266; т. 15, № 3582), а понятие *ники* (和), например, в *никибиниси из* (和ひにし家, «родной дом») (т. 1, № 79).

По мнению Мотоори Норинага, *ара* и *ники* богов и людей – проявление их индивидуальности [Мотоори 1934: 145]. Древний опыт предполагает, что трансформация *ара* в *ники* определяется не столько личным характером (гнев, ревность и др.), сколько положением человека, которое тот занимает во времени и пространстве, а также социально-политическими переменами. Поэтому допускается, что трансформация *ара* в *ники* и наоборот может выражать пространство, в котором они пребывают. Находящийся дома человек – это, вероятно, общительный и благонравный человек, а тот, который пребывает вне дома или перемещается в пространстве *ара*, вынужден приспособливаться к нему своим поведением. Из этого логически следует, что противопоставление *ара* – *ники* применимо к противопоставлению *покой* – *движение*, *пребывание дома* – *странствование*. Иными словами, *ара* тождественно хаосу, а *ники* – космосу. Когда человек переходит из состояния покоя, т. е. космоса, в состояние движения, т. е. хаоса, он сталкивается с опасностью радикального изменения своей индивидуальности. Ведь его дом – это космос, искусственно созданный им путем подчинения хаоса космосу, ритмам земледелия и связанными с ними общественному и религиоз-

¹ Сам корпус песен «Манъесю» разделен на 20 томов-«свитков». Японское издание «Синкун Манъесю» состоит из двух томов, т. е. в 1-м томе представлены песни тт. 1–10, а во 2-м томе – песни тт. 11–20. Русское издание «Манъесю» состоит из 3-х томов: в 1-м томе представлены песни тт. 1–7, а во 2-м томе – песни тт. 8–13, в 3-м – песни тт. 14–20. В данном абзаце в круглых скобках представлены ссылки на песни по русскому изданию «Манъесю», а через точку с запятой приводится и издание «Синкун Манъесю».

ному порядку. Дом означает «бытие», осознание себя частью этого порядка, а странствование – «небытие», возвращение в хаос и, возможно, полная потеря себя.

В этом отношении странствование было очень нежелательным и потенциально опасным предприятием, которое осуществлялось только в силу острой необходимости, и причем лишь при строгом соблюдении религиозных ритуалов и запретов со стороны самого странника и его ближайших родственников (матери, отца, но чаще всего жены), остававшихся дома. Эти ритуалы и запреты были связаны с обеспечением физической и духовной безопасности странника.

Неизвестно, являлись ли песни странствования частью ритуала, который проводил странник или его родные. Возможно, что это и так. Ведь в поэзии, которая подчинена строгому ритму, форме и ограниченному словарному запасу, энергия слова способна подчинить хаос. В своем предисловии к поэтической антологии «Кокин вакасю:» (905 г.) Ки-но Цураюки утверждает следующее: «Не что иное, как поэзия без усилия приводит в движение Небо и Землю, пробуждает чувства невидимых взору богов и демонов...» [Кокинвакасю 2001: 43]. Насыщенную такой энергетикой поэзию можно было бы использовать как инструмент сотворения космоса и подчинения хаоса на пути через хаотичное враждебное пространство. В таком качестве она могла бы функционировать как заклинание ради достижения духовной, физической безопасности и благополучия странника.

В качестве примера можно привести песни №№ 3253–3254 [Маньёсю 2001, 2: 455–456; Синкун Маньё:сю 1999, 2: 86]:

葦原の	асихара-но	О, прекрасная страна,
瑞穂の國は	мидзүхо-но кунь-но ва	Где колосья счастья есть
神ながら	камүнасара	И поля из тростника.
言舉せぬ國	котаасэ-сэнү кунь	О, прекрасная страна,
しかれども	сикарэдомо	Что божественной слывет
言舉げぞ吾がする	котаасэ дзо вага сүру	И где жалоб нет богам.
言幸く	кото сакикү	О, пусть так, но все равно
まさきくませと	масакикүмасэ то	Я взываю к небесам,
つつみなく	цүцүминакү	И молю я об одном:
さきくいまさば	сакикү имасаба	Счастливы будь в своем пути,
荒磯波	арисонами	Счастье пусть несут слова!
ありても見むと	аритэмо мимү то	Если счастливы будешь ты
		И вернешься без беды,

百重波 момознами
 千重波にしき тиэнами-ни сики
 言擧す吾は котоасэсу варэ ва
 言擧す吾は котоасэсу варэ ва

Значит, встретимся с тобой,
 Даже пусть встает волна
 Возле диких берегов!
 И как волны сотни раз,
 Много, много тысяч раз
 Набегают на песок,
 Так же беспрестанно я,
 Беспрестанно, без конца
 Я взываю к небесам,
 Я взываю к небесам!
 (Пер. А. Е. Глускиной)

しき島の сикисима-но
 日本の國は Ямато-но кунни ва
 言擧の котодама-но

То Ямато
 Священные острова,
 Где душа слов обитает[...]
 (Пер. А. И. Мотрохова)

Эти песни обладают силой «души слова» (言擧 *котодама*), способной подчинить хаос, чтобы подготовить страннику удачное путешествие. Их можно определить как песни-заклинания, дающие гарантию безопасного путешествия. То же относится и к песне № 894 [Синкун Манъё:сю 1999, 1: 230]. В ее начале также упоминается магическая сила «души слова», а далее сказано следующее:

諸の Мороморо-но
 大御神等 оомикамитати
 船舳に фунаноз-ни
 導き申し митибикимаоси
 天地の мэцүти-но
 大御神たち оомикамитати
 大和の Ямато-но
 大國擧 оокунимитама
 ひさかたの хисаката-но
 天の御虚ゆ ама-но мисораю
 天がけり амагакэри
 見渡給ひ миватаситамаи
 事了り котоохари
 還らむ日には каэрамү хи-ни ва
 また更に мата сарани
 大御神たち оомикамитати

Мириады местных богов¹
 Поместите на нос корабля
 И попросите их вести ваш корабль;
 Боги неба и земли²
 И боги Ямато
 Полетят по небу
 И возьмут вас под свою защиту;
 А когда ваша миссия завершится,
 И вы будете возвращаться домой,
 Снова поместите богов
 На нос вашего корабля
 И хлопайте в ладоши,
 Чтобы ваш корабль шел прямо,
 Как натянутый черный канат,
 От мыса Тика
 До берега Мицу; что в Отомо,

¹ Буйные божества, божества хаоса

² Умиротворенные божества, божества космоса

船の軸に	ふнаноз-ни	Только лишь бросая якорь в саванях,
御手打懸けて	митэутикакэтэ	И без помех
墨繩を	суминава-о	Возвращайтесь домой поскорей! ¹
延へたるごとく	хазтару' сотоку'	
あちかをし	атикаоси	
値喜の崎より	Тика-но саки-ери	
大伴の	Оотомо-но	
御津の濱びに	Мицу-но хамаби-ни	
直泊てに	тада хатэ-ни	
御船は泊てむ	мифунэ-ва хатэму'	
つつみなく	цүцүминаку'	
幸くいまして	сакику имаситэ	
早歸りませ	хаякаэримасэ	

(Пер. А. Е. Глускиной)

Сюжет этой песни предполагает, что божества ара, которые обитают в определенных местах, нужно временно превратить в божества ники, чтобы они служили страннику в качестве проводников. Образ черного натянутого каната *суминава* (墨繩), протянутого в направлении к дому, вероятно, указывает на опасность, которую могут встретить все странники, а именно, опасность заблудиться и забыть дорогу домой или стать жертвой враждебного мира ара.

Обычно странник старался избегать влияния мира ара, поддерживая постоянную связь с домом во времени и в особых точках пространства. Душа странника должна оставаться дома в течение некоторого времени, необходимого для того, чтобы поддерживать его духовную чистоту. Об этом свидетельствует песня № 3757 [Манъёсю 2001, 3: 56; Синкун Манъё:сю 1999, 2: 156]:

吾が身こそ	асами косо	Только тело брренное мое
關山越えて	сэкияма коэтэ	Перешло заставу этих гор
此處にあらめ	кохо-ни араме	И как будто здесь живет теперь,
心は妹に	кохоро-ва имо-ни	А ведь сердце вечно близ тебя,
寄りにしものを	эриниси моно-о	Около возлюбленной моей.

(Пер. А. Е. Глускиной)

Эта духовная связь с домом, поддерживавшаяся во время разлуки, по-видимому, была обоюдной. Не только странник чувствовал, что обя-

¹ Пер. автора статьи

зан думать о доме во время своего странствия, но и дома его родные должны думать о нем и молиться о его безопасности.

Песни, сочиненные родными странника, обычно его женой, после его отбытия, выражают главным образом любовь. Вместе с тем, в них описаны особые запреты, соблюдение которых гарантировало страннику безопасность. Один из таких запретов обязывал жену оставлять дом неприбранным, готовить еду страннику и стлать его постель, как если бы он был дома, а также оставлять свои волосы непричесанными. Об этом говорится в песне № 4263 [Маньёсю 2001, 3: 252; Синкун Маньё:сю 1999, 2: 290]:

梳も見じ	куси мо мидзи	О тебе, кто в дальний путь идет,
屋中も掃かじ	янути мо хакадзи	Где лишь травы служат изголовьем,
草枕	кусамакүра	Кто и зрелня, верно, в руки не возьмет,
旅行く君を	табиюкү кими-о	Дом не будет долсо убирать, возможно,
齋ふと思ひて	ивау то монтэ	О тебе молюсь, чтоб бос тебя берет!

(Пер. А. Е. Глускиной)

В песне № 3927 упоминается традиция ставить священный сосуд с сакэ у изголовья постели странствующего супруга [Маньёсю 2001, 2: 115; Синкун Маньё:сю 1999, 2: 200]:

草まくら	кусамакүра	Молясь о том, чтоб был счастливым ты,
旅ゆく君を	табиюкү кими-о	Ушедший в дальний путь,
幸くあれと	сакикү арэто	Где изголовьем служит одна трава,
齋瓮すゑつ	иваибэ сүэцу	С вином святым сосуд
吾が床のべに	агатоконобэ-ни	Поставила я близ своей постели...

(Пер. А. Е. Глускиной)

Кроме того, для поддержания магической связи со странствующим супругом его жена не должна была развязывать шнуры на своем кимоно до его возвращения. Об этом говорится в песне № 896 [Маньёсю 2001, 2: 335; Синкун Маньё:сю: 1999, 1: 230]:

難波津に	Нанивадзү-ни	Если только я услышу, что причалил
御般泊てぬと	мифүна хатэну то	В бухте Нанива
聞え夾ば	кикоэкоба	Корабль твой дорогой,
紐解き放けて	химмо вакисакэтэ	Я, не завязав шнуры у платья,
立走りせむ	татихасирисэму	Побегу скорей тебя встречать!

(Пер. А. Е. Глускиной)

В соответствии с другими практиками предусматривалось совершение очистительных ритуалов, а также наличие молебствия и полосок бумаги. Об этом, например, в песне № 1453 [Манъёсю 2001, 2: 16; Синкун Манъё:сю: 1999, 1: 332]:

玉たすき	<i>тамадасуки</i>	<i>Нет часа, чтобы снял</i>
懸けぬ時なく	<i>какэну токи наку</i>	<i>Перевязи жемчугов,</i>
氣の緒に	<i>ки-но о-ни</i>	<i>Нет: часа, чтоб я был</i>
わが思ふ君は	<i>вага омоу кими-ва</i>	<i>И без дум, и без тревог</i>
うつせみの	<i>уцусэми-но</i>	<i>О тебе, кого люблю,</i>
世の人なれば	<i>ё-но хито нарэба</i>	<i>Не жалея жизни нить</i>
大君の	<i>оокими-но</i>	<i>Бренно тело на земле!</i>
命かしこみ	<i>микото касикоми</i>	<i>Так как срозен был приказ,</i>
夕されば	<i>юфу сарэба</i>	<i>Ты покинул в Мицу мыс</i>
鶴が妻よぶ	<i>тадзу-са цума ёбу</i>	<i>В бухте дивной Нанива,</i>
難波湯	<i>Нанивагата</i>	<i>Где вечернею порой</i>
三津の崎より	<i>Мицу-но саки-эри</i>	<i>Жен сзывают журавли</i>
大船に	<i>оофунэ-ни</i>	<i>У большого корабля</i>
真楫繁貫き	<i>макадзи сидзинуку</i>	<i>Много весел закрепив,</i>
白波の	<i>сиранами-но</i>	<i>Ты оставил нас и плыл</i>
高き荒海を	<i>такаки аруми-о</i>	<i>Мимо цепи островов</i>
島傳ひ	<i>симадзутан</i>	<i>По бушующим морям,</i>
い別れ行かば	<i>ивакарэ юкаба</i>	<i>Где высоко поднялась</i>
留まれる	<i>тодомарэру</i>	<i>Белопенная волна..</i>
吾は幣引き	<i>варэ-ва нусахики</i>	<i>Я же, что остался здесь,</i>
齋ひつつ	<i>ивацуцу яраму</i>	<i>В руки я возьму дары</i>
君をばやらむ	<i>кими-оба яраму</i>	<i>И, неся мольбу богам,</i>
はや還りませ	<i>хаякаэримасэ</i>	<i>Буду ждать тебя, мой друг,</i>
		<i>Возвращайся поскорей!</i>

(Пер. А. Е. Глускиной)

С. Оригути объясняет ритуалы, совершавшиеся на дому женой и родственниками, на основании ритуального разделения души странника, одну часть которой он переводит в состояние ара, чтобы это позволило ему перейти из состояния покоя в движение, а другую оставляет дома, чтобы жена сохраняла ее в целостности в качестве *никитамэ* [Оригути]. Таким образом, обеспечивается духовная чистота странника и сохраняется его связь с домом.

Странники были благодарны за молебствия своих жен, которые, как они верили, были эффективны в обеспечении безопасности. При этом их благодарность часто находила выражение в песнях, например,

№№ 3583, 4409 [Манъёсю 2001, 3: 8, 302–303; Синкун Манъё:сю 1999, 1: 137, 324]:

眞幸くて	масакикүтэ	Когда любимая молитву шлет босам,
妹が齋はば	имо-са иваваба	Чтоб без беды причалил я к родной стране,
沖つ波	окицунами	Пусть волны в море
千重に立つとも	тиэ-ни тацүтомо	Встают в тысячу рядов,
障りあらめや	савари арамэямо	Они не смогут быть помехой мне!
家人の	избито-но	Наверно, дома близкие мои
齋へにかあらむ	ивазэникаарамү	Босам молились жарко обо мне:
平らけく	таиракэку	Благополучно я
船出はしぬと	фүнадэ хасику то	Приплыл на корабле,
親に申さね	оя-ни маосанэ	Хочу родителям об этом я сказать.

(Пер. А. Е. Глускиной)

Упомянутый выше запрет развязывать шнуры у кимоно во время отсутствия странника дома соблюдался не только женой, но и супругом. Шнуры, которые носили странники, как правило, плели и дарили жены или другие родственники. На этот обычай указывает целый ряд песен и, в частности, песня № 3144 [Манъёсю 2001, 2: 423; Синкун Манъё:сю: 1999, 2: 69]:

旅の夜の	таби-но ё-но	Оттого что провожу давно
久しくなれば	хисасику нарэба	Ночи долгие один в пути,
さ丹つらふ	саницүрсу	Это время
紐開け離けず	химо акэсакэдзү	Все тоскую о тебе,
戀ふるこのころ	коуру конокоро	Алый шнур мой не развязан мной...

(Пер. А. Е. Глускиной)

О назначении этого шнура сказано в песне № 3717 [Манъёсю 2001, 3: 47; Синкун Манъё:сю 1999, 2: 153]:

旅にしても	таби-ни ситэмо	Шнур заветный, завязанный милой моей
喪なく早夾と	монаку хаяко то	Со словами: «Вернись скорее!
吾妹子が	васимоко-са	Хоть и будешь в пути,
結びし紐は	мусубиси химо-ва	Но беды ты не знай!» –
なれにけるかも	нарэникэру камо	Как успел этот шнур засрызнуться!...

Сущность ритуала для странника заключалась в том, чтобы молиться местным божествам и делать им подношения в виде соломы и полос бумаги. Этот ритуал совершали в определенных местах: на административных границах, заставах на дорогах, речных переправах, горных пере-

валах, лесах, мысах и островах, озерах, горах, а также на изгибах дорог и излучинах рек. С помощью такого ритуала странник устанавливал связь с домом. О нем упоминается, например, в песне № 3128 [Маньёсю 2001, 2: 420; Синкун Маньё:сю 1999, 2: 68]:

吾妹子	<i>васимоко-о</i>	<i>Чтобы видеть мигуто во сне,</i>
夢に見え夾と	<i>имэ-ни мизэко то</i>	<i>На пути в страну Ямато</i>
大和道の	<i>Яматодзи-но</i>	<i>Каждый раз</i>
度瀬ごとに	<i>ватаридзэсото-ни</i>	<i>Возле переправы, горячо молясь,</i>
手向けわがする	<i>тамукэ васа сурү</i>	<i>Буду приносить дары богам!</i>

(Пер. А. Е. Глускиной)

Двойная функция ритуала, а именно трансформация опасного божества ара в ники на речной переправе и связь с домом, по-видимому, является реакцией на состояние хаоса, которое странник пытается преодолеть. Эта и другие вышеупомянутые точки пространства являлись местом обитания потенциально опасных божеств ара. Об этом свидетельствует песня № 567 [Маньёсю 2001, 1: 251; Синкун Маньё:сю 1999, 2: 178]:

周防なる	<i>Сува нару</i>	<i>В тот день,</i>
磐國山を	<i>Ивакунияма-о</i>	<i>Когда минувешь горы</i>
越えむ日は	<i>коэму хи-ва</i>	<i>В Суо, в стране Ивакунни,</i>
手向けよくせよ	<i>тамукэ ёкусэе</i>	<i>Богам, как должно, жертвы принеси</i>
荒しその道	<i>араси сономити</i>	<i>Опасны людям дальние дороги!</i>

(Пер. А. Е. Глускиной)

Пространственная опасность, связанная с преодолением горного перевала, отражает власть божеств ара, обитающих на перевале. Обычай совершать подношение божествам перевала (*тамукэ*, 手向け) указывает на то, что и само слово «перевал» по-японски получило то же чтение (см. песню № 3730). Поэтому то, что характеризовало перевал, было даже не его пространственным признаком, а ритуалом, который совершал на нем странник. Более того, важность ритуала на горных перевалах проявляется в постоянном эпитете для перевала – *юфудатами* (ゆふだたみ, «приносимые в дар божествам ткани»). Перевалы в Древней Японии ассоциировались преимущественно с горой Аусака (а также с горой Тамукэ), связавшей провинции Ямасиро и Оми. Она часто упоминается в песнях «Маньёсю», в частности, в песнях №№ 1017 и 3237 [Маньёсю 2001, 1: 377; 2: 448–449; Синкун Маньё:сю 1999, 1: 268; 2: 82]:

ゆふたたみ	юфүдатами	Ах, горы Тамукэ,
手向けの山を	Тамукэ-но яма-о	Где в дар приносят ткани из века в век,
今日越えて	кэфү коэтэ	Я нынче, перешла
いづれの野邊に	идзүрэ-но нобэ-ни	Среди каких полей, в какой долине
いほりせむ吾等	ихорисэму варэ	Найду себе я временный ночлег?

緑丹よし	аониэси	В дивной зелени листвы
奈良山過ぎて	Нараяма суситэ	Горы Нара миновав,
もののふの	мононофү-но	Воды Удзи перейдя,
宇治川渡	Удзисава ватару	Где военный славный род,
をとめ等に	отомэра-ни	У горы Застава Встреч, –
相坂山に	Афусакаяма-ни	Встречи с девой молодой, –
たむけぐさ	тамукэсуса	Драгоценные дары –
絲取り置きて	нуса торнокитэ	Ветви сосен,
吾妹子に	васамоко-ни	Пряжу я
談海の海の	Афүми-но уми-но	Подношу богам с мольбой.
沖つ波	окицунами	И, кружа по берегам,
る濱べを	киеру хамабэ-о	В Оми – дальней стороне,
くれくれと	күрэкурэто	Чтобы встретить в тишине
ひとりぞわが夾る	хитори дзо васа күру	Деву милою мою,
妹が目をほり	имо-га мэ-охори	Я совсем один пришел.
		И хочу увидеть я
		Очи девы дорогой!

(Пер А. Е. Глускиной)

Перевалы были местом не только «физического» перехода с одной территории на другую, но и перехода из профанного мира в сакральнйй. При прохождении через перевал человек должен был очиститься, «обновиться». Кроме того, считалось, что перевалы являлись пограничным местом между жизнью и смертью. Об этом сказано, например, в песне № 427 [Маньёсю 2001, 1: 207–208; Синкун Маньё:сю 1999, 1: 143]:

百足らず	момотарадзу	Не дошли до ста восемь десятков...
八十限坂に	ясо сумисака-ни	Есть множество изгибов у дорог...
手向けせば	тамукэсэба	И если б только я повсюду с мольбою жертвы приносил богам,
過ぎにし人に	сугиниси хито-ни	С тобою, что ушел на веки,
けだしあはむかも	кэдаси авамү камо	Быть может, довелось увидеться бы нам!

(Пер А. Е. Глускиной)

В этом смысле с горными перевалами тесно связаны излучины рек. Они были не только местом, где жили местные божества, но и теми точками пространства, за которыми терялась возможность видеть дом. Поэтому в таких местах странники, как могли, подкрепляли свою связь с домом. Об этом сказано, например, в песне № 79 [Маньёсю 2001, 1: 94; Синкун Маньё:сю 1999, 1: 61]:

[...]わが行く川の 川隈の 八十隈おちず 萬度 かへり見しつ	<i>васа юку кава-но кавакума-но ясо кума отидзу ёродзу таби каэримичицу'</i>	<i>У извилин быстрых рек, По которым плыл тогда, У извилин быстрых рек, Не минуя ни одной, Все ослядывался я На далекий край родной, Много раз, несчетно раз Оборачивался я...</i>
--	--	--

(Пер. А. Е. Глускиной)

В песне № 17 гора Мива символизирует дом или точку пространства, от которой странник отмеряет направление своего странствования и с которой крепко связана его душа [Маньёсю 2001, 1: 73; Синкун Маньё:сю 1999, 1: 48]:

味酒 三輪の山 あをによし 奈良の山の 山の際に い隠るまで 道の隈 い積もるまでに つばらにも 見つつ行かむを しばしばも 見さけむ山を 情なく 雲の 隠さふべしや	<i>умасакэ Мива-но яма аониэси Нара-но яма-но яма-но ма-ни и-какүру мадэ мити-но кума и-цумару мадэни цубара-нимо мицүцү юкаму-о сибасибамо мисакэму яма-о кохоро наку кумо-но какүсацүбэсия</i>	<i>Сладкое вино святое, Что босам подносят люди... Горы Мива! Не сводя очей с вершины Буду я идти, любуясь, До тех пор, пока дороси, Громоздя извилин сруды, Видеть вас еще позволят, До тех пор, пока не скроют От очей вас горы Нара В дивной зелени деревьев. О как часто, О как часто Я ослядываться буду; Чтобы вами любоваться! И ужель в минуты эти, Не имея вовсе сердца, Облака вас спрятать могут От очей моих навеки?</i>
---	--	--

(Пер. А. Е. Глускиной)

Судя по этой песне, изгибы дорог тоже являли собой точку разрыва связи с домом. Это подтверждает содержание других песен странствования (например, №№ 131, 3240).

Тот же принцип был применим и к морским путешествиям, во время которых странники придавали значение мысам островов или изгибам берега. В песне № 42 острова отождествляются с ара (*араки сима*, 荒き島 «чужие острова») [Синкун Маньё:сю 1999, 1: 54]; в песне № 500 берега тоже отождествляются с ара (*荒き濱邊 араки хамабэ*, «чужой берег») [Синкун Маньё:сю 1999, 1: 169]. В песне № 3637 упоминается *Ивандзима* (いはい島) «остров Молитвы» [Маньёсю 2001, 3: 24; Синкун Маньё:сю 1999, 2: 144]. Название острова, подобно *тамукэ* (手向け) применявшемуся для горных перевалов, происходит от ритуала, совершавшегося странником:

草まくら	кусамакүра	<i>Остров Молитвы!</i>
旅行く人を	табиюку хито-о	<i>Там молились святыням</i>
いはひ島	Ивандзима	<i>О тех, кто в пути, где подушкою служит</i>
		<i>травя,</i>
幾代夾にけむ	иваикиникэмү	<i>И возносится к небу о странниках</i>
		<i>дальних мольба!..</i>

(Пер. А. Е. Глускиной)

Так же как на горных перевалах и на изгибах рек, на островах и морском побережье странники вспоминали о доме (например, №№ 1219, 3613) [Маньёсю 2001, 1: 426; 3: 24; Синкун Маньё:сю 1999, 1: 294; 2: 140]:

若の浦に	вака-но ура-ни	<i>В вечерний час, когда у бухты Вака</i>
白波立ちて	сиранами татитэ	<i>Бушует в пене белая волна</i>
沖つ風	окицу кадзэ	<i>И холоден на взморье</i>
寒き暮は	самэки юфубэ-ва	<i>Резкий ветер,</i>
大和し思ほゆ	Ямато си омохою	<i>Я о Ямато думаю с тоской!</i>

海原を	унахара-о	<i>На голубой равнине светлых вод,</i>
八十島隠り	ясосимагакурү	<i>Под сенью многих островов ища приют,</i>
夾ぬれども	кинүрэдомо	<i>Причаливали мы уже не раз,</i>
奈良の都は	Нара-но мияко-ва	<i>Но все ж столицу Нара до сих пор</i>
忘れかねつも	васүрэканэцүмо	<i>Я позабыть в пути моем не смогу!</i>

(Пер. А. Е. Глускиной)

Дело в том, что перевалы, излучины рек и изгибы дорог, мысы и острова, озера и пруды, леса были тесно связаны не только с разрывом визуальной связи в пространстве, но и с обитанием в этих местах местных божеств. Поэтому там проводили ритуал, призванный трансформировать божество ара и божество ники, тем самым обеспечив безопасность в пути. Именно поэтому большинство песен странствования было сложено в этих местах. Кроме того, в песнях странствования часто упоминается яшмовое копьё *тамахоко* (玉杵) как постоянный эпитет к слову *миши* (道, «дорога») (например, № 79). По-видимому, странники использовали его для привлечения буйного божества ара данной местности, чтобы временно трансформировать его в умиротворенное божество ники. *Тама* в слове *тамахоко* скорее всего означает не яшму, а божественный дух, сходящий на копьё, когда его призывают. Такие копьёя, вероятно, втыкали в местах, которые были определены путевым ритуалом. Очевидно, в более поздние времена эти копьёя были заменены храмами. Тем не менее, не исключено, что странники их брали с собой в путь. Копьё *тамахоко*, втыкавшееся в указанных точках пространства, в некоторых песнях «Маньёсю» представлено как постоянный эпитет к слову *само* (里, «деревня») (например, № 2598) [Маньёсю 2001, 2: 308; Синкун Маньёсю 1999, 2: 24]:

遠くあれど	<i>тооку арэдомо</i>	<i>Хоть и далека ты, все равно</i>
君にぞ戀ふる	<i>кими-ни дзо каэру</i>	<i>Я тоскую только о тебе,</i>
玉ほこの	<i>тамахоко-но</i>	<i>Ни о ком другом не знаю я тоски</i>
里人皆に	<i>сатохито мина-ни</i>	<i>Изо всех, живущих в том селе,</i>
吾戀ひめやも	<i>варэ коимэямо</i>	<i>Яшмовым отмеченным копьём</i>

(Пер. А. Е. Глускиной)

Однако в большинстве песен странствования слово *тамахоко* используют все же как постоянный эпитет к слову *миши* («дорога»), указывая тем самым на то, что копьё когда-то было неотъемлемой частью всех странствований (например, №№ 3335, 4009) [Маньёсю 2001, 2: 493; 3: 150–151; Синкун Маньёсю 1999, 2: 106; 2: 220]:

玉ほこの	<i>тамахоко-но</i>	<i>Человек, ушедший в путь,</i>
道行き人は	<i>митиюку хито-ва</i>	<i>Что отмечен был давно</i>
あしひきの	<i>асихики-но</i>	<i>Яшмовым копьём,</i>
山行き野行き	<i>ямаюки ноюки</i>	<i>Распростертыми вокруг</i>
直海に	<i>тада уми-ни</i>	<i>Шел полями, по сорам,</i>

川行き渡り	каваюки ватару	Реки он переходил
鯨魚取り	исанатори	И вступил на путь морской,
海道に出でて	умидзи-ни идэтэ	Там где чудище-кита лоят
かしこきや	касикокия	На глубоком дне.
神の渡りは	ками-но ватару-ва	И опасный переход –
吹く風も	фукүкадзэ-мо	Страшный Переход-Богов –
のどには吹かず	нодо-ни ва фүкадзү	Там, где ветер каждый раз
立つ波も	тацу нами-мо	С дикой силою шумит,
おほには立たず	оонива тадзү	И встающая волна
とみ波の	тоинами-но	Необычно высока,
塞ふる道を	сасүру мити-о	Страшный путь, что пресгражден
誰が心	тага кохоро	Непрерывною волной,
いたはしとかも	итаваси то камо	Чье жалея сердце, он
直渡りけむ	тада ватарикэму	Напролом пройти спешил.
直渡りけむ	тада ватарикэму	
玉ほこの	тамахоко-но	Боси всех дорог и всех путей
道の神たち	мити-но камитати	Что давно отмечены яшмовым копьем,
幣はせむ	маи хасэмү	Вам дары несу –
吾がおもふ君を	ага омоу кими-о	О друге дорогом
なつかしみせよ	нацүкаси мисэе	Я прошу вас позаботиться в пути!..
		(Пер. А. Е. Глускиной)

Теперь остается рассмотреть свидетельство того, с чем может столкнуться странник в том случае, если он проигнорирует путевой ритуал или проведет его не так, как требуется. Об этом сказано, например, в песне № 2380 [Манъёсю 2001, 2: 308; Синжун Манъё:сю 1999, 2: 9]:

はしきやし	хасикияси	О любимый мой,
誰が障ふれかも	тага сүрэкамо	Кто помехи там тебе чинит?
玉ほこの	тамахоко-но	Позабыв совсем
路見忘れて	мити мивасүрэтэ	Путь, что был отмечен яшмовым копьем,
君が夾まさぬ	кими-са кимасану	Не приходишь нынче ты ко мне...
		(Пер. А. Е. Глускиной)

В этой песне сделан намек на то, что странник, который проигнорировал путевой ритуал, может никогда не возвратиться домой.

М. Элиаде указывает на то, как важно было для человека создать космос из хаоса там, где этот человек перемещается или собирается обосноваться. По этому поводу он пишет следующее: «<...> в мирском

восприятию пространства продолжают оставаться некие величины, которые в большей или меньшей степени напоминают о неоднородности, характеризующей религиозное восприятие пространства. Какие-то особые места, качественно отличные от других: родной пейзаж, место, где родилась первая любовь, улица или квартал первого иностранного города, увиденного в юности, сохраняют даже для человека искренне нерелигиозного особое качество – быть “единственными”. Это – “святые места” его личной вселенной, как если бы это нерелигиозное существо открыло для себя иную реальность, отличную от той, в которой проходит его обыденное существование» [Элиаде 1994: 24]. Авторы песен «Манъёсю» знали о важности для человека создать космос из хаоса, где он перемещается или собирается обосноваться, и средствами поэзии и ритуала трансформировали хаос в космос. Тем самым они обеспечивали свою безопасность в странствовании, сохраняли свою чистоту и связь с домом.

ЛИТЕРАТУРА

На русском языке

- Григорьева 2008 – *Григорьева Т. П.* Япония: путь сердца. М., 2008.
Кокинсю, 2001 – Собрание старых и новых песен Японии / Пер. со старояпон., предисл. и коммент А. А. Долина. СПб., 2001.
Манъёсю 2001 – Манъёсю. Японская поэзия. В 3 т. / Пер. с яп. и коммент А. Е. Глускиной. М., 2001.
Накорчевский 2000 – *Накорчевский А. А.* Синто. СПб., 2000.
Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.

На английском языке

- Plutschow 1990 – *Herbert.* Chaos and Cosmos: Ritual in Early and Medieval Japanese Literature. Leiden and New York, 1990.

На японском языке

- Мотоори 1934 – *Мотоори Н.* Уиямабуми. Судзуноя то монроку («Первые шаги в гору. Вопросы и ответы в Доме Колоколов»). Токио, 1934.
Оригуги – *Оригуги Н.* Манъёсю: ни араварэта кодай синко («Древние верования, нашедшие свое отражение в “Манъёсю”») // [URL]: www.aozora.gr.jp
Синкун Манъёсю 1999 – Синкун Манъёсю: («“Манъёсю” в новом прочтении на японском языке»). В 2 т. Токио, 1999.

ИСТОРИКО-ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ МЕТАМОРФОЗЫ «ХВАНДАН КОГИ»

Для классического историописания Дальнего Востока характерно стремление удревять национальную историю. В отличие от Запада, где в канонах традиционного политического мышления приоритетными показателями уровня государственного статуса выступают размер ВВП и ВВП на душу населения, уровень развития технологий, военный или сырьевой потенциал и другие «материальные» категории, на Дальнем Востоке большим уважением пользуется древность происхождения. Не является исключением из этого правила и классическая корейская историография, которая всегда старалась не отстать в вопросах хронологии своих цивилизационных и государственных начал от извечных соседей-конкурентов – Китая и Японии. Порой даже несколько выходя в данном стремлении за рамки здравого смысла. Примером такого выхода является официальная версия времени возникновения и длительности существования самого первого «политического» образования «корейской нации» – «государства» Хван-гук (桓國).

Создателем данного «государства» считается «божественный» народ хван (桓), появление которого современная корейская этнологическая наука отождествляет с формированием первой протокорейской общности. И как всегда, когда речь идет о первых шагах истории любого народа, в руках исследователей содержится чрезвычайно мало данных о сущности и конкретных перипетиях этногенеза. К тому же информация эта не только крайне обрывочная, но и представленная специфическим образом – в виде мифов, легенд и достаточно историзированных, но малоконкретных преданий, источниковедческий анализ которых чрезвычайно непрост. Однако работать с такими источниками необходимо, поскольку именно в них содержатся те крупицы знаний о событиях далекого прошлого, которые может проиллюстрировать, материально подтвердить или опровергнуть, но никак не сможет заменить немая по предметной сущности археология. В то же время существование такой квазиисторической традиции представляет собой своеобраз-

ный фундамент, на котором зыждется каркас политического сознания корейской нации, что убеждает в необходимости изучения данного этапа древнекорейского прошлого в его традиционно-историографической интерпретации. И хотя в итоге традиционная историография Кореи отнесла начала национальной истории протокорейской нации хван в такие древние времена, что даже самые «смелые» в своем патриотическом порыве современные корейские исследователи не готовы воспринимать данную хронологию на веру, отвергать ее все-таки не спешат, ограничиваясь констатацией того несомненного факта, что носит она «мифологизированный» характер и потому не является абсолютной истиной. Попробуем разобраться в сущности вопроса...

Главным и единственным нарративным источником, в котором содержится описание истории «государства божественного народа» *Хвансук*, является компилятивное собрание классических корейских мифов «Хвандан коги» (桓檀古記, «Древние записи о Хвандан»).

История появления означенного собрания довольно туманна. По официальной версии, составление «Хвандан коги» (далее – ХК) является результатом работы знаменитого корейского краеведа, этнографа и филолога Ли Ки (李沂, 1848–1909), который посвятил жизнь собиранию, фиксации и сохранению древнейших корейских мифов и легенд, содержание которых он выписывал в обрывках древних рукописей или записывал со слов устных информаторов. Не секрет, что во многих корейских семьях и поныне из поколения в поколение передаются различные исторические предания, а потому, учитывая авторитет и исключительную добросовестность Ли Ки как исследователя, такой метод аккумуляции знаний о прошлом совсем не кажется предосудительным. К сожалению, закончить такую чрезвычайно важную работу изданием собранных преданий Ли Ки не успел: он умер, так и не завершив редакторскую обработку собранного материала. Вопросом его подготовки к опубликованию занялась после смерти Ли Ки целая плеяда его последователей и коллег (Хон Помдо (洪範圖, 1868–1943), О Тонджин (吳東振, 1889–1930) и др.), работу которых организовал и направил еще один известный корейский исследователь, Ке Ёнсу (桂延壽, ?–1920)¹. Именно их стараниями работа по кодификации, редактированию и сведению разпыленного материала в единое логически выстроенное и текстуально увязанное собрание мифов и легенд была завершена в 1911 г.

¹ Литературный псевдоним – Унчхо (雲樵).

[Ли Докъиль, Ли Хикун 2004: 21], после чего готовая к изданию книга и получила официальное название «Хвандан коги» [Оносоз 2002: 28]. Однако скептическое отношение большинства ученых того времени к деликатной проблеме аутентичности и достоверности представленной компиляции надолго отложило ее публикацию. А тут еще утрата Кореей государственного суверенитета, японская колонизация, потом Вторая мировая и Корейская войны тем более сделали вопрос об издании «Древних записей о Хвандан» неактуальным. Готовую к публикации рукопись надолго похоронили в архивах, и на протяжении нескольких десятилетий о ней никто не вспоминал. Лишь в 1975 г. ввести ее в научный оборот решился исследователь Ли Минсу (李民樹), которому после нескольких лет редакторской доработки удалось сначала опубликовать в 1979 г. текст ХК в иероглифическом варианте [Хвандан коги 1991], а позднее – в транскрипции корейским алфавитным письмом хангыль [Хвандан коги: 1986].

В настоящее время полный текст ХК в его оригинальном виде размещен в Интернете¹, что сняло последние препятствия на пути его научного использования. Имеется в Интернете и его частичный перевод на английский язык².

Из пяти книг ХК истории государства Хван-гук частично посвящены первый, второй и пятый разделы данного собрания, а именно:

1) «Записи трех святых» («Самсонги»). Свиток первый (三聖記, 上篇, «Сангхён»);

2) «Записи трех святых» («Самсонги»). Свиток второй (三聖記, 下篇, «Хагхён»);

5) Весьма конспективно: «История, записанная в Тхэбэке» (太白逸史, «Тхэбэк ыльса»).

В этих разделах Хван-гук описывается в виде конфедерации двенадцати полуавтономных протокорейских племен³ во главе с династией надплеменных владык, которых источник называет то *таньин* (檀仁),

¹ <http://zh.wikisource.org/wiki/桓檀古記>

² См. [Hwandan Gogi]

³ Ирун-гук (一群國), Кекхенхан-гук (客賢汗國), Кудачхон-гук (句茶川國), Кумакхан-гук (寇莫汗國), Кумозк-гук (句牟額國), Мэгуе-гук (賣句餘國), которое носило также название Чиккута-гук (稷白多國), Пири-гук (卑離國), Санапка-гук (斯納阿國), Сонби-гук (鮮裨國), которое именовалось также Сиви-гук (豕韋國) или Тхонгоса-гук (通古斯國), Сумильи-гук (須密爾國), Уру-гук (虞婁國), которое называлось еще Пхилла-гук (畢那國), а также Янгун-гук (養雲國).

то *хванын* (桓因/桓仁), что в прямом переводе означает «служитель бога», а образно может толковаться и пониматься как «[верховный] жрец». Каждое племя конфедерации Хван-гук пользовалось солидной автономией, что подтверждает их официальная титулатура, в которой, как и в общем названии союза, обязательно присутствовало слово *кук* (국), означающее в иероглифическом написании (國) понятия «государство», «держава» и «народ». С другой стороны, наличие общего для всех перечисленных племен консолидирующего названия «хван» свидетельствует о формировании в среде «божественного народа» элементов объединяющего протополитического самовосприятия и квазиэтнического сознания. Что и позволяет рассматривать «божественный народ» хван как своеобразную протокорейскую общность, с которой начинается свою этнополитическую эволюцию современная корейская нация.

Основателем государства Хван-гук источник называет вождя по имени Анпхагён (安巴堅), который, согласно ХК («Самсонги», «Санпхён»), первым удостоился чести присвоить себе почетный титул *хванын* и в таком статусе начал править 12-ю родственными племенами «божественного народа». Официальная титулатура общехвангукского вождя с высокой степенью вероятности подразумевает, что власть его носила прежде всего сакральный характер с отчетливыми чертами теократичности. Данная система упрочения властных институтов весьма распространена на ранних этапах политической консолидации большинства народов нашей планеты, а потому такое предположение отнюдь не выглядит голословным.

Природным воплощением бога Хвана, культ которого возглавлял Анпхагён, считалось солнце. Видимо, солярный бог Хван возглавлял и пантеон самих хвангукских небожителей, хотя однозначных свидетельств об этом в источнике нет. Что же касается самой личности Анпхагёна, то он считался живым воплощением (сыном?) солнечного бога, который, спустившись на землю, «прожил долгую и счастливую жизнь, поскольку был очень решительным» («Самсонги», «Санпхён»). Прародиной «божественного народа», где Анпхагён непосредственно спустился с небес и начал владычествовать над племенами хван, «Древние записи о Хвандан» называют загадочную страну *Сабэкрёк* (кит. *Сибайли*: 斯白力) («Самсонги», «Санпхён»), которую большинство исследователей отождествляют с Сибирью, основывая данную топографическую идентификацию на некоторой фонетической схожести названий *Сабэкрёк/Сибайли* и *Сибирь*. Видят ХК в Анпхагёне и свое-

образного культурного демиурга, к заслугам которого причисляют объединение распыленных в прошлом протокорейских племен вокруг идеи солнцепочитания и распространение среди них множества полезных знаний. К примеру, именно Анпхагён, согласно ХК, научил своих подданных-соплеменников «добывать огонь и готовить [на нем] пищу» («Самсонги», «Санпхён»).

И как следствие, согласно документу, в государстве Хван-гук никогда «не бывало войн за власть. Все люди настойчиво работали, и никто не дрожал от холода» («Самсонги», «Санпхён»). «Золотой век» человеческой истории в чистом виде...

Неоднозначную оценку дают ученые географическим сведениям ХК, согласно которым, держава Хван-гук охватывала огромные территории протяженностью в 50 тыс. *ли* с севера на юг и свыше 20 тыс. *ли* с запада на восток («Самсонги», «Хапхён»). Даже учитывая, по минимуму, что древнекитайская мера длины *ли* (里) составляет несколько меньше 400 метров, это означает, что официально заявленные в источнике владения Хван-гук должны были раскинуться с севера на юг – почти на 20 тыс. км, а с востока на запад – почти на 8 тыс. км. Иными словами, если принять некритично на веру данные ХК, получится, что площадь хвангукских владений должна была превысить 150 млн км², что, конечно, никак не может быть правдой. Хотя бы потому, что это втрое превышает площадь всей Евразии. Но вот то, что начала корейского этногенеза территориально расположены далеко за пределами собственно Корейского полуострова, подтверждается многочисленными археологическими и филологическими свидетельствами, подчеркивая тем самым источниковедческую ценность ХК. Как и информацию о реалиях хозяйственно-технологического и социального развития протокорейцев, которая также находит частичное подтверждение в результатах археологических раскопок. Ведь даже в условиях, когда древнейшие свидетельства присутствия человека на Корейском полуострове уходят корнями во времена палеолита (стоянки в районах городищ Тонгванджин, Кульпхори, Сокчани и Токчхон, а также в пещере Комьн), идентифицировать останки найденных на этих стоянках архантропов, палеоантропов, хомо эректусов и ранних позднепалеолитических неантропов вида *хomo сапиенс* как предков современных корейцев проблематично, поскольку пропорциями тела, формами челюстей и черепной коробки все перечисленные ископаемые индивиды времен палеолита и мезолита имеют слишком много отличий от антропологических параметров классических монголоидов.

Древнейшие свидетельства присутствия в Корее людей собственно монголоидного вида датируются уже эпохой неолита, и потому вполне логично допустить, что в ХК нашли своеобразное отражение события, относимые ко временам не ранее новокаменного века. Благо и керамика, появление которой также фиксируется именно в неолитические времена, разнообразием своих форм, технологических, цветовых и декоративных особенностей дает наилучший материал для протоэтнокультурной идентификации «немых» артефактов дописьменной эпохи. И именно этот материал позволяет реконструировать в общих чертах основные этапы протоэтнической истории Корейского полуострова неолитических времен, которые причудливым образом стратегически согласуются с текстовыми свидетельствами ХК.

Древнейшими обитателями ранне-неолитической Кореи (VI–IV тыс. до н. э.) были изготовители керамических сосудов, украшенных своеобразным узором в стиле «рыбных скелетов». Эти люди жили охотой, рыбной ловлей и собирательством [Nahm 2007: 6], а по своим антропологическим параметрам имели много общих черт с обитателями Юго-Восточной Азии, т. е. принадлежали к аустронезийскому (полинезийскому) расовому типу, возможно, с вкраплениями австралоидного (папуасского) субстрата. Во времена среднего неолита (III тыс. до н. э.) в Корею с севера (т. е. из Сибири – вспомним загадочную «страну Сабэкрёк» из ХК) пришли носители гребенчатой керамики, которые в антропологическом отношении были монголоидами палеоазиатского (эскимосского) типа. Наконец, во времена позднего неолита (II тыс. до н. э.) на полуострове появилась еще одна волна переселенцев с севера, которую составляли классические представители восточноазиатского расового типа большой монголоидной расы. И именно они, по данным археологии, принесли с собой культуру земледелия (чумиза, просо) и искусство гладкой, украшенной выпуклым узором керамики. С лингвистической точки зрения, эти пришельцы последней волны принадлежали к прототунгусам, а значит, разговаривали на каком-то языке (или языках?) алтайской языковой семьи, что подтверждается наличием в глубинных пластах современного корейского языка почти двухсот алтайских коренных лексических соответствий [Курбанов 2002: 17]. Географическая прародина прототунгусов идентифицируется с Восточной Сибирью (Прибайкалье и Забайкалье) [Тутолуков 1988: 525], что опять же вполне логично коррелируется с данными ХК о прародине хван в районе загадочной земли Сабэкрёк (Сибирь?).

Ну а грандиозность подконтрольных народу хван территорий прекрасно согласуется с упомянутыми выше материалами филологических и археологических исследований о начале протоэтнической консолидации корейского народа на воистину бескрайних (в восприятии зажатых морями корейцев-полуостровитян) просторах южной окраины Восточной Сибири, Северо-Восточного Китая, Маньчжурии, российского Приморья и собственно Корейского полуострова.

Военно-административный центр государства Хван-гук, по свидетельству ХК, находился в районе священной горы Пханарю (奈留之山), возле которой размещалась ставка хваньинов («Самсонги», «Сангхён») и которую современные исследователи отождествляют с расположенной в северо-западной китайской провинции Хэйлунцзян горой Ваньда (完达山). Именно оттуда хвангукские династии управляли дюжиной родственных хванских племен посредством созданного ими при своей особе своеобразного правительства из «пяти министров» («Самсонги», «Сангхён»). Однако в условиях такой этногеографической конфигурации хван постоянно ощущали давление со стороны численно преобладающих протокитайских и некоторых иных протоалтайских племен. Как следствие, хван вынуждены были постепенно уступать шаг за шагом подконтрольные территории сильнейшим соседям, что и стало сущностью политической истории державы Хван-гук. В результате протокорейцев выдавили из Маньчжурии и Приморья, от них отпали северные сородичи (от которых пошла отдельная ветвь тунгусо-маньчжурских этносов – тунгусов/эвенков и чжурчжэней/маньчжуров), а под контролем собственно «божественного народа» солнцепоклонников остался только Корейский полуостров (да и то не весь, а только северная и частично центральная его части). Печальные результаты правления династии хваньинов никак не способствовали росту их популярности, что также отчетливо фиксируют ХК. Так, утратив столичный район вокруг горы Пханарю, последний представитель династии *таньин* Чивирь вынужденно перенес свой политико-религиозный центр в район горы Тхэбэк (太白)¹ («Самсонги», «Сангхён»). На новом месте Чивирь быстро потерял остатки бывшего сакрального авторитета, без которого сохранять властное доминирование в неолитическом обществе всегда было делом малоперспективным. Правда, цепляясь за остатки сакральности, он вся-

¹ Отождествляется с нынешней северокорейской «белоголовой горой Пэкту» – 白頭山, Пэкту-сан.

чески старался переубедить соплеменников, что после череды поражений именно гора Тхэбэк станет «более удачным местом для управления народом» («Самсонги», «Сангхён»), но все эти увещевания уже мало влияли на настроения хван. Ну и закономерным результатом системного кризиса власти стал крах и «солнечной» династии, и самой «государственности» Хван-гук, который также детально представлен в «Древних записях о Хвандань».

Решающим моментом в политической перегруппировке стал заговор «пяти министров» – т. е. того самого правительства, которое, учитывая настроения соплеменников, откровенно «сдало» правителя-неудачника. Согласно описанию ХК, в результате заговора и совместного вооруженного выступления «пяти министров» последний хваньин был лишен власти. О дальнейшей судьбе Чивиря источник показательно умалчивает, а значит вряд ли он был оставлен в живых. Новым главою племенного союза был избран «приводящий в гармонию Небо и Землю» вождь Кобальхван (居發桓), которого, как описывают ХК, «пять министров» буквально «заставили управлять страной [хван]». Символом новой власти стала основанная на горе Пэкту новая столица хванского племенного союза, названная «Богоградом» – Синси (神市). Так на смену первому протокорейскому «государству» Хван-гук пришло следующее раннекорейское вождество Пэдаль (точнее Пэдаль-гук – 倍達國), которое возглавила новая династия правителей с не менее пышным титулом хваньун (桓雄) – «божественный (небесный) герой (муж)» («Самсонги», «Сангхён»).

И, наконец, о хронологии, точнее – о длительности существования государства Хван-гук. ХК содержат сведения о том, что «Хванское государство» было основано «очень давно» и существовало на протяжении воистину фантастического количества лет – 3301 года или даже возможно 63 182 лет («Самсонги», «Хангхён»). Как следствие, в современной корейской историографии многие исследователи, решившись таки однозначно отбросить вторую слишком уж фантастическую цифру в 63 182 года, удивительным образом «приняли» датировку в 3301 год. В результате, в некоторых научных изданиях¹ официально фигурируют даты существования государства Хван-гук в рамках 7198–3898 гг. до н. э. На первый взгляд, такие временные рамки существования Хван-

¹ К примеру, в интернетовском варианте издания ХК – ссылка № 3.

гука выглядят не менее фантастично, чем фигурирующие в «Хванданкоги» данные географии. Но не стоит торопиться с категорическими выводами...

Дело в том, что на таком чрезвычайно длительном отрезке времени в тексте источника нашлось место всего для семи («Самсонги», «Сангхён») верховных правителей-хванъинов¹. Соответственно, периоды их правления слишком нереальны – на каждого приходится в среднем более 470 лет пребывания на престоле. Однако стоит ли нам удивляться таким огромным числам? Напомню, что и в Библии первожители отличаются «суперкавказским» долголетием: Адаму Господь отмерил 930 лет жизни, его третий сын Сиф прожил, согласно Святому Писанию, 912 лет, сын последнего Енос – 905 лет и т. д., и т. п.; абсолютный рекордсмен Мафусаил, потомок Адама в седьмом поколении, прожил 960 лет (Быт. 5, 27). Впрочем, если не воспринимать текст Библии буквально, вполне допустимо принять ту точку зрения, что под упомянутыми выше «годами жизни» могут пониматься не циклы полного обращения Солнца на небосклоне (длительностью в 365 дней и шесть часов, а периоды полного лунного цикла между полнолуниями, которые, как известно, состоят из четырех 7-дневных недель – иными словами, из 28 дней. А это означает, что 960 мафусаиловых «лет» равняются на самом деле примерно 73-м реальным календарным годам², адамовы 930 «лет» – это длительность жизни в 71 год, а 912 сифовых «лет» не дотягивают даже до 70-ти.

Предложенная система пересчета «мифических» лет в реальные кажется достаточно логичной и убедительной (и, как минимум, близка к истине), а потому вполне может быть приложена и к анализу ХК. А это означает, что скорей всего государство Хван-гук просуществовало не 3301 год, а чуть более двух с половиною столетий³, а ее семь «императоров» находились при власти вполне пристойное с точки зрения здравого смысла количество реальных лет – в среднем по 36 на каждого. В таком ракурсе данные ХК выглядят не такими уж и фантастическими, а пото-

¹ Анпхаген (安巴堅), Хексо (赫竹), Косири (古是利), Чувуян (朱于襄), Сокджеим (釋提任), Куыльри (邱乙利), Чивирри (智爲利).

² Умножим 960 на 28 и получим количество реальных, а не мифических суток = 26 880, далее эту сумму делим на 365,25 дня (получаем количество реальных «солнечных» лет), что в результате равняется приблизительно 73-м годам.

³ $3301 \times 28 : 365,25 = 253,1$.

му вполне заслуживают внимания, хотя, как справедливо указывает сам источник, «точная хронология [царствований хвангукских правителей] неизвестна» («Самсонги», «Сангхён»).

Возможен и еще один вариант хронологического уточнения хвангукского прошлого. Вспомним про 63 182 указанных в том же источнике «возможных» года. Напомню, что годом именуется полный цикл обращения солнца на небосклоне, однако и тут возможны варианты разного толкования понятия «год». Ведь под полным циклом обращения солнца от «рождения» до «смерти» многие ранние цивилизации понимали не только собственно год, но и сутки, на протяжении которых солнце тоже совершает по-своему завершённый цикл оборота на небосклоне от ежеутреннего «рождения» до каждодневной «смерти» в ночной тьме. И если принять такой вариант толкования понятия «год», то длительность существования «государства» Хван-гук выглядит и того меньше: если 63182 «годовых» дня разделить на 365,25 дня (годовой цикл в сутках), то получится «всего лишь» 175 лет, что еще дальше отстоит от некрипично воспринятой хронологической «гигантомании» ХК.

Предложенные варианты определения реальной хронологии ранней корейской истории позволяют принципиально пересмотреть научные подходы к представленным в ХК явно фантастическим рамкам существования державы Хван-гук. Наша методика позволяет не просто опровергнуть хронологию существования Хван-гук в нереальных параметрах 7198–3898 гг. до н. э., но и увидеть в собрании «Древних записей о Хвандан» определенное рациональное зерно, которое всегда присутствует в легендарно-мифологических версиях древних историй. Что же касается абсолютной хронологии истории Хван-гук, то эта проблема требует дальнейшего уточнения, поскольку для ее решения соответствующей корректировки требуют хронологии некоторых последующих древнейших корейских раннеполитических образований – Пэдаль (倍達), Чосон (朝鮮) и Пуё (夫餘).

ЛИТЕРАТУРА

На русском и английском языках

Библия 1987 – Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические / В русском переводе с параллельными местами. Перепечатано с Синодального издания М. Всесоюзный Совет евангельских христиан-баптистов, 1987.

- Курбанов 2002 – *Курбанов С. О.* Курс лекций по истории Кореи с древности до конца XX в. СПб.: Изд-во С-Петербур. ун-та, 2002.
- Туголуков 1988 – *Туголуков В. А.* Эвенки // Народы мира: историко-этнографический справочник / Гл. ред. Ю. В. Бромлей. М.: Советская энциклопедия, 1988. С. 525–526.
- Nahm 2007 – *Nahm A. C.* Introduction to Korean History and Culture. Elizabeth, Seoul: Hollym, 2007.

На корейском языке

- Оносоз 2002 – Оносоз тьфуондэн ханминьджоы кодэса (언어 속에 투영된 한민족의 고대사, «Языковые смыслы древнекорейской истории»). Сеул: Хангук мынхаса, 2002.
- Ли Докъиль, Ли Хикун 2004 – *Ли Докъиль, Ли Хикун* (이덕일, 이회근). Уриексам сусукэкки 3: Уриексары таккуль 19 кадива тивсиль (우리역사의수수께끼 3: 우리역사를바꿀19가지와진실, «Загадки отечественной истории. Т. 3. 19 источников, меняющих нашу историю»). Сеул: Кимъёнса, 2004.
- Хвандан коги 1986 – Хвандан коги (환단고기) / Ред. Ке Ёнсу, Ли Минсу (桂延壽; 李民樹 (계연수, 임승국)). Сеул: Чонсин сэгэса, 1986.
- Хвандан коги 1991 – Хвандан коги (檀檀古記) / Ред. Ке Ёнсу, Ли Минсу (桂延壽; 李民樹). Сеул: Чонсин сэгэса, 1991.
- Hwandan Gogi – Hwandan Gogi // [URL]: home.postech.ac.kr/~yihhs/index1.html (дата обращения: 20.08.2011).

В. А. Федянина

«ЗАПИСИ ГЛУПЦА» («ГУКАНСЁ»): ЯПОНСКИЙ ЯЗЫК ДЛЯ ЯПОНСКИХ ИДЕЙ¹

Трактат «Гукансё»¹, написанный монахом Дзиэн (1155–1225) – первый в Японии труд по истории, написанный с позиции определенной историографической теории. Кроме того, «Гукансё» – выдающийся памятник японской культуры: это одно из первых – если не первое – историко-философское японское сочинение, записанное не на китайском, а на японском языке.

¹ Данная статья выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 11-01-00522а.

¹ Устоявшиеся русские переводы этого названия: «Записи глупца», «Мои личные выборы».

© В. А. Федянина, 2013

В Японии с VIII в. на протяжении почти двух столетий по указам государей составлялись официальные «исторические хроники» — «Шесть официальных историй» («Риккокуси»)¹. Во второй половине эпохи Хэйан (794–1185) появляются также и неофициальные исторические хроники², а, кроме того, возникает особый жанр исторического повествования — *рэкиси моногатари* (дословно «историческая повесть»)³. Составители и сочинители этих хроник и исторических повестей были хронистами, регистрировавшими факты. Их представления можно лишь реконструировать, на основе сообщаемых ими сведений. Дзизэн же впервые в истории Японии не регистрировал, а интерпретировал факты. При этом Дзизэн был не профессиональным историком, а влиятельным монахом школы Тэндай, главой этой школы. Его историософская концепция — буддийская в своей основе: она содержит представления о ротации четырех кальп, о периоде «конца [буддийского] Закона». Развернутая теория исторического развития Японии включена в описание течения мирового времени.

При знакомстве с этим произведением возникает вопрос: почему оно написано по-японски? Общеизвестно, что государственные документы, серьезные философские произведения писались мужчинами в раннесредневековый период на классическом китайском языке (*вэньянь*, яп. *камбун*)⁴. На нем написаны «Шесть официальных историй», «Краткая

¹ «Риккокуси» («Шесть национальных историй») — официальные исторические хроники, составленные по приказу императорского двора: «Анналы Японии» («Нихон секю»), хроника, охватывающая период от «эры богов» до правления императрицы Дзито (690–697) и составленная в 720 г.; «Продолжение анналов Японии» («Секу Нихонги»), охватывающая период с 697 по 791 гг. и составленная в 797 г.; «Поздние записи о Японии» («Нихон коки»), охватывающая период с 792 по 833 гг. и составленная в 840 г.; «Продолжение поздних записей о Японии» («Секу Нихон кокию»), охватывающая период с 833 по 850 гг. и составленная в 869 г.; «Истинные записи о правлении государя Монтоку в Японии» («Нихон Монтоку тэнно дзицуроку»), охватывающая период с 850 по 858 гг. и завершенная в 879 г.; «Истинные записи о трех правлениях в Японии» («Нихон саядай дзицуроку»), охватывающая период с 858 по 877 гг. и завершенная в 901 г.

² Например, «Краткая история Японии» («Фусо рякки»), «Краткая хронология Японии» («Нихон киякю»).

³ Например, «Повесть о славе» («Эйга моногатари»), «Великое зеркало» («Оокагами») и т. д. [Толстогузов 2005: 31–80].

⁴ Мужчины писали как нероглифичкой, так и слоговой азбукой, женщины, преимущественно, слоговой азбукой.

история Японии» и «Краткая хронология Японии». Исторические же повести (*рэкиси моногатари*) составлялись на японском языке, но они выглядят как беллетризованное изложение японской истории в виде личных воспоминаний о минувших событиях, с подробным и реалистичным описанием придворных обрядов и нравов. «Гукансё», появившееся около 1220 г., посвящено отысканию причин, лежащих в основе исторических событий, т. е., в сегодняшних терминах, философии истории. Однако при этом текст написан на «простом» японском языке, с использованием смешанного письма: японской слоговой азбуки (*кана*) и китайских иероглифов.

Как и другие народы дальневосточного региона, японцы заимствовали китайскую письменность. И не просто заимствовали, а долгое время писали на классическом китайском языке. Таким образом, в японском обществе китайский язык был исключительно письменным языком и не имел особенной устной формы. Если надо было читать китайские тексты вслух, их произносили на японском языке [Сыромятников 2002а: 48]. Так записывались сначала собственно китайские тексты, а затем и сочинения, создаваемые в Японии для японцев, прежде всего официальные государственные и научные тексты, но также некоторые поэтические тексты, и некоторые жанры художественной литературы.

Это общая закономерность в развитии многих народов: на определенном этапе, до создания своего национально-литературного языка, использовать в качестве литературного другой язык. Сравним латинский язык в средневековой Европе, османский (старотурецкий) язык на Ближнем Востоке, классический китайский на Дальнем Востоке.

Проявление этой общей закономерности обусловлено историческими условиями развития отдельных народов. Обратимся к конкретным историческим условиям Японии в древности и средневековье. Китайская письменность пришла в Японию во времена формирования японского государства по китайскому образцу в V–VI вв. В Японии письменность эволюционировала от *камбуна* (классического китайского языка) к появлению своей азбуки на основе сокращения, упрощения иероглифов. Затем китайское письмо приспособляется для передачи японских слов, и появляется смешанное письмо *кандзи канамадзирibun* (иероглифика и слоговая азбука), которое продолжает оставаться основным видом письменности и сейчас.

Слоговая азбука почти с самого момента своего появления стала считаться прерогативой женщин. Создание централизованного

государства по китайскому образцу в VII–VIII вв. предполагало и введение экзаменационной системы для получения должности. Кандидат в чиновники должен был уметь читать и писать по-китайски, знать классические китайские тексты. Развитие самостоятельной японской государственности, редуцированная экзаменационная система повлияли на качество знаний китайского языка, но все же он продолжал оставаться языком государственных чиновников и ученых мужей. Фактически преобладает следующий «имидж» японской письменности и литературы в XI–XII вв.: женская литература на японском языке, записанная слоговой азбукой, и мужская литература на китайском языке, записанная иероглификой [Сыромятников 2002б: 31–41]. Однако уже в X–XI вв. появилось множество текстов, записанных мужчинами японским типом письма. Вклад мужчин в поэзию *вака*, дневниковый жанр и *моногатари* (особый вид повести) был не меньше женского.

Причина, по которой азбука стала считаться «женским письмом», не в том, что только женщины пользовались ею, а в том, что это было единственное письменное выражение для женщин, в то время как мужчины пользовались и азбукой, и иероглифами. Однако к рассматриваемому нами периоду, т. е. к началу XIII в., стала проявляться тенденция отхода воинского сословия¹ от использования китайского языка, который был основой воспитания столичной аристократии.

К этому времени Япония вступила в новый этап своего развития: от создания централизованного государства через систему дуального правления императора и регента она подошла к периоду возвышения воинского сословия. До поры до времени сословие самураев не занимало главенствующего положения в обществе, и во времена Дзэн существовали три основных полюса власти: императорский двор, крупнейшие монастыри и воинское сословие, которое было достаточно разнородным. Кроме высших воинских чинов, сблизившихся с аристократией, в нем было много выходцев из социальных низов. Эти люди, имевшие простое происхождение, стремились заменить труднопонимаемый китайский текст на более доступный, японский, по возможности не перегруженный

¹ Воинский род Минамото, разбив в 1185 г. в битве при Данноура соперничавший с ним род Тайра, установил военное правление, *сёгунат*. Однако возвышение этих военных родов, упрочение положения военного сословия началось раньше.

иероглификой. Таким образом, не только женщины утратили интерес к китайскому языку¹, но и все общество в целом в письменной речи постепенно переносило акцент с китайского языка на японский.

Помимо социальных и политических причин на развитие языка и письменности оказывали огромное влияние культурные сдвиги. Развитие собственных религиозных идей (в рамках которых происходило формирование японской философской мысли, собственной литературной теории (в основном в области поэзии) требовало более точного выражения, чем мог дать чужой язык. Зачастую при описании местных реалий подбирался тот или иной уже существующий в китайском языке термин, но вот содержание понятия, обозначаемого этим термином, могло значительно отличаться от китайского аналога. При этом влияние китайского языка не ослабило специфику японского литературного языка, а, наоборот, активизировало его внутренние ресурсы и способствовало определению норм японского мышления.

Несмотря на многочисленные заимствования с материка в целом и из Китая в частности, японская культура осталась самобытной. Дзиэн создал концепцию исторического развития, которая представляет собой проекцию ценностных установок японской культуры.

Эта концепция осмысляет историческое развитие Японии как естественный процесс смены государей одной династии в эру людей².

Дзиэн так формулирует эту идею:

«При китайском дворе главным для правителя считаются его способности, и там заведено, что правителем страны становится тот, кто превосходит по способностям остальных. У нас в Японии с самого начала правители были только из государева рода. Также были установлены и дома подчиненных. Таким образом, что бы ни произошло, до сегодняшнего дня это остается неизменным» [Дзиэн 1967: 347].

В этом заключается главное отличие японской исторической мысли от китайской, основу которой составляет идея о «Мандате Неба» и династийных циклах. Дзиэн понимает историю прежде всего как преемственность различных форм правления в каждый из семи выделенных им периодов при неизменности верховной власти государя-императора.

¹ В ранних поэтических антологиях, до распространения азбуки, встречаются женские сочинения на китайском языке.

² Традиционное уже к XIII в. разделение на эру богов и эру людей.

Для каждого периода характерны свои принципы (аналог современных «движущих сил истории»), сложным образом взаимодействующие между собой. Общая линия развития японской истории, в соответствии с буддийскими представлениями, идет к ухудшению и разрушению. Однако богиня Аматэрасу, покровительница императорского рода, вместе с другими божествами создает особый тип императорского правления, наиболее подходящий для данного этапа ухудшения кальпы. Благодаря установлениям Аматэрасу в некоторые периоды возможны – и они были – улучшения.

Перед автором стояла задача выразить специфические отечественные реалии. Отсюда возрастает значение и японского языка, который уже позволял вторгаться в различные области абстрактной мыслительной культуры. Дзизэн, прекрасно образованный человек, представитель высшей аристократии (он происходил из рода Фудзивара, которые долгое время были регентами императоров) и высшего духовенства, владел китайским языком. Однако он сознательно выбрал японский язык как наиболее подходящий для его идей, а также рассчитывая на более широкую аудиторию, чем узкий слой высших чиновников и ученых, чья профессиональная деятельность была связана с изучением китайских текстов. Насколько глубоки были знания китайского языка среди ранне-средневекового чиновничества – вопрос открытый. В хэйанских источниках сохранились многочисленные упоминания о том, насколько тяжело шел процесс изучения китайского литературного языка. Помимо этого, достаточно часто встречаются примеры плохого знания вэньяна уже взрослыми аристократами: неспособность прочесть один или несколько иероглифических знаков; написание иероглифов с ошибками; неумение сделать разметку текста (т. е. незнание основ грамматики)¹.

Дзизэн, вероятно, сам понимал, всю необычность создания подобного труда на японском языке, поэтому счел нужным объяснить:

«Сейчас нередко пишут, пользуясь азбукой. Однако мое решение писать этими знаками о сути перемен в мире и о том, что надлежит пониманию, вызвано тем, что все <...> утратили способность к пониманию и к ученым занятиям. <...>

¹ См., например: Годансе Тюгайсе Фукэго (Записи и размышления О[э-но Масафуса]. Заметки Нака[хара-но Моримото]. Речи богатых домов [Япония в эпоху Хэйан 2009: 278].

<...> я приступил к созданию этого труда и пишу такими [простыми] словами в надежде хотя бы немного рассказать потомкам о том, что я понял о принципах вещей. Именно поэтому слова написаны [слоговой] азбукой, обыденны и легко понятны, однако в содержании может заключаться глубокий смысл!

<...> Я использую много простых слов <...>, очевидно, что они составляют суть японского языка. Если бы я попытался написать японские слова китайскими иероглифами, то не смог бы передать смысл настолько точно.

<...> Японские слова многим кажутся низшими по сравнению с китайскими, написанными иероглифами, но они – основа японского языка. <...> создавая свой труд на японском языке, я ставил цель объяснить суть принципов тем, кто их не понимает. Кто-то прочет эти простые слова и попытается с их помощью понять принцип» [Дзиэн 1967: 199–200].

Судя по приведенному фрагменту, Дзиэн, во-первых, хотел быть понятным, хотел сделать свою историческую концепцию достоянием круга высших сановников и политиков, не все из которых владели китайским языком. Само существование подобной работы говорит о том, что «Гукансё» нельзя рассматривать и изучать только как историософское произведение: это реальный политический проект для японцев, с конкретной задачей. Автор «Гукансё», буддийский священнослужитель, восприняв учение о смене кальп, сконцентрировал свои исторические исследования на происхождении, возвышении и видах на будущее рода Фудзивара вообще и дома Кудзё (своего собственного дома) в частности.

Во-вторых, японский язык уже способен охватывать различные области абстрактной мыслительной культуры.

В-третьих, китайский язык не позволяет выразить специфические японские реалии.

Итак, к концу XII – началу XIII вв. японский язык стал вытеснять китайский из некоторых сфер общения. Еще одним ярчайшим примером тому является творчество Догэн (1200–1253), основателя дзэн-буддийской школы Сото. Основной труд Догэн «Сёбо гэндзо» («Хранилище истинного сокровища Дхармы») написан чуть позднее «Гукансё», также по-японски, с использованием азбуки и иероглифики.

По мере развития японского общества возрастает использование японского языка в разных областях общественно-речевой практики.

Однако тексты на китайском языке писали в Японии и впоследствии, более тысячи лет, до конца XIX в. Только после реставрации Мэйдзи (1867 г.) *камбун* был отменен как язык официальной письменности. В наше время обучение чтению на классическом китайском языке сохраняется в средней школе, но новых текстов на нем в Японии не создается.

ЛИТЕРАТУРА

- Толстогузов 2005 – *Толстогузов А. А.* Японская историческая наука. Очерки истории. М.: Восточная литература, 2005.
- Дзиэн 1967 – *Дзиэн* Гукансе (Записи глупца). Токио: Иванами сётэн, 1967 (на японском языке).
- Сыромятников 2002а – *Сыромятников Н. А.* Древнеяпонский язык. М.: Восточная литература, 2002.
- Сыромятников 2002б – *Сыромятников Н. А.* Классический японский язык. М.: Восточная литература, 2002.
- Япония в эпоху Хэйан 2009 – Япония в эпоху Хэйан (794–1185): Хрестоматия / Сост., введ., пер. с древнеяпонского и коммент. М. В. Грачева. М.: РГГУ, 2009 (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Вып. 24).

В. В. Щепкин

ХАЯСИ СИХЭЙ: МЕЖДУ КОНФУЦИАНСТВОМ И ЗАПАДНОЙ НАУКОЙ

Хаяси Сихэй (林子平, 1738–1793) был известным японским мыслителем, оставившим после себя большое количество трудов по самым разным темам: экономике, географии, военному делу, образованию и т. д. Его жизнь пришлась на вторую половину XVIII столетия – время, переломное как в рамках эпохи Токугава (1603–1867), так и в общем течении японской истории. В этот период происходили большие изменения в социально-экономической сфере: активное развитие товарно-денежных отношений способствовало имущественному расслоению

среди крестьян: обострились отношения между купцами и крестьянами, занятыми в сфере товарной экономики, поскольку объединенные в гильдии купцы могли диктовать цены. Все это оказывало, в конечном счете, пагубное влияние на финансовое положение военного сословия и самого правительства *бакуфу*. Обостряла ситуацию и внешнеполитическая обстановка: к концу XVIII столетия Россия и Великобритания активизировались в тихоокеанском регионе и даже произвели несколько попыток завязать торговые отношения с Японией, нарушая практически не поколебленный за два столетия сложившийся миропорядок. Первыми, как это часто бывает, откликнулись на стоявшие перед страной вызовы мыслители.

В общественной мысли на протяжении XVIII в. также происходили определенные изменения. После отмены запрета на ввоз европейских сочинений научного характера 8-м сёгуном Токугава Ёсимунэ в 1720 г. сформировалась школа «голландских наук», занимавшаяся переводом и изучением естественнонаучных трудов, привезенных из Европы. Эта отмена запрета европейских сочинений была обусловлена общей тенденцией в сторону прикладных знаний. Популярность неоконфуцианства, достигшая своего пика в правление сёгуна Цунаёси, пошла на убыль, и теперь всё большее распространение получало учение Огю Сорай¹ и других школ, нацеленных как раз на практические нужды. Многие мыслители не ограничивались принадлежностью лишь к одной из школ, а искали вдохновения в самых разных учениях и источниках знаний. К таковым относился и Хаяси Сихэй.

Нужно сказать, что Хаяси Сихэй являл собой новый для Японии тип мыслителя: в противоположность сложившемуся к тому времени образу «кабинетного ученого», искавшего ответы на все возникающие вопросы в классических китайских трудах, Хаяси ратовал за получение знаний прежде всего из окружающей действительности. Он обходил пешком многие районы Японии, причем люди порой и не подозревали, что до встречи с ними он преодолел не одну сотню километров, посколь-

¹ Огю Сорай (荻生徂徠, 1666–1728) – конфуцианский мыслитель эпохи Эдо, основоположник «учения о древнем языке и литературе» (*кобундзисакэ*, 古文献学). Его трактат «Беседы о политике» («Сэйдан», 政談) предлагал систему реформ для переустройства общества в соответствии с конфуцианскими представлениями.

ку «одет он был в гэта, словно вышел на прогулку в соседнее селение» [Сайто 1892: 1]. В своих путешествиях он тщательно записывал все, что привлекало его внимание – и эта информация в дальнейшем находила отражение в его письменных трудах. Как уже говорилось выше, тематика его сочинений была очень широкой, однако во многих из них прослеживаются два основных источника идейного влияния: классические китайские труды и современные европейские знания. И тот и другой источники вполне объяснимы биографией Хаяси Сихэй. Как мыслитель он сложился под непосредственным влиянием своего отца, убежденного конфуцианца, который читал своим сыновьям наставления об образе жизни самурая, о сыновней почтительности. Его наставления были вдохновлены учениями Огю Сорай и Дадзай Сундай¹. В то же время, имея своим постоянным местожительством княжество Сэндай, Хаяси много путешествовал, особенно часто бывая в Эдо, где круг его общения составляли прежде всего специалисты по европейским знаниям, и Нагасаки, единственном месте Японии того времени, где дозволялось жить иностранцам (голландцам и китайцам). Мы находим документальные подтверждения фактов его общения с такими известнейшими людьми того времени, как Кацурагава Хосю [Хаяси 1979: 1], Кудо Хэйсукэ [Хаяси 1987: 6], Оцуки Гэнтаку [Аракава 2005: 8] и др.

В данной статье мне бы хотелось остановиться на том, как существовали вышеуказанные два подхода в двух наиболее известных трудах Хаяси – в трактате по военному делу «Кайкоку хэйдан» (海国兵談, «Беседы о военном деле морского государства») и в сочинении по географии «Сангоку цуран дзусэцу» (三国通覽図説, «Общий обзор трех стран с приложением карт»).

Трактат «Кайкоку хэйдан» явился реакцией на постоянные известия о продвижении русских в сторону Японии: в нем предлагалась новая военная система, ориентированная на угрозу вторжения извне. Каждая из шестнадцати глав трактата посвящена тому или иному аспекту военного дела. Трактат испытал некоторое влияние европейской военной, а, точнее, военно-технической мысли: в процессе написания

¹ Дадзай Сундай (太宰春台, 1680–1747) – конфуцианский мыслитель эпохи Эдо, последователь Огю Сорай. В трактате «Записки об управлении» («Кэйдзайроку», 経済録) предлагал конкретные меры по улучшению финансового положения бакуфу и княжеств.

трактата Хаяси трижды побывал в Нагасаки, где очень тесно общался с голландцами по самому широкому кругу вопросов. Более других такому влиянию подверглась первая глава трактата, посвященная войне на море. В ней Хаяси критикует китайские методы строительства судов, превознося корабли европейские, уподобляя их «замкам на воде» [Хаяси 1987: 20]. Однако автор неоднократно делает акцент на том, что изучение принципов строительства европейских судов необходимо прежде всего для разработки методов обороны против них, а не для перенятия опыта в их создании [Ibid.: 19]. Обращение к европейскому опыту становится неизбежным и в вопросах артиллерии, ввиду отсутствия ее широкого производства как в Китае, так и в Японии. Повествуя о способах производства тех или иных орудий, Хаяси неоднократно ссылается на некий «Krijgsboek» (разумеется, в японской транслитерации) [Ibid.: 21, 32, 46], что по-голландски означает «военная книга». Судя по всему, под этим названием автор имеет в виду голландские военные сочинения в целом. Заимствование европейского опыта обнаруживается также в главе, посвященной строительству замков: в ней Хаяси пишет о превосходстве оборонительной системы и самого принципа строительства замков в Европе, где призамковый город включается в крепостную стену, а его жители активно участвуют в обороне и жизнеобеспечении замка [Ibid.: 145–147]. И, наконец, Хаяси обращается к европейским знаниям о разведении и дрессировке лошадей, также не получивших к тому моменту широкого распространения в Японии. Именно изучению этого вопроса была посвящена первая поездка мыслителя в Нагасаки [Ibid.: 201].

В остальных же аспектах военного дела мы с трудом можем говорить о заимствовании европейских знаний, и в целом трактат находится в русле дальневосточной традиции военной мысли, восходящей к классическому китайскому «Семикнижию» по военному делу¹, и в первую очередь к трактату Сунь-цзы. В трактате «Кайкоку хэйдан» неоднократно встречаются как прямые, так и незаметные на первый взгляд отсылки к знаменитому китайскому военному мыслителю. Хаяси активно использует терминологию Сунь-цзы, подкрепляет его идеи прецедентами

¹ В «Семикнижие», или семь классических трудов по военному делу, входят трактаты «Сунь-цзы», «У-цзы», «Сыма-фа», «Вэй ляо-цзы», «Сань люэ», «Лю тао» и «Ли Вэй-гун вэнь дуй».

из истории Японии, прежде всего из эпохи воюющих провинций. Помимо Сунь-цзы, Хаяси многократно цитирует другие военные трактаты древности, такие как «У-цзю» и «Сьма-фа», а также многочисленные высказывания Конфуция и Мэн-цзы, имеющие отношение к военному делу и управлению государством.

Современные китайские реалии он приводит в качестве примера, говоря о перемещении войск и транспортировке поклажи, а также о военных учениях, которые в Китае, согласно Хаяси, проводились в общегосударственном масштабе. Говоря о военном деле в современном Китае, Хаяси неоднократно отсылает читателей к событиям Имчжинской войны – вторжению войск Тоётоми Хидзёси в Корею в 1592–1598 гг. Тогда объединенные китайско-корейские войска смогли отразить угрозу и вынудили Хидзёси ретироваться. По мнению Хаяси, те события явились ярчайшим примером превосходства китайской военной системы над японской, ориентированной на небольшие локальные бои, а также свидетельством необходимости переориентировать цели военной науки в сторону изучения методов обороны от внешней угрозы.

Говоря о военном деле, Хаяси не обходит вниманием и собственных предков. В тексте обнаруживается особенно много отсылок ко временам государства *рицурё*: (律令国家): автор описывает различные виды оружия, имевшие хождение в те времена, использование музыкальных инструментов в деле организации действий большого числа людей, а также систему образования, включавшую обучение как военным, так и гражданским наукам. Кроме того, согласно Хаяси, большую роль во всей военной системе играют личные боевые качества каждого из воинов – т. е. именно то, чем, по мнению Хаяси, во все времена отличались японцы от других народов [Ibid.: 100]. Поэтому и современных воинов он призывал всячески развивать в себе различные способности.

Таким образом, военная система, предложенная Хаяси, представляет собой конгломерат, в основании которого лежит теоретическое наследие древнекитайских мыслителей, техническую сторону обеспечивают европейские идеи, а оживляет эту систему свойственный японским воинам боевой дух, дающий им преимущество перед представителями других стран. Спустя менее столетия, уже после реставрации императорской власти, японское правительство провозгласило лозунг «японский дух – европейские знания» (*вакон ё:сай*, 和魂洋才),

который в свою очередь восходит к формуле, предложенной еще в IX в. Сугавара-но Митидзанэ¹: «японский дух – китайские знания» (*вакон кансай*, 和魂漢才). Хаяси, таким образом, в некоторой степени предвосхитил подобный лозунг, продемонстрировав такое сосуществование в своей военной системе.

Схожую картину мы наблюдаем и в трактате «Сангоку цуран», однако здесь европейское влияние сказалось не столько в содержании сочинения, сколько в самом выборе объектов исследования. Трактат представляет собой описание трех соседних с Японией стран – Кореи, королевства Рюкю² и земель Эдзо³ – а также необитаемых островов Огасавара. Не менее важной частью сочинения являются карты четырех обозначенных регионов, а также карта Японии в окружении этих регионов. Собственно, карты и составляли главную цель публикации сочинения.

Вообще, во времена Хаяси Сихэй были распространены, как правило, либо карты собственно Японии или отдельных провинций, либо общие карты мира. Последние создавались специалистами по европейским знаниям на основе сведений, полученных от голландцев. Чем же объясняется такой необычный выбор объектов у Хаяси? Дадим слово самому мыслителю:

«В наши дни географией занимаются многие, однако большинство либо стремится рисовать карты всего земного шара, либо ограничиваются лишь территорией нашей страны. Честно говоря, все они кажутся мне или избыточными, или недостаточными. Именно поэтому сейчас моим скромным желанием является представить новую карту, которая иллюстрировала бы расположенные вокруг нашей страны Корею, Рюкю, Эдзо и острова Огасавара (то есть необитаемые острова у полуострова Идзу) <...>. В конечном счете все люди нашей страны, невзирая на их матери-

¹ Сугавара-но Митидзанэ 菅原道真 (845–903) – ученый и политический деятель начала периода Хэйан (794–1185). После своей смерти стал считаться синтоистским божеством, покровителем наук.

² Острова Рюкю, ныне входящие в состав Японии, до 1879 г. являлись формально независимым королевством (в действительности вассально зависимым, причем одновременно от Китая и Японии).

³ Под Эдзо (蝦夷地) в эпоху Токугава в широком смысле понимались все земли к северу от Японии, населенные айнами (т. е. Хоккайдо, Курильские острова, Сахалин и южная оконечность Камчатки). В узком смысле – территория современного острова Хоккайдо.

альное и общественное положение, должны знать географию этих трех стран. Что я имею в виду, говоря об этом? Вне зависимости от политической обстановки [знания географии] иногда облегчают осуществление государственных дел, помогая выстроить военную силу; иногда можно просто получать удовольствие от знаний. Даже если появятся люди, которые в соответствии с политикой государства войдут на территории этих трех стран, и за пазухой у них будут эти карты, они смогут действовать там спокойно и хладнокровно, словно карты у них перед глазами, ясно осознавая внутреннее положение трех стран» [Хаяси 1979: 19].

Вообще, согласно сложившемуся в сёгунате Токугава видению миропорядка, Корея и Рюкю являлись вассальными по отношению к Японии государствами, посольства от которых регулярно прибывали ко двору с данью. Аймам, населявшим земли Эдзо, также была предписана регулярная церемония признания верховенства японской власти. Эта система составляла основу внешней политики и дипломатии бакуфу. Хаяси же в своем сочинении намекает на возможность изменения такого подхода к соседним странам, и именно в этом состоит европейское влияние. В главе, посвященной землям Эдзо, он неоднократно ссылается на опыт бесед с директором голландской фактории в Нагасаки Арендом Виллемом Фейтом¹. Именно от него Хаяси, судя по всему, почерпнул европейскую идею колонизации менее развитых стран более развитыми. В частности, он пишет:

«[Фейт] рассказал мне, что земли Эдзо отделены от Японии лишь морским проливом, и хотя внешне это другая страна, если Япония попытается привлечь ее жителей на свою сторону, они сами захотят перенять обычаи развитой страны, и их жизненный уклад сразу изменится. А если уклад их изменится, то их земли полностью станут частью Японии. Обычаи Голландии и стран Европы в целом привлекают и заставляют подчиняться страны, расположенные на расстоянии десяти тысяч *ри* от них. Став частью нашей страны, эти земли будут долгое время помогать ее основной территории» [Ibid.: 42].

Подобные доводы, озвученные впервые Хаяси, со временем становились лишь популярнее, и в эпоху Мэйдзи (1868–1912) составили

¹ Годы его жизни неизвестны, однако известно, что в общей сложности Аренд Виллем Фейт занимал пост директора голландской торговой фактории в Нагасаки пять раз в 1772, 1774, 1776, 1779 и 1781 гг.

один из основных принципов внешней политики. Сам же Хаяси наглядно продемонстрировал в своих трудах возможность гармоничного сочетания конфуцианских и европейских идей. При этом как в Японии, так в дальнейшем в Китае и Корее это заимствование европейских идей ограничивалось лишь их прикладной стороной и приобретало форму нанизывания утилитарных знаний на основной стержень конфуцианского подхода к вопросам общества и государства.

ЛИТЕРАТУРА

- Аракава 2005 – *Аракава Х.* Кансэй но санкидзин то юрэки но дзидай (Трое примечательных людей годов Кансэй в эпоху путешествий) // *Дзимбун ронсю*. 2005. № 55 (2). С. 1–41 (荒川紘。寛政の三奇人と遊歴の時代 // *人文論集*, 55 (2): 1–41).
- Сайто 1892 – *Сайто Т.* Хаяси Сихэй сэнсэй дэн (Биография учителя Хаяси Сихэй). Сэндай. Исэясу-сэтэн, 1892 (斎藤竹堂。林子平先生傳。仙台：伊勢安書店、明治二十五年。)
- Хаяси 1979 – *Хаяси С.* Тири (География) // *Хаяси С.* Дзэнсю (Полное собрание сочинений). В 5 т. Т. 2. Токио. Дайитисэбо, 1979 (林子平全集。第二卷地理。東京：第一書房、1979年。)
- Хаяси 1987 – *Хаяси С.* Кайкоку хэйдан (Беседы о военном деле морского государства) Токио. Иванами-бунко, 1987 (林子平。海国兵談。東京：岩波文庫、1987年。)

J. Havlíček

IMAGINING RELIGION IN JAPAN: TRANSFORMATIONS OF THE CATEGORY OF «RELIGION» IN THE JAPANESE CONTEXT

The main idea of this paper consists of justifying the usefulness of the general term of «religion» for the purpose of the scholarly analysis of various phenomena we encounter in the context of Japanese society and culture. Over the last decades, the scholars in the field of the social sciences are turning their attention to the history, preconditions, methods and theories of their respective disciplines. The scholars critically treat various theories, methods, general terms and concepts applied in social sciences. The post-modern, «de-

constructivist» critique leads to many important and stimulating discoveries of the biases, prejudices and implicit influences underlying many scholarly accounts on cultural and social phenomena. Nevertheless, it may quite easily result in confusion and misunderstanding, and sometimes even in questioning or in denying the relevance of scientific study of social phenomena.

Similar development can be observed also within the field of the academic study of religions, and some distinguished authors are led to the conclusion that the consistent critical approach to the study of religions must result in the abandonment of the term «religion» for the purpose of a responsible scholarly analysis (e. g. [Fitzgerald 2000]). Historians, anthropologists and sociologists of religions attempt to show how the discipline of the academic study of religions – and the very notion of «religion» itself – develops in the context of «Western»¹ thought (e. g. [Asad 1993; Dubuisson 2003; Smith 1998]). This leads to the question *if* and *how* we may apply the «Western» theories and categories to the cultural and social phenomena encountered in non-Western, e. g. Asian societies and cultures. The application of terms, theories and categories of the «Western» science to the phenomena observed in non-Western cultures becomes an easy target of criticism as a form of a deplorable ethnocentrism or cultural and scientific imperialism².

Jonathan Z. Smith [1998] describes the changes of the meaning of the term «religion», and he follows its development in the particular historical

¹ The basic argument of this paper can be summarized as follows: the conceptualizations and theorizing together with the responsible and cautious simplifications inevitably accompany the process of any scientific treatment of the so called «social reality». The author is aware of the various questions connected to such terms as «Western», «Eastern», «Asian», and even «Japanese». None of these should be understood automatically as a «monolithic», homogenous entity. Some inspiring suggestions concerning the uncritical application of such concepts can be found in the critical reaction to Samuel P. Huntington's *The Clash of Civilizations* [1996] by Edward W. Said [2001].

² The critique of modern science has a long and interesting history and its proponents are far from representing the unanimous collective – for the summary of the «anti-science camp» see [Brown 2004]. I propose to call the most radical critique of science «the post-modern epistemological criticism». It claims that 1) the scientific knowledge and the «scientific truths» are mere social constructs as well as the so called «reality» (extreme anti-realist stance), that 2) the modern science and the concepts of scientific truth legitimate the oppression and exploitation of nature and humans, and therefore 3) the science does not differ from ideology. A good example of this nihilist approach to science is represented by [Hamm 2005].

context finding out the definition and understanding of the term «religion» to be closely connected to the history of Western, European thinking. The word «religion» has a long history and the modern meaning of the word «religion» is based on Judeo-Christian thought, deeply influenced by antique Greek and Roman philosophy. Its application to the phenomena encountered in the non-Western context can be observed approximately from the 16th century, when the Europeans begin to explore the foreign, «exotic» cultures and societies. The notion of «religion», used to describe mainly the ritual duties and obligations of the Christian monastic orders [Ibid.: 269–270] becomes a universal category applied to non-Christian phenomena. The travelers and conquerors use the word usually as a general term for «rituals», «ceremonies», «feasts», «sacrifices», «idolatry», or even «customs» based on some doctrinal system [Ibid.: 270]. The Protestantism with its emphasis on «beliefs» adds another important ingredient to the understanding of «religion». The doctrines and practices as the main attributes of «religion» are supplemented by «faith» or «belief» [Ibid.: 271].

If we take into consideration the classical sociological definition of religion by Emile Durkheim, the inspiration by European intellectual history seems to be obvious: «We have arrived, then, at the following definition: *a religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and surrounded by prohibitions – beliefs and practices that unite its adherents in a single moral community called a church*» ([Durkheim 2001: 46], italic in the original text).

There are all conventional or «traditional» constituents of «religion» within this definition: a unified system (i.e. doctrines) of beliefs (the element of faith) and practices (rituals and ceremonies). They are then related to the «sacred» things – even though Durkheim attempts to explain the term, the application of the word «sacred» can be seen as problematic for its rather vague meaning. Durkheim is interesting in the social functions of religion and it is not surprising that he regards religion as a collective, social activity forming a community of followers or believers, the church.

Nevertheless it doesn't mean that Durkheim misses the point in his attempt to define religion nor that the religion cannot be defined. It is obvious that any definition of «religion» cannot reflect the entire social and cultural reality and the abundance of definitions of religion clearly demonstrates we are about to deal with a very complex, multiple-layer phenomena. Jonathan Z. Smith mentions a work by James H. Leuba, who lists more than fifty defi-

initions of religion and according to Smith [1998: 281] it proves only one single fact: the religion can be defined more than fifty ways!

It is quite natural that Durkheim, together with the dozens of scholars who give the definition of religion¹, rely on the previous tradition in the understanding of the term and that they are even taking into account the «common sense» in the understanding of the term. Besides respecting some given principles², the process of defining the field of scientific interest is naturally connected to the social and cultural background. This background can bias the process of acquiring the scientific knowledge if the scholar ignores it, if he or she doesn't take into consideration the overall context of his or her fundamental principles, methods and theories – it is rather simple to reveal this or that term, theory or method as being «biased». However it doesn't imply that one should avoid using them, as some post-modern thinkers suggest, and the deep knowledge of the background must be encompassed methodologically within the scholarly work itself. Any responsible scholar probably wouldn't deny the importance of the deep knowledge of the history of key terms, methods and theories within the field of his or her studies, but it doesn't imply at all we should avoid them because they are «biased».

In the context of religions in Japan, the critique of the term «religion» appears e. g. in a brief paper by Richard W. Anderson [1991]. He responds to an essay by Ian Reader [1991a] on the practice of buying, inscribing and offering of the *ema* (絵馬), votive tablets on which the people write their wishes and prayers to the *kami* (神) and buddhas. Anderson argues that Japanese people deny describing their activities in shrines and temples as «religion», *shūkyō* (宗教), or «belief», *shinkō* (信仰), preferring such words as *fūzoku* (風俗), *shūkan* (習慣), *kanshū* (慣習) or *shūzoku* (習俗), that means «custom», «habit», «manners», or «life patterns» [Anderson 1991: 369]. In other

¹ For a brief but highly informative survey of the topic of defining religion see: [Arnal 2000]

² The principles of the scientific work in social sciences consist of a complex issue themselves and they are subject to change in the course of the history of knowledge. Nonetheless, the modern science based on the rationalistic tradition of the Enlightenment can be simply understood as the process of progressive approaching of the «objective truth», even though its methods changes through time. The notion of «objective truth» (harshly denounced by the post-modern epistemological criticism) is understood as evidentially supported belief, even though what is or is not accepted as «evidence» varies – see: [Kitching 2008: 125–126].

words, he gives priority to emic¹ approach to the phenomena in question and takes into consideration the statements from within the examined cultural environment. In conclusion Anderson recommends not to classify the practice connected to *ema* as «religious»: «Many of the people inscribing the *ema* do not judge it a religious activity, the temple or shrine does not view it as a religious activity, and we should not» [Ibid.: 372].

Ian Reader responds by a brief account [Reader 1991b], where he acknowledges the importance of the emic approach to the phenomena in question. Nonetheless, he claims that one needs to consider the overall context of the examined phenomena and that the notion of «belief» cannot serve as the condition *sine qua non* of religion. If the examined activity takes place in a religious centre, a shrine or a temple, and if it includes specific forms of behaviour, offerings and prayers to the *kami* and buddhas, it can be classified as «religious» [Ibid.: 375]. As Reader also points out, the notions of «custom» or «habit» play an important part in the religious behaviour [Ibid.]. As we have seen above, the historical development of the term «religion» in the Western environment includes the element of «custom» (cf. [Smith 1998: 270]).

Ian Reader and George J. Tanabe in their account on religious practices in Japan solve the putative dilemma of emic and etic viewpoint in suggesting two aspects of religious belief, cognitive and affective [Reader, Tanabe 1998: 126–136]. As they remark, the Japanese noun *shinkō* has a wide range of meanings, from «belief» or «faith» to «religious custom» or «practice» [Ibid.: 129]. If the belief is positively affirmed, intellectually articulated and based in the knowledge of doctrines or teachings, Reader and Tanabe call it *cognitive belief*, whereas the emotionally based tendency to take an attitude or to rely on a practice that is not rationally explained can be called *affective belief* [Ibid.]. As Reader and Tanabe put it: «The distinction between affective and cognitive, forced and artificial it may be, does allow for an explanation of the often heard report that people sincerely purchase amulets but do not really believe in them: they are engaging in a customary practice with affective sincerity but not cognitive belief» [Ibid.].

¹ The terms emic and etic comes from the linguistic anthropology and were conceived by Kenneth Pike. Emic description prefers the viewpoint of the members of the studied community, etic perspective is based on categories independent of the culture in question and prefers the viewpoint of the scholar studying the «alien» culture – see: [Duranti 1997: 172–174].

In this context it is useful to mention another ascertainment by Jonathan Z. Smith who writes on the concept of «religion»: «<...> while there is a staggering amount of data, of phenomena, of human experiences and expressions that might be characterized in one culture or another, by one criterion or another, as religious – *there is no data for religion*. Religion is solely the creation of the scholar's study. It is created for the scholar's analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization» ([Smith 1982: xi], italic in the original text). From this statement one can easily conclude that the concept of «religion» is a mere construct and it is designed to impose Western category to non-Western, in our case on the Japanese, cultures and societies in order to exploit them and make them subordinate to «our» concept of reality. I am positively sure that is not J. Z. Smith's point, but other authors come exactly to this point (e. g. [Dubuisson 2003]).

Nonetheless, the things, as always, are far more complex than they appear to be. As Michael Pye finds out [Pye 1994], the concept of *shūkyō* cannot be easily dismissed as a mere Western import. In the context of Japanese thought Pye shows that the critical thinking on religion and the concept itself can be traced at least to the first half of the 18th century, and therefore it would be improper to consider it an import emerging after the intensive contacts of Japan with the West at the second half of the 19th century, as e. g. Timothy Fitzgerald [2003] and other authors (e. g. [Kisala 2006]) suggest.

Ian Reader in his reply [Reader 2004] to Timothy Fitzgerald's paper [Fitzgerald 2003] goes even further than M. Pye, and finds the roots of the concept of «religious» and «secular» as early as in the 8th century. According to Reader, the word *shūkyō* is derived from Chinese Buddhist terminology and appears in the Japanese documents as early as in the *Tenpyō* (天平) era (729–749) [Reader 2004].

The use of the term «religion» cannot be simply avoided in our accounts of Japanese culture and it is impossible to consider the concept as a mere Western import. We may ask who (and by what authority) can decide that the concept of «religion» cannot in any sense be considered an emic category? Moreover, there is another, maybe quite surprising but logical consequence of the post-modern approach to the notion of «religion». My argument is simple: from the perspective of post-modern deconstructionism and cultural relativism denying the possibility of using the term «religion» in the Japanese context, the scholars behave no less manipulatively than their opponents. As the logical consequence of favouring the emic approach the

scholars are, more or less implicitly, embracing the notion of unique Japanese culture with some exclusive characteristics: «religion» cannot be found in Japanese culture since it is a typical feature of «our», Western culture, and to be Japanese means to be non-religious! From this point of view the work of some post-modern thinkers paradoxically relies on the colonialist thinking of the 18th and 19th century, the very thinking that the post-modern scholars are so harshly criticising (cf. [Kitching 2008: 124–126]).

The social sciences need general terms and concepts and the term «religion» is a generic term applied in the study of culture and in the academic study of religion under severe theoretical and methodological precautions. Without a doubt, the emic perspective constitutes an important element in studying a foreign culture, but it would be incorrect to consider it the very basis of the *scholarly approach* to a foreign culture. It is obvious that the perspective of the academic study of religions, of sociology or anthropology comes from the «Western» environment, but it is adopted in and it interacts with the non-Western environment. From this point of view, the general concept of «religion» should be maintained for the purpose of studying Japanese culture. It helps us to delimitate the field of our interest in order to better understand the phenomena we are about to encounter.

BIBLIOGRAPHY

- Anderson 1991 – *Anderson R. W.* What Constitutes Religious Activity? (I) // *Japanese Journal of Religious Studies* 1991 Vol XVIII No 4 P 369–372.
- Arnal 2000 – *Arnal W. E.* Definition // *Guide to the Study of Religion* / Ed by W Braun, R. McCutcheon London, New York: Continuum, 2000 P 21–34.
- Asad 1993 – *Asad T.* Genealogies of Religion Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam Baltimore, London The Johns Hopkins University Press, 1993
- Brown 2004 – *Brown J. R.* Who Rules in Science An Opinionated Guide to the Wars Cambridge, London Cambridge University Press, 2004
- Dubuisson 2003 – *Dubuisson D.* The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003
- Duranti 1997 – *Duranti A.* Linguistic Anthropology Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1997.
- Durkheim 2001 – *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life / Tr. by C. Cosman Oxford Oxford University Press, 2001.
- Fitzgerald 2000 – *Fitzgerald T.* The Ideology of Religious Studies Oxford, New York: Oxford University Press, 2000.

- Fitzgerald 2003 – *Fitzgerald T.* «Religion» and «the Secular» in Japan. Problems in History, Social Anthropology, and the Study of Religion // *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*. Discussion Paper 3 in 2003. 10 July 2003 // [URL] <http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html> (04.05.2011).
- Hamm 2005 – *Hamm B.* Cynical Science. Science and Truth as Cultural Imperialism // *Cultural Imperialism. Essays on the Political Economy of Cultural Domination* / Ed. by B. Hamm, R. C. Smandych. Peterborough, Plymouth: Broadview Press Ltd., 2005. P. 60–76.
- Huntington 1996 – *Huntington S. P.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster, 1996.
- Kitching 2008 – *Kitching G.* The Trouble with Theory. The Educational Costs of Postmodernity. Crows Nest: Allen and Unwin, 2008.
- Kisala 2006 – *Kisala R.* Japanese Religions // *Nanzan Guide to Japanese Religions* / Ed. by P. L. Swanson, C. Chilson. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006. P. 3–13.
- Pye 1994 – *Pye M.* What is «Religion» in East Asia? // *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress* / Ed. by U. Bianchi. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1994. P. 115–122.
- Reader 1991a – *Reader I.* Letters to the Gods. The Form and Meaning of *Ema* // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1991. Vol. XVIII. No. 1. P. 23–50.
- Reader 1991b – *Reader I.* What Constitutes Religious Activity? (II) // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1991. Vol. XVIII. No. 4. P. 373–376.
- Reader 2004 – *Reader I.* Ideology, Academic Inventions and Mystical Anthropology. Responding to Fitzgerald's Errors and Misguided Polemics // *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*. Discussion Paper 1. 3 March 2004 // [URL]: <http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Reader.html> (04.05.2011).
- Reader, Tanabe 1998 – *Reader I., Tanabe G. J. Jr.* Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Said 2001 – *Said E. W.* The Clash of Ignorance // *The Nation*. 2001. Vol. 273. No. 12, October 22. P. 11–13.
- Smith 1982 – *Smith J. Z.* *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Smith 1998 – *Smith J. Z.* Religion, Religions, Religious // *Critical Terms for Religious Studies* / Ed. by M. C. Taylor. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1998. P. 269–284.

МИСТИКА И МАГИЯ НА ВОСТОКЕ

М. В. Вогман

ЯСНОЕ ЗЕРКАЛО ПИСАНИЯ: МОТИВ МИСТИЧЕСКОГО ПРЕОБРАЖЕНИЯ И ЕГО ЛЕГАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ В РАВВИНИСТИЧЕСКОМ ИУДАИЗМЕ

L'ethique – c'est de l'optique

E. Lévinas

Мотивы, связанные с трансформацией мистика посредством созерцания небесного образа, давно стали предметом исследования в рамках вопроса об иудео-гностическом взаимодействии (см.: [Scholem 1991; Quispel 1995; Morray-Jones 1993]). Примыкает к этому кругу мистических моделей и талмудический мотив «ясного зеркала», в которое смотрит Моисей. Так, в ВТ Йебамот 49б мы встречаем лаконичную (и потому почти закрытую для понимания) формулировку: «Все пророки видели в неясном зеркале, а Учитель наш Моисей видел в ясном зеркале (*ʿaspraklarīʾa meʾigah*)». Другая версия гласит, что Моисей видел в одном зеркале, тогда как пророки – в девяти (Вайикра Рабба 1:14).

Из самой талмудической формулировки (и ее параллели в «Вайикра Рабба») можно вывести лишь несколько наблюдений.

© М. В. Вогман, 2013

1) Сопоставив два отрывка, мы можем твердо сказать, что «ясное зеркало» обозначает менее отраженное, или прямое видение (Бога?) в противовес более отраженному.

2) Противопоставление Моисея остальным пророкам восходит к Втор. 34: 10: «... не было более у Израиля такого пророка, как Моисей, которого бы Господь знал лицом к лицу» и параллельному пассажи в Числ. 12: 6–8: «Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем... устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит» (ср.: Исх. 33: 11).

В таком случае, «видеть в ясном зеркале» замещает собой библейское «говорить лицом к лицу/устами к устам».

1) Общение с Богом «лицом к лицу» проблематично для античного читателя не только идейно, но и контекстуально, так как в Исх. 33: 18 сл. просьба Моисея «покажи Мне славу Твою» (т. е. самого Себя) встречает отказ «человек не может увидеть Меня и остаться в живых».

2) Слово *me'igan*, которое мы условно передали как «ясное», имеет этимологическое значение «светоносного», «просветляющего», которое следует связывать с «сиянием лица» Моисея после его пребывания «с Богом на горе» в Исх. 34: 29. Подтверждением тому может служить комментаторский сюжет из мидраша «Дварим Рабба», отсылающий к апокрифическому мотиву апофеоза Моисея. Здесь превосходство Моисея над остальными библейскими героями выражается в форме спора между ними, большинство аргументов в котором также отсылают к сиянию лица и боговидению (11: 3).

Таким образом, мы должны предположить, что «ясное зеркало» является инструментом такого мистического видения, в результате которого происходит трансформация видящего. В переводе на наш понятийный язык талмудическая логика получает следующее значение: все пророки видели в отражении, а Моисей видел так, что сам стал отражением света.

Такое чтение подтверждает и знаменитый пассаж 2 Кор. 3, где «преходящему» свету лица Моисея противопоставляется непреходящий свет Христа в христианах (мотив «постоянства» света в качестве критерия превосходства, отметим, присутствует и в «Дварим Рабба»). Здесь антонимом «гадательному» видению «через тусклое стекло» (1 Кор. 13: 12) выступает не другое, менее тусклое видение, а преоб-

ражение: «видя / отражая как в зеркале славу Господню, в тот же образ преобразуемся» (2 Кор. 13: 18¹).

Зеркальная образность получает в эллинистическую и пост-эллинистическую эпоху самое широкое распространение. Еще Платон использует зеркало как, с одной стороны, метафору материи, принимающей внешность, не воспринимающей сути (Plato Resp. X. 1 ff.) – с другой же, как метафору души, дающей или распространяющей свет (Plato 1Alc. 133a; об истории и рецепции этого платоновского пассажа см.: [Tarrant 2007]). Отражение профанирует предметы, однако усиливает свет. Обе метафоры получают дальнейшее хождение; так, материальный мир описывается как иллюзия, утратившая сущность в процессе отражений [Протопопова 2006: 2–4]. Распространяется и мотив души как божественного рефлектора, зачастую в этическом ключе: зеркало, не испорченное грехами / страстями, способно в большей степени воспринимать свет (Theoph. Antioch. 1:2; см. также [Мельшиор-Бонне 2005: 161–187]). Гностицизм и неоплатонизм знают, по-видимому, два зеркала: одно – низводящее сущность до иллюзии, другое же – момент первичного самовосприятия божества в себе самом [Plese 2006: 97]; ср.: [Шичалин 1978: 158–9].

Наконец, третья модификация, восходящая к «Протагору», акцентирует способность зеркала демонстрировать недостатки – либо напрямую, либо, напротив, задавая образец для подражания (Plut. Vita Aemil, 1; ср. цитатник Августина «Зеркало священного Писания»). В обоих случаях зеркало, отделяя субъект от объекта, влечет трансформацию смотрящегося под влиянием увиденного.

Все эти элементы присутствуют и в еврейской литературе. Уже в Прем. 7: 26 зеркалом божественного света называет себя Мудрость; по мнению ряда ученых, этот контекст определяет и 2 Кор. 3: 18 [Thrall 2004: 293]. Филон Александрийский аллегорически толкует изготовление храмового умывальника из зеркал как связь ритуального омовения с самопознанием: у умывальника первосвященник должен «как в зеркало, взглянуть в свой разум, и, если увидит там какой-то разлад, <...> излечить его» (Phil. 2 Mos XXV П. 139)».

¹ О возможностях перевода ключевого деепричастия *katoptrizomenoi*, «зеркалясь», см.: [Thrall 2004: 290–292, Stockhausen 1984: 19–22].

Филон здесь умалчивает об «успешном» результате такой проверки («если не увидит разлада»), однако мы можем предположить его из других мест; так, при толковании Лев. 16: 17 он сообщает, что первосвященник «не должен быть человеком», когда входит в святилище (Phil. De Somn. II. 189; см.: [Barker 1998: 3]). Обращается Филон к зеркальной образности и в связи с Моисеем, которому, на основе Исх. 33: 18, вкладывает в уста просьбу: «не являйся мне через посредство земли, или воздуха <...> ни в иной другой вещи, как в зеркале, а только в Тебе Самом, истинный Боже» (Phil. 3 Leg. All. XXXIII). Вопреки библейскому контексту, просьба Моисея удовлетворяется, так что он созерцает незримые небесные образы – а в итоге, не узрев смерти, сам «из двоичной своей телесно-духовной природы составленный в единую, целиком был преобразен в солнцезарный разум» (Phil. 2 Mos LI. 288).

Лживому зеркалу материи противопоставлено здесь «видение Бога в Нем Самом», которое приводит к апофеозу визионера.

Таким образом, складывается впечатление, что мы имеем дело не с простым отражением света, а с сущностной трансформацией, которая затрагивает мистика целиком. При помощи «ясного зеркала» видимый (телесный) аспект созерцающего не остается вовне, а возвращается к своему прообразу – небесному Антропосу (ср.: [Quispel 1995: 1–3, Morray-Jones 1993: 16–25]). Вопрос не в том, что Моисей, в отличие от пророков, не видел никакого образа, как полагает Вольфсон [Wolfson 1994: 26], а в том, что он преобразался в образ, который другие могли лишь видеть.

Рейценштейн приводил – как наглядный пример «преображающего зеркала» – пассаж Зосима из Панополя, в котором все эти мотивы сплетаются [Reitzenstein 1916: 247–251]. «Это зеркало подвигает смотрящегося осмотреть себя и очиститься с головы до пят. <...> Оно имеет целью скорее духовное созерцание, чем телесное видение. Оно представляет собой божественный разум. Поглядев в него, душа обнаруживает на себе огрехи и отбрасывает их, так что ржавчина отходит, и она становится незапятнанной. Очистившись, она берет за образец божественный дух и подражает ему; сама становится духом; обретает покой и переносится в то высшее состояние, где человек становится и познавшим, и познанным» [Grimes 2006: 62–63].

Пример Рейценштейна, не получивший широкой поддержки, представляется нам заслуживающим большего внимания в силу того,

что реконструирует «механизм» зеркальной метафоры. Как обычное зеркало низводит идеальную сущность до материальной мнимости, так магическое зеркало возводит мистика в обратную сторону – к его идеальной сущности.

Итак, современные исследования позволили нам предположить эзотерический контекст, из которого произошло талмудическое высказывание – но лишь *до его включения в штоговую редакцию Талмуда и мидрашей*. «Преображающему видению» Моисея противопоставлено объективирующее «видение-оставаясь-собой»; видение Бога неотделимо от обожения.

* * * *

Можем ли мы, однако, пытаться вынести суждение о роли данного мотива внутри талмудического корпуса? Разумеется, такая задача будет крайне затруднительной.

Косвенным свидетельством могло бы служить для нас позднейшее восприятие талмудического текста его преемниками. Мы видим, что апофеотический след теряется. С одной стороны, перипатетическое и неоплатоническое развитие приводит к спиритуализации мотивов преобразования [Idel 2005: 24–27, 37–38]. Так, Раши, классический комментатор Талмуда, приходит к выводу, что «ясным зеркалом» Моисея, в отличие от пророков-визионеров, служило его знание о невозможности видения. Маймонид, которого видение через зеркало смущает как идейно, так и практически, устраняет вместе с видением и само зеркало. «Ясность» он сравнивает с прозрачностью слюдяного стекла: устранив воображение, Моисей достигает максимально четкого умозрения, не преодолевая, впрочем, границ окна [Копелян 2007: 52–56].

С другой стороны, мистические интерпретации нашего образа, насколько мы можем их обозреть, также уклоняются от метаморфического понимания. Даже там, где каббалисты полемизируют с перипатетиками, эта полемика не направлена на альтернативное прочтение. Отдельные тезисы и примеры Вольфсона показывают, что порой каббалисты сравнивают свой опыт с опытом пророков, а не Моисея [Wolfson 1994: 150–154, 350–355], и даже диалектически разъясняют, каким образом «мутное зеркало» в конечном итоге раскрывает более высокую истину, нежели «ясное» [Там же: 273]. Это свидетельствует, что, как минимум в ряде случаев, переняв «враждебное» толкование Маймонида за неимением иного, они воспринимают здесь Моисея как

олицетворение философского – лишённого зрительности – подхода к божественному. В свою очередь, этот философский путь ассоциируется с получением Торы на горе Синай, т. е. с буквальной реальностью Заповедей, а не мистическим поиском их смысла [Там же: 354].

Разумеется, такой сдвиг интерпретаций следует связывать с победой перипатетизма и с исчезновением античной эзотерической традиции. Однако неспособность комментаторов – даже знакомых с мотивами мистического преображения – восстановить, минуя Маймонида и редакторов Талмуда, первоначальную картину, может засвидетельствовать, какой образ Моисея и откровения, ниспосланного ему, сложился в результате деятельности этих редакторов.

Смысловые обертоны средневековых интерпретаций по-своему реализуются в весьма характерном, на наш взгляд, хасидском тексте XIX в., акцентирующем этические и легальные коннотации образа.

«... И в этом суть праздника Пятидесятницы – получения Торы – поскольку получение Торы коренится в полноте деланья заповедей в радости великой, вплоть до того, что не хочет [человек] уже никакой платы в будущем мире, а только удостоиться в награду за эту заповедь – следующей заповеди. И весь его будущий мир – в самой этой заповеди. И это – то, что называется “[видение в] ясном зеркале”. Израильтяне, стоя у горы Синайской, удостоились получить Тору через Моисея, – и удостоились той полноты, что называется “ясное зеркало”, и об этом написано: “Лицом к лицу говорил Б-г с ними” (Втор. 5: 4). “Лицом к лицу” – это связано с “ясным зеркалом”. И потому получили Тору именно через Моисея, ведь он удостоился ясного зеркала, а через него удостоился и весь Израиль» [Штернгарц 1819, гл. Омер, 2].

Для хасидского толкователя мотив «ясного зеркала», таким образом: а) неразрывно связан с получением Торы (т. е. имеет легалистическую коннотацию); б) подчеркнуто экзотеричен, поскольку связан с передачей откровения (и, в результате, мистического преображения) всему обществу.

Хотя к «ясному зеркалу» возвращается метаморфичность, в остальном оно служит здесь аналогом еврейской практики как таковой и принадлежит не Моисею или отдельному мистiku, а каждому соблюдающему. Практическое исполнение заповедей само по себе, делая человека агентом божественной воли, вершит мистическое преображение телесности. По мнению хасидского автора, наша талмудическая

логия означает, переводя на наш понятийный язык, что Моисей же не только сам достиг мистической способности исполнять Тору ради нее самой, но и передал эту способность всем своим последователям.

* * * *

Неоднозначность позднейшей рецепции эзотерического аспекта мотива при сохранении и развитии легальных аспектов заставляет спросить: так не была ли концепция мистической трансформации уже на этапе включения ее в Талмуд переосмыслена в рамках идеологии легализма?

С одной стороны, такое предположение вполне соответствует талмудическому подходу в целом:

1) характерен лаконизм, с которым устраняются намеки на изначальный мистический смысл;

2) образу Моисея в талмудической литературе присущи именно легалистические коннотации, связанные с получением божественного Закона, а не с боговидением. Моисею присвоен титул «наш рабби» (габбеуш), отсылающий к раввинистической системе изучения Торы; библейское «лицом к лицу» зачастую подменяется выражением «Моисей учил Тору из уст Моши» (например, ВТ Эрувин 44б). Даже мотивы заведомо визионерского происхождения перетолковываются в связи с Законом. Так, «сияние лица» Моисея получает объяснение не от общения с Абсолютом, а от процесса записи Торы: «Моисей вытирал свой калам о волосы, и оттого лицо его стало сиять» (Дварим рабба 2:13);

3) в раввинистической литературе присутствует также антитеза пророчества и Учения (Торы), решаемая в пользу последнего. Так, пророческий дух выступает лишь производным по отношению к преподаванию Торы; (например, Шир Рабба 0:2); пророки изображаются прежде всего педагогами и передатчиками традиции (М. Авот 1:1). Личное пророчество вторично по отношению к Закону Моисея как общезначимому;

4) на Тору переносится на самом раннем этапе раввинистической традиции и весь комплекс мотивов, связанных с Премудростью (например, Берешит Рабба, 1:1), в число которых, возможно, входило и «ясное зеркало».

С другой стороны, отдельные предпосылки для подобной трактовки образа Моисея мы можем найти уже в эллинистическую эпоху:

1) Ассоциация Моисея с Торой характерна для большинства эллинистических источников, в которых он выступает прежде всего «законодателем», а также и для части современных им текстов мистического характера. Хотя Моисею обычно приписывается и самостоятельная, отдельная от Торы значимость как философа и мистика, она редко предполагает наличие отдельного атрибута. Т. е. если с Моисеем и ассоциируется какой-то предмет, то это почти всегда только и только скрижали завета.

2) В стоико-пифагорейской мысли Филона можно увидеть момент мистического отождествления Моисея именно с Торой: как царь-философ, Моисей является «одушевленным законом». Дать истинный Закон способен лишь тот, кто философским постижением достиг единства со вселенским принципом (см.: [Goodenough 1928: 54–73]). Если у Филона этот мотив сплетается с аллегорической интерпретацией апофеоза и остается личной прерогативой философа, то в Талмуде он переходит на всю общину.

3) Иосиф Флавий, стоящий на грани эллинистической литературы и фарисейского легализма, суммирует величие Моисея так:

«Научая умозрению немногих, они (философы – *М. В.*) все же не осмеливались преподавать истинное учение большинству, объятому предрассудками. А наш законодатель, поскольку сам поступал в полном соответствии с законами, убедил не только [всех] своих современников, но и грядущим поколениям внушил на века непоколебимую веру в Бога» (Jos. Ap. II:169).

Если допустить, что перед нами также переложение Втор. 34, 10, то здесь Моисей выделяется из прочих именно по критерию экзотеричности [Ковельман 2007: 59–66]. Более того, «образцовость» Моисея в исполнении переданного через него Закона может являться в этом случае аналогом (если не скрытым пересказом) мотива зеркала: отражая своим примером полученное откровение, Моисей достиг непреходящей передачи его всему народу. Если это так, то цитируемая хасидская интерпретация может смело быть датирована уже I в. н. э.

В таком случае, перенос мотива «ясного зеркала» на Тору не только соответствует идеологическим нуждам талмудической литературы, но и имеет предпосылки в более ранней традиции.

Итак, есть основания допускать, что в процессе включения в Талмуд мотив «ясного зеркала» претерпел экзотеризацию. Логика о Моисее и пророках должна была теперь означать: все пророки смотрели на личные видения, а Моисей смотрел в Тору, исполнял ее и научил ей всех. Свет Торы как «просветляющего зеркала», преобразующего 613 членов тела 613 заповедями (ВТ Макот 23б) сделал самого Моисея «просветляющим зеркалом» для других. Мистическая трансформация оборачивается успешным исполнением и преподаванием Закона.

Избранная форма изложения, с одной стороны, оставляет тем, кто знаком с мотивом мистического преображения Моисея, возможность распознать ее, с другой же, в общем контексте Талмуда, позволяет воспринимать этот текст исключительно этико-легалистически. Эзотерическая интерпретация была завуалирована вплоть до потери дальнейшей традицией «ненужного» комплекса значений.

Характерно также, что в христианском мире, по-видимому, шел параллельный процесс, в рамках которого зеркальный мотив «популярно» пересказывается в терминах замутненности души грехами / страстями и, таким образом, утрачивает мистические коннотации, делаясь применимым к повседневной жизни мирянина.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

Сокращенные названия библейских текстов¹

Книги Еврейской Библии

Исх. – Исход

Числ. – Числа

Втор. – Второзаконие

1 Кор. – 1 послание апостола Павла к Коринфянам

2 Кор. – 2 послание апостола Павла к Коринфянам

Иак. – Послание апостола Иакова

Второканонические («апокрифические») книги

Прем. – Книга Премудрости Соломона

¹ Для удобства читателей цитаты из библейских текстов, включая второканонические книги и книги Нового Завета, приводятся в Синодальном переводе.

Античные и средневековые еврейские источники

- М. АвоТ – Пиркей АвоТ (Изречения отцов). Иерусалим, 2002¹.
ВТ – Талмуд Бавли (Вавилонский Талмуд). Вильна, 1881–1896².
Берешит Рабба – Мидраш Берешит Рабба³ (Большое Бытие). Тель-Авив, 1998.
Вайикра Рабба – Мидраш Вайикра Рабба (Большой Левит). Тель-Авив, 1989.
Дварим Рабба – Мидраш Дварим Рабба (Большое Второзаконие). Тель-Авив, 1967.
Шир Рабба – Мидраш Шир га-Ширим Рабба (Большая Песнь Песней). Вильна, 1878.
Штернгарц 1819 – *Штернгарц Н.* Ликутей-Галахот (Собрание заповедей). Вильна, 1819⁴.

Античные греческие источники⁵

- Jos. Ap. – *Josephus Flavius. Contra Apionem* / Ed. by T. Reinach. Paris, 1972.
Phil. 2 Mos – *Philo Alexandrinus. De vita Mosis II. Vol. VI, 1935⁶*.
Phil. De Somn. – *Philo Alexandrinus. De Somniis. Vol. V, 1934.*
Phil. 3 Leg. All. – *Philo Alexandrinus. Legum Allegoriae III. Vol. I, 1929.*
Plato 1 Alc. – *Plato. Alcibiades I. Vol. XII, 1927.*
Plato Resp. – *Plato. Respublica. Books 6–10. Vol. VI, 1935.*
Plut., Vita Aem. – *Plutarchus. Vita Aemilii // Plutarchus. Vitae Parallelae* / Ed. by K. Ziegler. Leipzig, 1994.

Патристика

- Theoph. Antioch. – *Theophilus Antiochiensis. Ad Autolyicum* / Patrologia Graeca. Vol. VI, 1857. P. 1023–1024.

Публикации

- Ковельман А. Б. Эллинизм и еврейская культура. М., Иерусалим, 2007.

¹ Цитируется в традиционной пагинации (глава – параграф).

² Цитируется в традиционной пагинации (трактат – лист – сторона листа).

³ Все мидраши цитируются в традиционной пагинации (глава–параграф).

⁴ Цитируется в традиционной пагинации (глава – параграф).

⁵ Ссылки на античные источники приводятся в международной пагинации (глава – параграф).

⁶ Этот и следующие трактаты Филона Александрийского приводятся по изданию *Philo Alexandrinus. The Works of Philo. In 10 vols.* / Ed. by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Harvard, 1929–1953 (Loeb Classical Library), в нашем переводе.

⁷ Этот и следующие диалоги Платона приводятся по изданию: *Plato. The works. In 12 vols* / Ed. by R. C. Bury, H. N. Fowler, W. R. B. Lamb. Harvard, 1914–1935 (Loeb Classical Library).

- Копелян С. В.* Отражение Мишны в зеркале философии комментарий Маймонида к «Келим 30 2» // Вестник РГГУ Сер. «Культурология» Вып 10 М., 2007 С 48–61
- Мельшиор-Бонне С.* История зеркала М., 2005
- Протопопова И. А.* Метафизика Зазеркалья, или о двух материях у Плотина // *Arbor Mundi* М., 2006. № 12. С 9–45
- Щичалин Ю. А.* Третий вид, или материя-зеркало у Плотина // Вестник древней истории. 1978. № 1. С 148–160
- Barker M.* Beyond the Veil: the High Priestly Origins of the Apocalypses // *Scottish Journal of Theology*. 1988. Vol. 51. P. 1–21.
- Goodenough E. R.* The Political Philosophy of Hellenistic Kingship // *Yale Classical Studies*. 1928. Vol. 1. P. 53–102
- Grimes Sh. L.* Zosimus of Panopolis PhD. Diss. Syracuse, 2006
- Idel M.* Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders Budapest, 2005.
- Murray-Jones C. R. A.* Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkavah Tradition // *Journal of Jewish Studies* Oxford, 1993. Vol. 43. No 1. P. 1–31
- Plese Z.* Poetics of the Gnostic Universe Leiden, 2006
- Quispel G.* Hermes Trismegistus and the Origin of Gnosticism // *Vigiliae Christianae* Leiden, 1992. Vol. 46. P. 1–19
- Quispel G.* Transformation through Vision in Jewish Gnosticism and the Cologne Mani Codex // *Vigiliae Christianae*. Leiden, 1995. Vol. 49. No. 2. P. 189–192
- Reitzenstein R.* *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* Gottingen, 1916.
- Scholem G.* *On the Mystical Shape of the Godhead* New York, 1991
- Stockhausen C. V.* Moses' Veil and the Glory of the New Covenant the Exegetical and Theological Substructure of II Corinthians 3:1–4:6 PhD. Diss. Milwaukee, 1984
- Tarrant H.* Olympiodorus and Proclus on the Climax of «Alcibiades» // *International Journal of Platonic Tradition* Leiden, 2007. No. 1. P. 3–29
- Thrall M. E.* II Corinthians. In 2 vols. Vol. 1. Edinburgh, 2004 (International Critical Commentary series)
- Wolfson E. R.* *Through the Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* Princeton, 1994

МАГИКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ФУНКЦИИ БХАГАТА У ИНДИЙСКОГО ПЛЕМЕНИ ВАРЛИ

Верования малых народов Индии представляют собой амальгаму их собственных религиозных взглядов и черт индуистского мировоззрения. Эта двойственность говорит о втягивании племен в орбиту влияния индуизма и кастового общества. В настоящей статье предлагается рассмотрение основных функций небрахманического жреца племени варли (Северо-Западная Индия), известного как *бхасат*.

В языке хинди у слова *bhagat* есть как значение «верующий, преданный», так и «заклинатель, изгоняющий злого духа». Под этим названием известны практикующие магию жрецы не только варли, но и многих других индийских племен, в частности, некоторых этнических групп *мунда*.

Хотя слово «бхагат» не является первоначальным самоназванием этих профессионалов, поскольку его происхождение связано с понятием *бхакти*, в научной литературе термин «бхагат» является общепринятым для обозначения племенного жреца-целителя, и рассмотрение иных аспектов его значения не входит в задачи данной работы.

Деятельность бхагата интересна сочетанием жреческих и магико-ритуальных обязанностей. Неизменное участие в ритуалах жизненного цикла – свадебных, похоронных, связанных с рождением новой жизни, проведение соответствующих церемоний, а также период обучения, по всей видимости, выстроенный по брахманической модели, роднят бхагата с индуистским жрецом – брахманом, услугами которого не пользуются даже индуизированные племена, предпочитая во всех случаях обращаться к местному жрецу. В то же время способность к изгнанию духов, исцелению страждущих посредством особых обрядов, умение впадать в транс, давая советы от имени божества, способность выявлять ведьм и отменять последствия их негативного воздействия – функции, явно относящиеся к области магии.

Синкретизм жреческой и шаманской функций бхагата обусловлен, очевидно, тем, что индийские племена, и, в частности, варли, «влады-

ки лесов», как они сами себя называют, несмотря на относительную географическую изоляцию, на протяжении долгого времени живут в близком соседстве и контакте с индуистским населением Индии. Это повлекло за собой неизбежную аккультурацию, «индуизацию» племен и принятие ими отдельных индуистских верований. Впрочем, как отмечает М. Ф. Альбедиль, местные шаманские культы тоже «пластично и тонко встроились в некоторые индуистские направления <...> Магия была и остается одной из самых существенных частей индуизма. Для основной массы верующих одна из самых главных сторон религии заключается именно в магическом значении обрядов, которые затрагивают повседневные житейские нужды» [Альбедиль 1996: 13]. Речь в данном случае идет, очевидно, о народных культах так называемой «малой» традиции индуизма, формирующейся в процессе брахманической санскритизации автохтонных племен (см. подробнее: [Успенская 2010: 178–197]).

Культ предков и связанный с ним священный страх перед духами является характерной чертой религиозных верований племенных сообществ Индии. Широко распространены анимистические представления о том, что горы, деревья, земля, лес, животные и растения – все явления таинственной и опасной природы – по сути своей божественны [Sontheimer 2001: 314]. В целом племенная религия в Индии характеризуется отсутствием иконографических изображений божеств, равно как и кодифицированного порядка проведения ритуала, а также практикой кровавых жертвоприношений, проводимых жрецом, который в ходе поклонения впадает в транс с помощью специальных техник. Владение этими техниками не является врожденной способностью, а передается в ходе обучения. Впадая в транс, жрец вступает в прямой контакт с божествами, духами предков, бесчисленными сельскими богинями, которые также не имеют иконографического образа (*мурти*), и трон их в местах поклонения пустует [Ibid.]. Для высоких уровней индуистской традиции, напротив, характерно присутствие детально проработанных антропоморфных образов высших существ, а божества в принципе не требуют кровавых жертв, довольствуясь *пуджей* – бескровным жертвоприношением, проводимым под строгим контролем брахмана, следящим за надлежащим исполнением всех предписаний [Elgood 1999: 18].

Религия варли, как отмечают исследователи, достаточно пессимистична и во многих отношениях основывается на страхе перед злыми

духами и их способностью навредить человеку множеством способов. Этот страх заставляет деревенских жителей вновь и вновь обращаться к кругу ритуалов, молитв и жертвоприношений. В таких условиях невозможно обойтись без особого специалиста, не только умеющего правильно провести ритуальную церемонию, но и наделенного способностью общаться с духами напрямую, а также выявлять и устранять негативные результаты их происков. Поэтому бхагат – медиум, врачеватель, арбитр в спорах, посредник и главный участник каждой церемонии и ритуала – является человеком исключительного социального статуса у малых народов Индии в целом и у варли в частности [Research in Sociology 1989: 478].

Считается, что поклонение духу как божеству и всевозможное его задабривание помогает держать под контролем сверхъестественный мир, представители которого в целом настроены к человеку недоброжелательно [Elgood 1999: 194]. Боги при этом заботятся исключительно о себе, и им нет никакого дела до своих адептов – в отличие от злых духов, всегда вмешивающихся в человеческие дела. Авторы монографии «Mythos and Logos of the Warlis: a Tribal Worldview» прямо указывают на то, что «мировоззрение варли, их система ценностей, организация, социальные и религиозные верования и культы встроены в их веру в духов. Добрые боги прячутся и не хотят, чтобы их беспокоили. Таким образом, можно увидеть негативное отношение к добрым богам. Они (варли – К. В.) умиротворяют злых духов и верят, что добрые пекутся лишь о себе» [Remedios, Dandekar 1998: 19]. Религиозные церемонии и ритуалы исполняются из страха, поэтому задабривание злых духов, согласно тому же источнику – задача исключительно важная и ответственная, ведь если духи, функция умилоствления которых возлагается на бхагата, будут довольны, то доволен будет и человек [Ibid.].

Несмотря на отмеченную «индифферентность» добрых богов и духов к человеку, взаимодействие с божеством при этом все же возможно. Более того, помощь богов необходима как средство контроля над злобными силами, и единственным каналом связи является именно бхагат. Варли верят в возможность одержимости злыми духами, которые, вселившись в человека, начинают мучить его разнообразными несчастьями и недугами. Такой страдалец уповает только на помощь бхагата. Посредством особых ритуалов и обрядов бхагат призывает одного из богов вселиться в него и предложить средства избавления от

постигшей беды. Помимо «практических советов», которые впавший в транс жрец транслирует от имени божества, жрец имеет власть изгнать духа из одержимого. Для этих целей обычно используется битье железными цепями, с помощью которых непрошенный гость буквально «выколачивается» из тела, либо жрец может воспользоваться помелом или павлиньими перьями, выметая из человека потустороннее существо [Gujarat 2003: 1436]. Примечательно, что добрые духи и божества могут вселяться исключительно в бхагата: он является единственным бхактом божества, всецело преданным ему «божьим человеком», наделенным сверхъестественной властью вступать в прямой контакт с горным миром; обычным людям остается только полагаться на его магические способности, которые считаются «божьим даром», а не результатом специального обучения [Remedios, Dandekar 1998: 19].

Тем интереснее отметить, что, несмотря на подобную богоизбранность, неизменно отмечающуюся источниками, бхагатами все-таки не рождаются, а становятся, причем нами не обнаружено данных о том, что кандидаты на роль жреца должны обладать какими-либо специальными характеристиками или способностями. Как правило, претендентами становятся мальчики, не достигшие пубертатного возраста. Нужно отметить, что обучение бхагата происходит по модели, напоминающей традицию обучения дваждырожденного: сидя в уединенном месте, учитель рецитирует магические формулы, которые ученик должен повторять, заучивая их наизусть. На время обучения действуют строгие табу, среди которых существенны запрет вкушать мясную пищу и приближаться к женщинам. Полный цикл обучения длится несколько лет, по окончании обучения сдается сложный экзамен, в случае успешной сдачи которого претендент приносит в жертву петуха и освобождается от всех наложенных ранее запретов, а учителю уплачивается *gurudakṣiṇā* (плата за обучение).

Важной функцией бхагата является также целительство, причем его деятельность в этом направлении сочетает в себе как реальные знания о лекарственных растениях и методах лечения, так и неизменные приемы катартической (очистительной) магии. Помимо *bhutaśividyā* – науки о распознавании ведьм и способов устранения последствий их действий – в практику обучения бхагата входит изложение учителем известных свойств целебных трав и их назначения. В простых случаях (легкие ранения, желудочные болезни) отваров и экстрактов трав

бывает достаточно. В сложных, не поддающихся немедленной диагностике и запутанных случаях происхождение болезни приписывается высшим силам (как правило, местным богиням, а иногда и ведьминым козням) [Pereira, Seabrook 1992: 221–222]. Интересен в этом отношении факт упоминания лекарственных растений при рецитации ритуальных формул и использование этих растений при совершении обрядовых действий: например, в ритуале умилоствления богини оспы Байи в случае выявления заболевания оспой в качестве лейтмотива ритуальных песнопений выступает дерево *ним*, перечисленное также среди важных ритуальных предметов при совершении этого обряда [Ibid.: 222] и действительно признанное традиционной медициной как действенное антисептическое средство. Таким образом, известное целебное воздействие определенных растений оказывается ритуально значимым.

Весьма показательным является приведенное в одном из источников описание исцеления змеиных укусов. Змеи в условиях проживания в лесистой местности – постоянная угроза для варли, особенно в период муссонов, и в некоторых деревнях жителям неоткуда ждать помощи, кроме как от местного мудреца. После первичного осмотра бхагат с помощью специальных заклинаний определяет, какой именно змеей был укушен пациент. Пока помощники дают пострадавшему первую дозу лекарства в виде вытяжки из целебных трав, бхагат рецитирует магические формулы, заклинаая змею забрать свой яд обратно: «Где ты, о змея, я желаю устранить яд. О ядовитая, яд твой как вода, чист как вода и бел как молоко». Рецитация сопровождается принятием больным внутрь экстрактов нескольких трав, предлагаемых в определенном порядке. На рану накладывается повязка из измельченных листьев тех же растений. Затем бхагат механическим способом вызывает у пострадавшего рвоту, осматривая которую, он решает, достаточна ли доза предлагаемых лекарств. Пострадавшему дают попробовать соль или острый перец, и в случае, если тот нормально чувствует вкус, считается, что яд вышел, и бхагат рекомендует больному покой [Remedios, Dandekar, 1998: 27–30]. Не лишённый рационального зерна способ очищения организма от яда сочетается в данном случае с приемами очистительной магии.

Бхагаты считают, что не могут брать денег за свои услуги, потому что это лишит их знаний и могущества. Только в случае успешного излечения выздоровевший пациент может отблагодарить своего спаси-

теля подарком (*dakṣiṇā*). Несмотря на привилегированное положение в племенном сообществе, бхагат иногда является беднейшим жителем деревни, потому что должен оставаться в круглосуточной доступности для нуждающихся и не может иметь постоянного места работы [Pereira, Seabrook 1992: 72–73].

Хотя в последние десятилетия государство старается обеспечить квалифицированной медицинской помощью даже отдаленные районы Индии, вера в целительские способности племенных мудрецов остается пока непоколебимой. Так, в одном из источников встречается описание ситуации, когда бхагат, поддавшись уговорам медицинского работника, согласился сделать сыну прививку от полиомиелита, в результате реакции на которую мальчик навсегда остался хромым. Это происшествие привело к потере бхагатом репутации в окрестных деревнях, ведь если он не смог предвидеть трагедии, произошедшей с его собственным сыном, а затем и устранить ее неблагоприятные последствия, то он не имеет права заявлять, что способен исцелять других. Тем не менее, в своем собственном селении бхагат не потерял ни капли уважения: односельчане помогли ему и материально, например, деньгами и содействием при перестройке дома, и морально, не переставая обращаться к нему. В результате репутация его как прекрасного целителя была восстановлена [Ibid.: 192–193].

Бхагат, конечно, не единственный человек, знакомый со свойствами лекарственных трав: большинству жителей деревни они тоже известны. Опрошенные женщины варли с ходу могли назвать около дюжины целебных растений и способов их применения [Ibid.: 72–73]. Во время опросов обнаружилось, что многие женщины, имея все необходимые знания о лекарственных растениях, по сути, являются более знающими, нежели мужчины. Они могут лечить в домашних условиях некоторые распространенные заболевания, связанные, например, с деторождением и репродуктивными проблемами [Kelkar, Nathan, Walter 2003: 269]. Но эти толковые женщины должны получить санкцию на оказание помощи своим близким от бхагатов, а также их указания. Это связано с тем, что злые духи, ответственные за большинство человеческих несчастий – преимущественно женского пола, и, несмотря на относительную свободу женщин в обществе варли, в целом отношении к ним весьма подозрительное: любая из них вполне может оказаться ведьмой, а специальные знания, полученные в ходе обучения, женщина, как считается, обязательно употребит неправильно. В связи с этим

женщинам запрещается любое участие в магико-религиозных церемониях: они не имеют права проводить церемонии умилоствления домашних божеств, хотя могут присутствовать на ней; во время праздника Дивали, когда изображения домашних божеств выносятся для почитания из домов, женщинам строго запрещается дотрагиваться до них. Также они не могут готовить или разделять ритуальную трапезу (жертвенное мясо), равно как и встречать гостей [Ibid.: 266]¹.

Варли имеют огромную веру в могущество ведьм (bhutālī), которых они невероятно боятся. Неудивительно, ведь бхутали могут, как считается, превращать свою жертву в животное или, например, становиться невидимыми, умея при этом быстро передвигаться на большие расстояния. Поэтому особенно важной и ценной функцией бхагата является присущая исключительно ему способность к распознаванию ведьм и знание способов устранения страшных последствий их козней. Как извечный враг ведьм, бхагат способен попросту отменить сделанное ими зло.

Интересно встреченное в двух источниках объяснение происхождения бхутали: бог (имени его в обоих источниках не приводится), сам наслав на человечество множество болезней, испугался, что люди, узнав об этом, перестанут считать его хорошим и начнут проклинать. Подумав об этом, бог создал бхутали, чтобы свои несчастья, болезни и горести люди приписывали ей. Бог также хотел сделать ведьм легко отличимыми от обычных людей, но эта затея не увенчалась успехом, потому что оказалось, что его собственная мать также была бхутали [Between 2005: 33; Kelkar, Nathan, Walter 2003: 270]. Как мы видим, все женщины потенциально опасны; ведьмой может оказаться любая из них. Противостояние бхагата и бхутали, врача и причины болезни, добра и зла рассматривается некоторыми этнографами в парадигме «гендерной борьбы за власть» [Kelkar, Nathan, Walter 2003: 270].

Вечный страх ведьм и злых духов заставляет варли постоянно прибегать к помощи бхагата в бытовых вопросах, ведь только он способен

¹ Впрочем, существует упоминание о существовании у варли женщин-жриц (dhavleri), которые участвуют в обрядах жизненного цикла, например, в свадебной церемонии или в ритуале детской инициации [Remedios, Dandekar 1998: 43, Research in Sociology 1989: 476]. Интересно, что жрицы эти – пожилые, вышедшие из репродуктивного возраста женщины. В свадебной церемонии они участвуют наряду с бхагатом, распевая ритуальные песнопения.

распознать их злокозненные действия и предложить адекватное решение в каждом конкретном случае. Поэтому в функции бхагата входит, например, выбор места для постройки будущего жилища. Считается, что посредством специальных ритуалов он может выявить наличие неблагоприятных признаков на участке земли, где предполагается возведение дома [Tribhuvan, Finkenauer 2003: 19].

Помимо вышеперечисленных функций медиума, целителя, колдуна на бхагата также возложено отправление ритуалов жизненного цикла, у индусов обычно проводимых жрецом-брахманом, к которому варли никогда не обращаются за подобными услугами (в том числе и по экономическим причинам – его услуги стоят недешево). От рождения до смерти ни одно важное событие в жизни человека не обходится без бхагата. Само начало жизни ознаменовано присутствием жреца-целителя: именно он в состоянии транса торжественно провозглашает имя новорожденного [Research in Sociology 1989: 478].

Неизменно участие племенного жреца и в свадебной церемонии. Приуроченные к свадьбе торжества у варли проходят в течение трех дней. Замужние женщины, благополучные в браке, рисуют на стенах и полу ритуальные росписи, посвященные богине плодородия, для обеспечения обретения молодыми здорового многочисленного потомства. Начав ранним утром, к рассвету они должны закончить нанесение росписи. Весь процесс сопровождается пением ритуальных песен, которое осуществляет пожилая женщина-жрица, а также присутствием одного из бхагатов (*dhak bhagat*), который играет на барабане (*dhak*), прославляя богиню. По окончании нанесения настенную роспись (*dev chowk*) закрывают занавесом, открыть который может только бхагат, находящийся в трансе [Tribhuvan, Finkenauer 2003: 12]. Непосредственно во время проведения свадебной церемонии именно бхагат, а не молодой супруг, наносит синдур на лоб невесты.

Варли обычно предают умерших кремации, за исключением младенцев до года, которых позволено хоронить. На двенадцатый день после смерти бхагат проводит поминальную церемонию *барвал*. Варли верят, что после смерти человек может стать злым духом, беспокоя живых [Remedios, Dandekar 1998: 20]. В случае если призрак умершего проявляет свое присутствие, родственники также обращаются к бхагату за избавлением от напасти [Gujarat 2003: 1435]. Таким образом, мы снова можем видеть сочетание жреческой и магической функций племенного мудреца.

Бхагат является той самой осью, вокруг которой вращается вся система верований варли [Remedios, Dandekar 1998: 30], единственным посредником между людьми и могущественными духами, целителем, чья способность к спасению жизней получена свыше. Тем не менее, несмотря на наличие явных магических способностей и их использование при разрешении непростых ситуаций, таких как изгнание духов из одержимого, бхагат все же не является колдуном в классическом понимании. Бхагаты – не только носители племенной культуры, но и ее важнейшие ретрансляторы, а их функции, обнаруживающие синкретизм шаманских способностей и явных черт деятельности традиционного жреца-ритуалиста, представляют собой важный предмет для более внимательного изучения. Дальнейшее рассмотрение сможет предоставить новые данные о пропорциях и соотношении автохтонных и индуистских представлений в традиционных верованиях индийских племен. При этом важно иметь в виду, что имеет место не только процесс индуизации племен, но и определенное влияние автохтонных верований на религиозные представления последователей индуизма, чрезвычайный полиморфизм которого позволяет легко воспринимать отдельные элементы племенных верований, органично встраивая их в систему индуистского мировоззрения.

ЛИТЕРАТУРА

- Альбедиль 1996 – *Альбедиль М. Ф.* От редакции // Индуизм Джайнизм Сикхизм Словарь / Под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 5–32.
- Успенская 2010 – *Успенская Е. Н.* Антропология индийской касты. СПб., 2010.
- Between 2005 – *Between Ethnography and Fiction: Verrier Elwin and the Tribal Question in India.* New Delhi, 2005.
- Elgood 1999 – *Elgood H.* Hinduism and the Religious Arts. London and New York: Cassel, 1999.
- Gujarat 2003 – *Gujarat Part Three* / Ed. by R. B. Lal, P. B. S. V. Padmanabhan, G. Krishnan, Md. Azeez Mohidden. Mumbai: Popular Prakashan, 2003 (People of India. Vol. XXII).
- Kelkar, Nathan, Walter 2003 – *Kelkar G., Nathan D., Walter P. G.* Gender Relations in Forest Societies in Asia: Patriarchy at Odds. London: SAGE, 2003.
- Pereira, Seabrook 1992 – *Pereira W., Seabrook J.* Asking the Earth: The Spread of Unsustainable Development. Mapusa, 1992.
- Remedios, Dandekar 1998 – *Remedios A., Dandekar A.* Mythos and Logos of the Warlis: a Tribal Worldview. New Delhi, 1998 (Castes and Tribes of India, 4).

- Research in Sociology 1989 – Research in Sociology: Abstracts of M. A. and Ph. D. Dissertations Completed in the Department of Sociology, University of Bombay Bombay: Concept Publishing Company, 1989.
- Sontheimer 2001 – *Sontheimer G. D.* Hinduism: the Five Components and Their Interaction // *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar, 2001. P. 305–324.
- Tribhuwan., Finkenauer 2003 – *Tribhuwan R. D., Finkenauer M.* Threads together: a Comparative Study of Tribal and Pre-historic Rock Paintings. New Delhi, 2003.

В. В. Емельянов

МАГИЯ ТЕТРАМОРФА ПО КЛИНОПИСНЫМ ИСТОЧНИКАМ

Образы четырех животных (*тетраморф*), маркирующих евангелистов в христианской традиции, достаточно хорошо изучены в российской и мировой науке на материале античных и средневековых источников [Подосинов 2004]. Следует напомнить две общеизвестные библейские цитаты из Ветхого и Нового заветов¹.

«Облик их был, как у человека; и у каждого четыре лица, и у каждого из них четыре крыла; а ноги их – ноги прямые, и ступни ног их – как ступня ноги у тельца, и сверкали, как блестящая медь. И руки человеческие были под крыльями их, на четырех сторонах их; <...> Подобие лиц их – лице человека и лице льва с правой стороны у всех их четырех; а с левой стороны лице тельца у всех четырех и лице орла у всех четырех. И лица их и крылья их сверху были разделены, но у каждого два крыла соприкасались одно к другому, а два покрывали тела их. <...> на земле подле этих животных по одному колесу перед четырьмя лицами их. <...> А ободья их – высоки и страшны были они; ободья их у всех четырех вокруг полны были глаз» (Иез. 1: 5–18).

«<...> перед престолом море стеклянное, подобное кристаллу; и посреди престола и вокруг престола четыре животных, исполненных очей спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лице, как человек,

¹ Цитаты из Библии приводятся по стандартному синодальному изданию.

и четвертое животное подобно орлу летящему. И каждое из четырех животных имело по шести крыл вокруг, а внутри они исполнены очей; и ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» (Откр. 4: 6–8).

Христианская традиция закрепила образ каждого животного за конкретным евангелистом и связала его с определенной функцией Христа:

Человек – Матфей – человеческое воплощение Христа.

Лев – Марк – царская власть Христа и его воскресение из мертвых.

Бык – Лука – священство Христа и его крестная жертва.

Орел – Иоанн – дар Святого Духа и Вознесение Господне.

Хорошо известно, что четверо символических животных в астральном аспекте были четырьмя созвездиями – Тельцом, Львом, Скорпионом и Водолеем. Однако корни этой астральной символики следует искать в источниках, составленных задолго до библейских текстов. Это клинописные гимны и заговоры на шумерском языке, записанные в период с XXII по XVIII вв. до н. э. Именно из них мы узнаем о существовании четырех символов, связанных с Нингирсу – главным богом г. Лагаша. Изображения этих животных также встречаются на печатях шумерского времени¹.

В хрестоматийно известном всем шумерологам цилиндре А Гудеа есть сцена сна, в котором правителю Лагаша является его бог Нингирсу. И вот что там сказано:

A4 14. *šag₄ ma-mu-da-ka lu₂ diš-am₃ an-gin₇ ri-ba-ni*

A4 15. *ki-gin₇ ri-ba-ni*

A4 16. *a-ne sag-ga₂ ni-še₃ dingir-ra-am₃*

A4 17. *a₁-ni-še₃ anzud₂^{musen}-dam*

A4 18. *sig-ba-ni-a-še₃ a-ma-ru-kam*

A4 19. *zid-da gab₃-na ri-gig i₃-nu₁-nu₁*

«Во сне некто явился, рост его словно Небо,

Словно Земля его рост

По голове своей он бог,

По крыльям своим он птица Анзу,

По низу своему он потолок,

Справа и слева от него львы лежат» [Edzard 1997: 71].

¹ Возможно, древнейшее изображение тетраморфа встречается уже на пластинке из Убейда (конец IV тыс. до н. э.). Здесь изображена птица с головой львицы, когтящая быка с человеческим лицом.

Нингирсу предстает здесь существом, охватывающим все мироздание. «По голове своей он бог» значит, что он носит тиару с бычьими рогами, которая является непременным атрибутом всех богов. Следовательно, по голове он бык¹.

Строчка A IV. 17 многими понималась как «на руке его – орел Анзу». Но грамматика не допускает такого толкования, было бы *a₂-na* (<*a₂-ni-a*) «в руке его». А здесь либо «по руке своей», либо «по крыльям своим».

В заговорном тексте серии «Маклу» орел Анзу отождествляется со скорпионом: *ritti An-zi-i zu-qa-qi-pi-i* («Кисть моей руки – мой Анзу, мой скорпион») (RA 22. 154. 1; Meier 1937: VII. 1; IX. 138²). Данный пример показывает, что именно сравнивалось с Анзу и скорпионом. Движение пальцев и самой кисти напоминает, с одной стороны, движение птичьих крыл, а с другой – шевеление скорпионьих клешней. Такова основа метафоры и последующего символического отождествления орла и скорпиона.

«По низу своему он потоп». Вспоминаются великаны, держащие в руках чаши с изливающейся водой. Они (великаны) назывались *lahmu*. Время потопа приходится на выхождение созвездия Великан, которое впоследствии будет называться в Древней Греции Водолей³.

«Справа и слева львы лежат» – известный из глиптики образ: птица с головой летучей мыши когтит лежащих справа и слева львов [Black, Green 2004: 107]. Сам же лев является символом царской славы; восхождение созвездия Лев маркировало в шумерском г. Ниптуре начало спортивных игр в честь обожествленного царя Гильгамеша (о чем см.: [Black, Green 2004: 118–119; Емельянов 1999: 84–85]).

Таким образом, мы получаем в шумерском тексте тетраморф, фиксирующий для III тыс. до н. э. точки весеннего (Телец) и осеннего (Анзу-Скорпион) равноденствий, летнего (Лев) и зимнего (Водолей) солнце-

¹ Тиара с бычьими рогами (читается, предположительно, *men*) была атрибутом богов с Аккадского периода (XXIV–XXIII вв. до н. э.). Она встречается и на печатях эпохи Гудеа (XXII в. до н. э.) [Black, Green 2004: 44–51]. Боги шумерского периода очень часто сравнивались с быками по различным свойствам (ярость, плодовитость, громкий голос, статный вид и т. д.) (подробнее см. [Feldt 2007]).

² Римской цифрой нумеруется колонка, арабской – строка клинописного текста в издании автографов.

³ Подробнее см. [Black, Green 2004: 114–115; Емельянов 1999: 130–133, 188–189].

стояний. Рефлексия этого тетраморфа прошла по ассирийским текстам и изображениям I тыс. до н. э., где видим статуи с туловищами быков (^dLAMMA.MES), описанные как *urmahē an-zī-e lah-me-e ša kaspi u eri* («Львы, орлы-Анзу, водолеи из серебра и меди») (CAD A 2. 154–155)¹.

Статуи тетраморфа нередко ошибочно называют *шеду*, хотя правильно *курубу* (от аккад. *karābu* «молить(ся), благословлять»). Сохранилось описание одного из таких *курубу* в клинописных текстах, хранящихся в Британском музее: «У него на голове рог быка; воло[сы ниспадают от его рогов] до спины; лицом он человек; щеки <...>; у него есть крылья; его передние ноги – <...>; телом он лев; у его четырех ног <...>» (СТ XVII. 2, 4; CAD K: 559).

Упоминания созвездия Скорпион, противостоящего небесному Быку (= Тельцу), хорошо известны из шумерских заговоров (их транслитерации и комментарии см.: [Емельянов 2010]). Приведем только некоторые примеры:

Звезда, небесный Бык,
Подобно дикому быку, бодучий,
Дракон, в подземном мире ревущий!
Как на бегущего быка, аркан на тебя я наброшу!
Как на бегущего дикого быка, [аркан] на шею твою я наброшу!
Привязав руки твои на сторону твою,
На сторону твою тебя посажу я,
В подземный мир тебя возвращу я,
В великую Землю тебя я отправлю!
Ступай, человек Энки,
[Скажи] «Из подземного мира идущий!
Пусть яд твой будет излит,
Пусть язык твой будет вырван! [Al-Rawi 2008 21–22]
Бык-лев, яростной дланью < >,
Небо связал, Землю связал (?), небесные звезды связал!

¹ Семантика тетраморфа непосредственно связана с ритуалами и названиями месяцев нипурского календаря. Во время восхождения Тельца проводился обряд первой пахоты и совершался священный брак, подтверждавший легитимность царя. Во время Льва проводились спортивные игры в честь Гильгамеша – героя, искавшего бессмертия. Обряды октября и ноября неизвестны. Во время Водолея устраивались плачи по затопленным городам [Емельянов 1999]. Эта же семантика переходит впоследствии на функции Христа. Лев становится символом его бессмертия и царской власти, Бык олицетворяет жреческую и жертвенную ипостась, а Человек – не что иное, как Великан, древнейший образ Водолея.

Царь заговорных формул воду уст [твоих?] связал¹
Энки, царь Абзу, Асарлухи, сын Эреду,
Слово свое не ослабят! [Cavigneaux 1996: 35]

Бодучий бык, рога свои простерший,
Чьи рога – штандарт,
Чей бок – связка тростника,
Чья сердцевина – золото, к земле прилипшее,
Чьи колени – бронза, земли касающаяся (?) <...>
Светлый бык идущий!
Темный бык идущий!
Эн жало раздвоил,
Эн гипара жало раздвоил,
Инанна во дворец [вошла?],
Думузи яд свой выплеснул,
Воду/семя устами своими он излил – огонь хвоста его вспыхнул,
Семя уст его она приняла, огонь хвоста его понесла
Заговорную формулу Асари в Абзу,
Энки в доме Энгурры не ослабят! [Cavigneaux 1995: 78–79].

Лев дома Мрака! [van Dijk 1971: 10.1 2¹, Cavigneaux 1995: 80]

Черный бык Абзу! [van Dijk, Goetze, Hussey 1985: 37², Cavigneaux 1995: 80].

Бык подземного мира превосходный! (A 15289)³ [Cavigneaux 1995: 80]

Рога его – золото,
Хвост его – лазурит светлый,
Поселен он в сердце Иштар [van Dijk, Goetze, Hussey 1985: 87 2–4⁴,
Cavigneaux 1996: 35]

¹ Первая арабская цифра обозначает номер текста в издании, римская цифра – колонку, вторая римская – номер строки в издании автографий клинописного текста

² Арабской цифрой обозначен номер текста в издании автографий

³ Текст еще не опубликован и цитируется по самой таблице. Шифр таблицы пока закрыт.

⁴ Первая арабская цифра обозначает номер текста в издании автографий, две другие – номера строк.

Волк спален, лев хлевов,
Простерший рога свои подобно дикому быку гор,
Развернувший хвост свой подобно могучему льву! [Maul 1994: 345]

Из приведенных текстов мы видим, что созвездие Скорпион, противоположное маркирующему весеннее равноденствие Тельцу, называлось Быком подземного мира и Абзу (бездной), имело бычьи рога и львиный хвост, выпускало яд вместо семени. Создавалась весьма четкая семантическая оппозиция Тельцу и бычьему, т. е. созидательному, началу года¹.

То, что восхождение созвездия Скорпион маркирует уменьшение светового дня, хорошо видно из текста о восхождении Инаньны на небо:

29 u_2^3 -la-a a nir a-ba-nag-a-ta
30 $inana-ke_4$ giri₂ im-ma-da-an-gu₄-ud kun-bi im-ma-da-/kud\
31 /ur-mah\₇-gin₇ gu₃ mir-a ba-ni-in-ra za-pa-ag₃ mu-da-an-sed₄-e

Напившись чистой воды из реки Ула,
Инанна вскочила на Скорпиона, хвост ему отрезала.
Подобно льву, взревел он во гневе, [но] крик его застыл.

43 i_3 -ne-eš₂-ta ud-da šid-bi ba-da-tur ud gi₆-bi-a ba-da-bur₂
44 ud-da-ta en-nu-ug₃-bi 3-am₃ ud gi₆-bi-a ba-an-da-sa₂

Теперь длина дня уменьшится, ночное время увеличится.
С этого дня время дня – три стражи, время ночи равно времени дня²
[van Dijk 1998: 19].

¹ Известны также совместные изображения быка и скорпиона на печатях из Хараппы (ок. XXII в. до н. э.) (см. [Волчок 1972: 288]). На одной печати они изображаются друг подле друга, на другой скорпион расположен над быком. По-видимому, месопотамская символика весеннего и осеннего равноденствий была известна и в протондийских городах, контактировавших с Шумером (об этих контактах говорят шумерские печати и гири, найденные в Хараппе). В индийской астрономической традиции знаки равноденствий назывались *вришабха* (бык) и *вришчика* (скорпион) [Альбедиль 2009: 38].

² Д. Браун и Г. Цолеми понимают эти две строчки иначе. Они считают, что речь идет об уравнивании дневных и ночных часов при измерении времени с помощью клепсидры. С этой точки зрения, свойство Инаньны – переводить день в ночь и обратно, подобно тому, как она переводит мужское начало в женское, по сути своей будучи богиней оппозиций. Их интерпретация: «From now on the normal length of daylight becomes shorter, daylight converts to night-time. From today

Таким образом, устанавливается наличие представлений о днях равноденствия и солнцестояния у народов Месопотамии в III тыс. до н. э. Эти четыре условных точки формировали одновременно части пространства и части года, т. е. тот самый сакральный хронотоп, который и понимался у шумеров как *an-ki* – «Небо-Земля». Нингирсу был ростом не только от Неба до Земли, но и от Весны (бык) до Зимы (*lahmu*-Водолей).

Мало кто из исследователей обратил внимание на то, что на самом деле сказано в Книге Даниила о поражении Навуходоносора: «И отлучат тебя от людей, и будет обитание твое с полевыми зверями: травую будут кормить тебя как вола, и семь времен пройдут над тобою, доколе познаешь, что Всевышний владычествует над царством человеческим и дает его кому хочет!» Тотчас и исполнилось это слово над Навуходоносором, и отлучен он был от людей, ел траву, как вол, и орошалось тело его росой небесною, так что волосы у него выросли как у льва, и ногти у него – как у птицы» (Дан. 4: 29–30).

Случившееся с Навуходоносором принято было толковать как реальную болезнь, что-то вроде ликантропии. Хотя на самом деле, если читать буквально, речь идет о превращении Навуходоносора в тетраморф, явившийся ранее Иезекиилю: вол (бык) – небесная роса – лев – птица. То есть это Телец – Водолей – Лев – Орел / Скорпион¹. Похоже, что это низведение Человека как образа Божьего до уровня «первочленов» мироздания, до самого мирового Тела, поделенного на четыре стороны света. Только в таком положении человек и может познать Божью волю как силу, не только скрепляющую все части, но и превосходящую их. Об этом и говорится далее в признании Навуходоносора: «И все, живущие на земле, ничего не значат: по воле Своей он действует как в небесном воинстве, так и у живущих на земле; и нет никого, кто мог бы противиться руке Его и сказать Ему: “Что Ты сделал?”» (Дан. 4: 32).

when its (= the day's) watch is 3 (units) long, daylight is equal to night-time» [Brown, Zolyomi 2001: 151] Эта интерпретация не учитывает упоминание в тексте созвездия Скорпион (в его сокращенном варианте *gir₃*). Если бы речь шла только о настройке клепсидры, не стоило бы вводить в текст восходящее в этот период созвездие. Здесь же речь именно о том, что ночное время увеличится после того, как Инанна вскочила на Скорпиона. Значит, речь все же о наступлении мрака после осеннего равноденствия. Другое дело, что можно усмотреть в этом образе настройку Инанной некоей небесной клепсидры.

¹ Об орле-скорпионе см. предыдущее наблюдение.

Таким образом, можно сделать вывод, что тетраморф играет в месопотамской магии весьма значительную роль, и эта роль впоследствии используется библейской традицией. Тетраморф маркирует дни равноденствий и солнцестояний, устанавливает отношения между мирами света и тьмы, определяет основные события ритуально-календарного года, свидетельствует о целостности мироздания как единства пространства-времени и верха-низа, служит оберегом для царской власти. В более поздней традиции тетраморф становится собранием священных животных, выступающих на небе или в человеческом теле в качестве знаков, идущих от Бога.

СОКРАЩЕНИЯ

CAD – Chicago Assyrian Dictionary. 1956 –

CT – Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. London, 1896

RA – Revue d'assyriologie

ЛИТЕРАТУРА

Альбедиль 2009 – *Альбедиль М. Ф.* Бык – символика образа в традиционной индийской культуре // *Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии.* СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 29–46.

Волчок 1972 – *Волчок Б. Я.* Протоиндийские божества // *Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Proto-Indica. Ч. II. М. – Л., 1972. С. 246–304.*

Емельянов 1999 – *Емельянов В. В.* Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб., 1999.

Емельянов 2010 – *Емельянов В. В.* Мифопоэтическое в названии восьмого зодиакального созвездия // *Топоровские чтения I–IV. М., 2010. С. 58–78.*

Подосинов 2004 – *Подосинов А. В.* Символы четырех евангелистов. Их происхождение и значение. М., 2004.

Black, Green 2004 – *Black J., Green A.* Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia. London, 2004.

Brown, Zolyomi 2001 – *Brown D., Zolyomi G.* Daylight Converts to Night-Time: an Astrological-Astronomical Reference in Sumerian Literary Context // *Iraq. 2001. Vol. 63. P. 149–154.*

Cavigneaux 1995 – *Cavigneaux A.* La Parade du Scorpion dans les Formules Magiques Sumeriennes (Textes de Tell Haddad V) // *Acta Sumerologica. 1995. Vol. 17. P. 75–99.*

Cavigneaux 1996 – *Cavigneaux A.* Notes sumerologiques // *Acta Sumerologica. 1996. Vol. 18. P. 31–46.*

- van Dijk 1971 – *Dijk J. J. A. van*. Nicht-kanonische Beschwörungen und sonstige literarische texte. Berlin, 1971 (Vorderasiatische Schriftdenkmaler der Staatlichen Museum zu Berlin, 17).
- van Dijk 1998 – *Dijk J. J. A. van*. Inanna raubt den «grossen Himmel». Ein Mythos // Festschrift für Rykle Borger. Groningen, 1998. S. 9–38.
- van Dijk, Goetze, Hussey 1985 – *Dijk J. J. A. van, Goetze A., Hussey M.* Early Incantations and Rituals. New Haven, 1985 (Yale Oriental Series, 11).
- Edzard 1997 – *Edzard D. O.* Gudea and His Dynasty. Toronto, 1997 (The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods, 3/1).
- Feldt 2007 – *Feldt L.* On Divine-Referent Bull Metaphors in the ETCSL Corpus // Analyzing Literary Sumerian – Corpus-based Approaches. London, 2007. P. 185–214.
- Maul 1994 – *Maul S.* Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Losentuale (Namburbi). Mainz, 1994.
- Meier 1937 – *Meier G.* Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlu. Berlin, 1937.
- Al-Rawi 2008 – *Al-Rawi F. N. H.* An Ur III Incantation in the British Museum // On the Third Dynasty of Ur. Studies in Honor of Marcel Sigrist. Boston, 2008. P. 21–24.

В. В. Иванова, Н. В. Казурова

МАГИЯ В СОВРЕМЕННОМ ИРАНСКОМ И ТУРЕЦКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

Кино является уникальным источником для изучения различных аспектов жизни современного общества. Спекулирующие на фобиях фильмы ужасов рассказывают исследователю о страхах людей; жонглирующие социальными шаблонами и стереотипами комедии заостряют внимание на существующих в обществе конфликтах; апеллирующие к эстетическим чувствам зрителя и играющие на двусмысленностях авторские фильмы раскрывают символические коды общества в его попытке саморефлексии. Визуализированная форма, как наиболее наглядная, превращает кино в ценный документ, позволяющий «воочию» увидеть не только современные сюжеты и образы, но и проникнуть

© В. В. Иванова, Н. В. Казурова, 2013

в насыщенное архаическим и архетипическим общественное бессознательное.

Хотя традиционные общества Ближнего Востока уже давно научились говорить о себе через кино, феномену турецкого или иранского кинематографа практически не было посвящено специальных исследований. Не привлекались они в качестве источника и для изучения магической составляющей современной жизни, соотношения и взаимодействия магического и религиозного сознаний, отношения общества и индивида к сверхъестественному.

Для решения этих задач были исследованы шесть современных иранских и турецких фильмов, созданных с 1990 по 2010 гг., тем или иным образом затрагивающих тему магии. Это популярные турецкие фильмы «Почему были убиты Хадживат и Карагез?» (2006), «Магия» (2004), «Реджеп Иведик 3» (2010) и авторское кино иранской новой волны «Нас унесет ветер» (1999), «Полумесяц» (2006), «Время любить» (1990).

Иранские режиссеры при создании фильмов активно пользуются языком метафор и аллегорий, «говорят» иносказательно, вплетая развернутую традиционную символику в ткань повествования на уровне аудиовизуального ряда. Во многом это объясняется наложенными жесткой исламской цензурой ограничениями в возможностях выбора выразительных средств киноискусства. На сюжетах, эстетике и поэтике отражаются нормы и предписания ислама, они же могут являться стержнем сюжета и одновременно ключом к его прочтению. Однако на современную жизнь иранцев большое влияние оказывают и передаваемые из поколения в поколение местные доисламские традиции и обычаи, в том числе магические. Отношение ислама к подобным вещам всегда было неоднозначным и зависело от формы их проявления. В этой связи объяснимо отсутствие в иранском кинематографе акцентов на магической тематике и, одновременно, ее латентное присутствие.

В иранских фильмах камера пристально следит за человеком, его поведением и судьбой. Магические элементы попадают в кадр как неотделимые от жизни персонажа, поэтому на них редко фокусируется внимание. Не они есть самоцель и суть повествования, но значимая составляющая поэтичности иранских кинокартин, выполняющая на экране утилитарную и эстетическую функции. Во-первых, магические элементы намекают или небрежно заостряют внимание на укладе жиз-

ни героя; во-вторых, придают глубину иранским кинокартинам, делая их насыщенные и образнее. Фактура фильма становится богаче и философичнее, поднимая его до уровня высокохудожественного произведения. Примечательно, что прочтение магической символики носителем культурной традиции, способным считывать текст автоматически, будет отличаться от прочтения западным зрителем, зачастую выхватывающим из общего повествования необычное и экзотичное, делающее иранские фильмы более экстравагантными в его глазах.

Первый иранский фильм – «Полумесяц» курдского режиссера Бахмана Гобади – это классический road movie, фильм-путешествие с легким комедийным оттенком (реализуемым через «западника» Како). В «Полумесяце» тема магии является сквозной и проходит лейтмотивом через весь фильм, что в целом нетипично для иранской кинематографии. Собственно основные события фильма разворачиваются в полнолуние, по преданию, в самое магическое время, когда полная луна усиливает все виды энергии.

Вскоре после падения режима С. Хусейна пожилой музыкант Мамо собирает оркестр из тринадцати человек и отправляется с концертом в иракский Курдистан. Его предупреждают о плохом предзнаменовании относительно дня полнолуния. В ходе тяжелого и опасного путешествия на пути оркестра действительно возникают многочисленные препятствия. Мамо постоянно преследуют видения, в которых он видит себя лежащим то в гробу, то в могиле. Тем не менее даже исчезновение вокалистки Хешо не способно остановить Мамо в осуществлении задуманного. В критический момент, словно в награду за мужество и целеустремленность, оркестру повстречалась молодая певица Невеманг (курдск. «полумесяц») с прекрасным голосом, способным оживить даже мертвеца.

В «Полумесяце» магическое естественным образом переплетено с религиозным. Вера в предзнаменования, в действенную силу слова («убить словом») мирно уживаются с нормами ислама. А при неожиданном и удивительном воскрешении мертвеца из уст Мамо мы слышим фразу: «Наука не все может объяснить, некоторые вещи идут от души и от Бога». Визуальный ряд фильма насыщен магическими атрибутами – талисманы в автомобиле, бусины на лошади, амулет на груди Невеманг, оберег в кафе (чеснок, лук), а также магической и религиозной символикой. Все это подтверждает, что современный мусульманин, будь он

по происхождению иранцем или курдом, чувствует себя в непрерывном контакте со сверхъестественным.

«Нас унесет ветер» мастера иранской кинематографии Аббаса Киаростами наглядно демонстрирует отношение самих иранцев к существованию доисламских обычаев и представлений. Группа журналистов приезжает в горную курдскую деревушку, чтобы зафиксировать древний похоронный обряд оплакивания покойника, во время которого женщины раздирают себе ногтями кожу на лицах. Главный герой Бехзад пытается разузнать подробности обряда у жителей деревни, но те избегают говорить о нем. Обычай интегрирован в современность, и жители не выделяют его из общего течения жизни. Бехзад, alter ego режиссера [Alberto 2005: 156], при попытке изучения древнего обычая, его роли и функций в современном обществе, сталкивается с безмолвным и безропотным подчинением традиции. И только местный учитель, образованный человек, дает негативную оценку обряду, с грустью говоря: «Мать раздирала руками лицо, когда умерла моя тетка, чтобы показать, что она любит моего отца. А в другой раз умер один из двоюродных братьев директора фабрики. Чтобы отец не потерял работу, надо было показать таким способом, что он печалится вместе с ним».

Киаростами сознательно выносит сам ритуал за рамки кадра, что, впрочем, типично для сдержанной, тяготеющей к минимализму манеры режиссера. Цель – не сама траурная церемония, а философское осмысление функционирования обычая в преломлении времен. Интригуя зрителя «неординарностью местного похоронного обряда» [Saeed-Vafa, Rosenbaum 2003: 112], режиссер выбирает в качестве места действия отдаленную деревушку с причудливой архитектурой, поиски которой заняли у него два года. Бехзад становится медиатором между этой деревней и городом.

Фильм «Время любить» Мохсена Махмальбафа не случайно снят в Турции и с турецкими актерами. Фильм провокационен и по сей день запрещен к показу на родине режиссера в Иране. Кинокартина состоит из трех новелл, в каждой из которых главная героиня Гюзал замужем за одним из двух мужчин, в то время как второй – ее любовник. Еще одним персонажем фильма является пожилой мужчина, свидетель измены, сообщающий о ней мужу. Развязка каждой из новелл драматична. Любовники назначают свои свидания на кладбище – запретное происходит на «территории мертвых», где усиливается связь человека с потусторонним. Несмотря на пение птиц и густую зелень деревьев,

пространство наполнено предчувствием трагедии и ощущением пред-
решенного.

Кладбище как ключевое место действия во «Времени любить» вы-
брано не случайно. Типичная черта иранских режиссеров – задавать ат-
мосферу фильма через противопоставление сакрального и обыденного
пространств. Во всех трех фильмах именно на кладбище разворачива-
ются кульминационные события. В «Нас унесет ветер» Бехзад вынуж-
ден подниматься на холм, на котором располагается кладбище, чтобы
созвониться по мобильному телефону с начальником. На кладбище же
происходит несчастный случай и последующий философский разго-
вор Бехзада с местным стариком-медиком о смысле жизни и смерти.
В «Полумесяце» эпизод, снятый на кладбище, ознаменовался оживле-
нием покойника под звуки прекрасного голоса Невеманг, символизиру-
ющего молодость и веру в независимость Курдистана. В фильме «Время
любить» влюбленные на кладбище находят любовь, а затем расплачива-
ются за нее вечным успокоением.

Турецкий кинематограф более ориентирован на массового зрите-
ля, чем иранский, и более подвержен западному влиянию не только во
внешних своих формах, но и во внутреннем содержании. Современное
турецкое общество привыкло смотреть на себя западными глазами и
находится в мучительных поисках самоидентификации, разрываясь от
противоречий между собственными ценностями и нормами и западным
образом жизни. Решая острый вопрос культурной идентичности, турец-
кое кино одной из ведущих тем выбирает магию в ее тесной связи с ре-
лигией и традицией.

Трагикомедия «Почему были убиты Хадживат и Карагез?» – первая
часть задуманной режиссером Эзелем Акаем трилогии, посвященной
анатолийскому средневековью. Через жизненные перипетии персона-
жей знаменитого турецкого театра теней Хадживата и Карагеца фильм
раскрывает авторский взгляд на рождение Османской империи. Он
выполнен в фантазийной манере и стилизован под авантурную сказ-
ку с элементами фарса. Акай выступает мифотворцем, создавая свой
ориентальный первомиф из анатолийской действительности XIV в. Он
рисует пеструю картину религиозной борьбы и взаимовлияния христи-
анства, ислама и шаманизма, наглядно представленных главными героя-
ми – тайной христианкой Айше Хатун, не очень набожным мусульмани-
ном Хадживатом и сыном шаманки, туркменом-тентрианцем Карагезом.

Конечно же, последнее слово остается за исламом: Айше Хатун расстается с христианством после смерти любимого Карагеца, а сам Карагец дважды неудачно пытается перейти в ислам и только обстоятельства не позволяют ему совершить задуманное. Арабский вариант ислама главного отрицательного персонажа кадия Перване характеризуется взяточничеством, лицемерием и ущемлением роли женщины, в то время как ему сначала противостоит, а затем дополняет его анатолийский суфизм.

Многочисленные несоответствия исторической действительности и акцент на равноправном положении женщин вызвали обвинения режиссера в преувеличении, неуважении к истории, «интеллектуальной анархии» и пропаганде, в то время как сам Акай характеризует свое творчество как фантазийную историю (*хаял-и тарих*) и сказку, сочетающую в себе правду и вымысел.

Фильм насыщен постмодернистскими цитатами: джинны скопированы с рисунков персидского художника Мухаммада Сиях Калама; один из последних эпизодов фильма – точное повторение известной картины Османа Хамди Бея «Дрессировщик черепах»; саундтреки написаны на слова известных суфиев Юнуса Эмре и Пира Султана Абдала; сельджукский вассал Сулейман своим девизом избирает фразу «Занимайтесь любовью, а не войной».

Магия в фильме причудливо вплетается в повествование и выступает органической частью формирующегося анатолийского культурного пространства. Шаманка Кам-ана, мать Карагеца, вызывает джиннов и узнает у них будущее. Будучи белой шаманкой, она, тем не менее, может разрушать черное колдовство и насылать джиннов на своих врагов. С помощью джиннов Кам-ана предсказывает Карагецу славу в паре с человеком, который, как и он, обладает магическим признаком (отсутствием пупка). Джинны выступают спутниками шаманки на протяжении всей жизни, периодически вселяются в ее сына и покидают Кам-ана только перед ее гибелью. К месту смерти шаманки местные жители приходят за исполнением желаний, как к могилам святых.

Само создание театра, разворачивающееся на протяжении всего фильма (от случайной импровизации с шутовским диалогом до запланированного костюмированного действия, вовлекающего все большее количество участников), оканчивается мистическим ритуалом дервишахи Кюштери. Шейх вызывает джиннов на своей крови, уподобляя занавеску театра миру, свет свечей – духу, а куклы – плоти и крови людской. Когда дух освещает тела изнутри, они становятся видимы миру. Однако

разворачивающееся в театре Кюштери действо – игра теней вызванных им джиннов.

Фильм ужасов «Магия» режиссера Орхана Огуза поднимает вопрос реальности магии и отношения к ней в современном турецком обществе. Герои фильма – группа археологов, отправляющаяся на раскопки проклятого города тюрок-мусульман артукидов. Город был проклят Аллахом за те нечестивые события, которые в нем происходили. В XIV в. колдунья хоронила заживо всех новорожденных девочек, а затем заколдовала мужчину, чтобы он убил свою единственную дочь. Спасти девочку мог только амулет со строками второй суры Корана, предостерегающими колдунов о грозящей им расплате. Однако колдовство было довершено, и дочка сама вышла к одержимому джиннами отцу. В наши дни этот же амулет оказывается в доме у главной героини, филолога Айше. Она также сталкивается с вредоносным колдовством – ее сестра из зависти обращается к колдунье за смертоносным заклинанием. Таким образом, колдовство является связующей нитью между Айше и городом артукидов.

Через весь фильм лейтмотивом проходит противостояние веры и неверия, религии и магии. Крайне рационалистично настроенный профессор-руководитель группы считает, что народу нужны легенды. Как для археолога, для него ценны находки, но он полностью списывает со счетов заключенную в них силу. Даже после многочисленных предостережений верящих в сверхъестественное простых людей, ряда необъяснимых событий и чудовищных смертей своих коллег профессор отказывается верить в магию, за что расплачивается собственной жизнью. По законам жанра, убийцей оказывается одержимая джиннами дочь профессора Седеф. Жизнь Айше спасает только подаренный встреченным стариком-мельником амулет. Хотя Айше теряет его в ручье, в решающей схватке с Седеф ангел возвращает ей подарок мельника. Только тогда Айше начинает читать аяты Корана как охранительное средство против злых сил. Однако вредоносное колдовство невозможно уничтожить: столкнувшись со сверхъестественным, Айше сходит с ума.

Колдовство в фильме представлено максимально реалистично. Магические ритуалы и древней, и современной колдуний описаны в самых мелких деталях. Хотя процесс наведения вредоносного колдовства различается, преемственность между колдуньями обеспечивают полностью идентичные магические фразы. В отличие от фильма «Почему

были убиты Хадживат и Карагез?», призываемые джинны не имеют телесного облика. Они вступают с членами группы в любовную связь, вселяются в них, что полностью согласуется с народными верованиями о джиннах. Фильм «Магия», хоть и выполнен в форме голливудского ужастика, задействует архаические пласты сознания, вызывая страх. Тем самым режиссер демонстрирует понимание психологии страха и возможностей его воздействия на публику при достижении необходимой эмоции: «Хоррор управляет резонансом неосознанных и скрытых страхов, а не образами монстров из литературы» [Скал 2009: 313].

Однако помимо технических способов произвести впечатление на зрителя, фильм ставит перед ним и серьезные вопросы. Так, неоднозначность божественного в фильме может быть решена только через исламскую концепцию предопределения, когда и зло, и добро в жизни человека предрешены еще до его рождения. Таким образом, колдовство в фильме – это испытание веры и предостережение для неверящих.

В третьем фильме популярной фарсовой комедии «Реджеп Иведик» режиссера Тогана Гекбахара магия предстает в одном ряду с высмеиваемыми народными традициями. Главный герой (он же сценарист фильма) Реджеп Иведик представляет собой собирательный персонаж-пародию на традиционного турка в современной Турции. После смерти своей любимой бабушки Реджеп впадает в депрессию и ищет пути избавления от нее. В этой комедии положений, созданной по скетчевому принципу, первая часть посвящена «традиционному» решению проблемы – изгнанию джиннов. По совету опытных женщин Реджеп идет к колдуну – *джинджи-ходже*. Перед зрителем в комичном виде предстает коммерциализованный процесс лечения. Приемная колдуна увешана самыми разными амулетами, сам ходжа набожно перебирает четки. Процесс лечения состоит в приготовлении страшной смеси из трав, вызывающей у главного героя приступ тошноты, а затем провоцирующей довольно странное поведение. В кульминационный момент врываются репортеры и полиция.

Через карикатурный персонаж Реджепа обличаются такие «пороки общества», как показная религиозность, вера в сверхъестественное и, одновременно, взяточничество и протекционизм, гипертрофированные невежество, грубость, жадность, нетерпимость. Эффект комичности достигается за счет несоответствия этого стопроцентного турка современному западному стилю жизни: Реджеп склочничает и дает

взятки в кабинете психотерапевта, воюет с медсестрой в больнице, спорит с профессором в университете, угрожает в библиотеке, торгуется в магазине бытовой техники. Он «воюет» в пейнтбол, продает библиотечные книги по их толщине, верит актерам в театре. Адекватной для него средой оказываются только футбольные болельщики. В отличие от сходного по форме и содержанию кинопроекта «Борат» английского комика Козна, это самопародия с соответствующей целевой аудиторией. Образ «грязного животного» Реджепа (так его характеризуют в течение всего фильма) полюбился туркам как парень с соседней улицы. Однако зрители не хотят узнавать в нем себя. Реджеп представляет собой собрание постыдных пороков, которые необходимо искоренять в обществе.

Таким образом, все три турецких фильма тем или иным образом затрагивают тему магии. Если трагикомедия «Почему были убиты Хадживат и Карагез?» представляет магические верования как неотъемлемую часть многосоставной кочевой цивилизации, то комедия «Реджеп Иведик», напротив, высмеивает их, рассматривая магию как пережиток и суеверие. В то же время фильм ужасов «Магия» ставит во главу угла проблему веры (в магию и Аллаха), констатируя трагические последствия непризнания и отторжения сверхъестественного. Принятие магии как части жизни современного общества напрямую связано с возрождением религиозной веры [Иванова 2010: 36], что в полной мере демонстрирует этот фильм.

При сравнении иранских и турецких фильмов тема магии является адекватным показателем глубинных процессов рассматриваемых обществ. Кроме того, в образе шаблонного карикатурного персонажа (Како, Карагез и Реджеп) четко проступают существенные различия. Если чудаковатый Какко органично вписывается в среду и принимается ею, а его западный уклон носит исключительно внешний характер, то образ Реджепа выписан как антитеза западному человеку и является объектом всеобщего осмеяния. Т. е. западное преподносится как эталон, отклонения от которого в Турции принимают комичный характер. В то же время Карагез – это, напротив, идеальный народный типаж, обличитель социальных пороков, через которого реализуется ностальгия автора по «славной старине».

Эти различия, проявляющиеся в характерах персонажей оппозиционного правительству авторского кинематографа Ирана и рассчитанного на массового зрителя развлекательного кино Турции, демонстри-

руют ситуацию в стране, пережившей исламскую революцию в 1979 г. и в стране, переживающей «мягкую» исламскую революция сегодня. В этом плане турецкое кино показывает внутренний раскол общества: осознание себя как тюрок и мусульман, и, одновременно, протест против тюркского и мусульманского курса прозападно настроенной элиты, имеющей право слова у себя на родине. Иранские же режиссеры – отвергнутые режимом диссиденты, лишенные возможности открыто «говорить» для своего народа, но все равно сохраняющие внутреннюю целостность и связь с корнями.

ЛИТЕРАТУРА

- Иванова 2010 – *Иванова В. В.* Коран и турецкая магия: идеальная норма и ее толкование // Идеалы. Ценности. Нормы. Торчиновские чтения. СПб, 2010. С. 31–37.
- Скал 2009 – *Скал Д. Дж.* Книга ужаса: история хоррора в кино. СПб, 2009.
- Alberto 2005 – *Alberto E.* The Cinema of Abbas Kiarostami. London, 2005.
- Saeed-Vafa, Rosenbaum 2003 – *Saeed-Vafa M., Rosenbaum J.* Interviews with Abbas Kiarostami // Abbas Kiarostami. Chicago, 2003. P. 105–125.

Н. Л. Йоутсен

ЭЛЕМЕНТЫ ЕГИПЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ФОРМИРОВАНИИ ПРОСТРАНСТВА ПЕТЕРБУРГА

То, что я сделал, превосходно –
И это сделал я!
И место новое доходно
И прочно для житья
О. Мандельштам («Египтянин»)

Самой главной потребностью человека, определяющей его психическое здоровье, является потребность в целостной картине мира. Такая картина мира позволяет жить в осмысленном пространстве, предполагая как стабильность, так и возможность изменений этого пространства.

© Н. Л. Йоутсен, 2013

Структурирует такую картину мира система власти. Древнеегипетский вариант¹ науки об управлении подразумевал не только земную власть, но и власть вечную, основанную на истинных знаниях². Обладая этими знаниями, избранные посвященные проводят магические ритуалы, связывая друг с другом мир мертвых и мир живых. Интерес социума, как внешний (политический), так и внутренний (тайные знания), выраженный в форме артефактов, лег в основу европейской моды на Египет, культура которого воплощала идеологию безусловного избранного величия власти в вечности.

Из доступного визуального ряда можно выделить элементы, по совокупности которых складывается образ древнеегипетской культуры. Индукция вызываемого ими состояния в первую очередь происходит через эмоции и ритм.

Элементы, несущие такого рода информацию, следующие:

1. *Цвет*. Основным цветом был песочный. Он пользовался популярностью на Востоке и считался там символом вечности и величия. Он создает оптимистичное и бодрое настроение, прекрасно сочетается с остальными цветами. Теплые «солнечные» оттенки практически никогда не несут в себе отрицательного заряда.

2. *Пропорции*: запускают ритм безусловной уверенности.

3. *Расположение в пространстве*: монументальность, большое количество пустот.

4. *Чередование полос* различных металлов и камней (например, в наборном жезле – *немесе*) – функция, перешедшая в декоративный прием; это также отправной момент для запуска ритма.

5. *Контур*: определение четкой границы между человеком и окружающим миром; выделение пограничного пространства как связывающего разные миры.

Оперируя вышеперечисленным набором элементов, последующие поколения посредством процесса интериоризации, моделируют образ «египетского» пространства.

¹ Следует понимать, что восприятие древних египтян отличалось от нашего. Однако два этих вида восприятия различаются не своей структурой, не мыслительными механизмами, не качественно, а содержательно.

² Эти тайные знания позволяли выделить главную ноту, образ этого вида власти, и настроиться на нее.

Обращаясь к истории вопроса, необходимо сказать, что начало создания образа «Древнего Египта» формально принято связывать с африканским походом Наполеона (1798–1799 гг.) и последующей коллективной 24-томной монографией «Описание Египта» («Description de l'Égypte») опубликованной в Париже в 1809–1822 гг. Кроме того, внимание к этой теме поддерживалось увлечением образованных кругов тайными обществами, где «разрабатывалась и внедрялась в сознание просвещенных людей идея о непреходящем величии знания Древнего Египта, <...> популяризировали образы-символы, призванные указывать посвященным границы сакрального пространства и путь Духовного преобразования человека в результате <...> работы над собой» [Летин 2009: 323].

Практически всегда черты «египетского стиля» использовались при переходе из одного пространства¹ в другое. Эти черты имели как реальный (въезд / выезд), так и трансцендентный характер.

Первое, с чего можно начать – это *obelisks* («лучи солнца») – верстовые² столбы, которые, с одной стороны, расходятся от петербургского Главпочтамта по всей России, а, с другой стороны, ведут в дальние уголки России как жертвенная дорога: «После 1934 г. и в блокадную Голгофу Ленинград превратился в общероссийский Город-Жертвенник» [Исупов 1993: 69]. Другой обелиск, расположенный в пространстве как классический жертвенник – Коннетабль в Гатчине.

Смыслообразующую нагрузку такого же порядка несли и пирамиды³, подобные той, что сейчас восстановлена в Царском Селе. «В 70-е годы XVIII в. в парках поместий Монсо герцога Шартрского

¹ Из сакрального (приватного) в профанное (внешнее) и наоборот

² Традиция отмечать дорогу специальными столбами существовала в России с XVI в. Однако смыслообразующий («египетский») образ появляется в 1770–1780-х гг. в работах архитекторов А. Ринальди и Ж.-Б. Валлен-Деламота. Согласно царскому указу от 22 октября 1772 г. первые и конечные обелиски по царскосельской дороге – с солнечными часами. Сама форма обелиска напоминает о вечности, а скольжение тени по циферблату символизирует бег времени.

³ С пирамидой связаны темы вечности и перехода в запредельность. В эзотерическом смысле (распространенном в эпоху Нового времени) квадратное основание пирамиды означает землю, а вершина выступает в качестве знака центра, истока и завершения всех вещей. Треугольники сторон пирамиды соответствуют тройственной структуре мироздания. Все это превращает ее в универсальный космогонический символ.

и Мопертьюи маркиза Монтескье были воздвигнуты “египетские гробницы” – пирамиды – внутри которых находились ложные могилы и статуи в египетском стиле. Оба аристократа и архитекторы построек, Кармотель и Броньяр, принадлежали к масонским ложам, а герцог Шартрский был даже Великим магистром ложи “Великий Восток”. В парках было много масонских символов, а пирамиды использовались во время церемоний» [Шахнович 2000: 212]. Пирамиды в большом количестве украшали и парки русских вельмож.

Одна из первых пирамид – фонтан «Пирамида» в Петергофе (1721–1724, архитекторы Н. Микетти, И. Браунштейн, М. Земцов) – воздвигнута в честь победы России над Швецией в Северной войне.

Пирамида в Царском Селе, – четырехгранная гранитная пирамида, находящаяся близ Палладиева моста, – характерное для той эпохи парковое сооружение. Она построена в 1770–1771 гг. архитектором В. И. Нееловым, в 1782 г. была разобрана и отстроена в 1783 г. заново Ч. Камероном. В начале XIX в. пирамиду стали называть «Египетской». Вход ведет во внутреннее помещение, перекрытое сферическим куполом. Здесь в стенных нишах размещалась коллекция античных урн и ваз.

В 1786 г. по проекту того же Камерона в неоегипетском стиле был оформлен нижний вестибюль дворца в Павловске. В зале – шесть полуциркульных дверных проемов, но на парадную лестницу ведет седьмой вход – подъем из семи ступеней. Семиступенчатая лестница в масонстве символизировала восхождение по градусам посвящения, при этом каждая ступень имела свое значение, согласно семи благотельным знакам зодиака [Шахнович 2000: 212]¹. После пожара 1803 г. вход обрамляют ложноегипетские статуи (архитектор А. Н. Воронихин).

Упомяну об интерьере физического кабинета, в котором, по всей видимости, собирались масоны. Он располагается во дворце Александра Сергеевича Строганова (Невский пр., 17). Другое название этого кабинета – Египетский. Память об этом помещении сохранилась на портрете А. С. Строганова кисти А. Г. Варенка, в чертежах А. Н. Воронихина и записях писателя и историка Генриха фон Реймерса: «В центре по-

¹ Интересно, что в убранстве дворца в Павловске немало элементов псевдоегипетского символизма, связанного с мистическими настроениями Павла I. Даже кровать в парадной спальне с вензелями Павла I и его супруги была украшена в псевдоегипетском стиле.

следней комнаты сооружена печь, предназначенная для химических опытов и украшенная некими египетскими фигурами, а вдоль стен стоят шкафы, в которых хранятся почитаемые в северной России разные примечательные русские и, в особенности, греческие и римские древности» (цит. по: [Трубинов 2002: 52]). «Все оборудование, мебель, декоративное убранство кабинета было выполнено в едином стиле, о чем теперь напоминают лишь сохранившиеся колонны с лотосовидными капителями у входа в кабинет, фрагмент рельефного жука-скарабея над входом, да вытесанный в 1810 году Самсоном Сухановым из гранита бюст Юпитера (Юпитера-Аммона), со следами надписи на пьедестале, гласившей: ARS AEGIPTIACA PETROPOLI RENATA. MDCCCX (“Искусство египетское, в Петрополе возобновленное. 1810”))» [Там же].

Имеет смысл отметить сфинксов у так называемой дачи Безбородко (Свердловская набережная, 40). В конце XIX в. статуи сфинксов исчезли, но впоследствии (в 1958 г.) на их место поставили новых, выполненных камнерезами А. И. Осиповым и Л. М. Комаровым. Их моделью были сфинксы, находившиеся во дворе Строгановского дворца, упомянутого выше. Если сравнить эти два поколения сфинксов не только по формальным признакам, можно отметить, что копия несет налет того времени, в котором сделана. Помимо новых материалов и техники обработки, в копии можно заметить особенности проработки деталей и стилизации, принятые в современный им период времени.

Таким образом, появление памятников, связанных с дохристианской историей Египта, по времени совпадает с началом становления имперской идеологии и культом тайных знаний (тайные общества легально действовали до 1792 г.).

* * * *

Максимум увлечения памятниками египетского искусства по известным причинам¹ пришелся на первые три десятилетия XIX века.

«Примечательно, что <...> древнеегипетское искусство рассматривалось под критическим углом зрения. “Столь единодушно отрицательную в основных чертах оценку искусства древнего Египта следует объяснить, как представляется, не только сравнительно малым числом выявленных к тому времени памятников (лучшие произведения скульп-

¹ Захватившая умы тема Египта своеобразно переплетена с идеями Французской революции и победой России в Отечественной войне 1812 г.

пугры и живописи оставались неизвестными), не только отсутствием исторического подхода, но и политической ориентацией авторов, стремящихся показать, что искусство может развиваться только при условии свободы и независимости», – отмечал советский египтолог И. С. Кацнельсон. – Примером служила, по их мнению, Греция» (цит. по: [Беляков 2003: 93]).

Египетская форма (декор) и греко-римское содержание (эмоциональная сторона) нашли свое отражение в постройках этого периода. При внешних декоративных элементах египетского искусства идеологическая наполненность героическим пафосом была все-таки греко-римской. К этому времени относятся Храмовые пилоны. В течение пяти лет (1827–1832) в Царском Селе по проекту английского архитектора Адама Менеласа возводились Египетские, или Кузьминские, ворота. Два высоких пилона ворот восходят своей формой и отделкой, судя по всему, к колоссальным пилонам храма бога Хора в Эдфу, возведенным в греко-римское время. Украшающие их рельефы и ряды иероглифов выполнены скульптором В. И. Демут-Малиновским в 1829 г. Сюжеты рельефов навеяны гравюрами «Описания Египта», однако имитации иероглифов, порой совершенно неправдоподобные, заменили здесь древнее «божественное слово», превозносившее мудрость и гармонию во Вселенной. Египетские ворота стали обрамлением триумфального въезда в Царское Село.

Характеристика времени¹ – создание произведений, порывающих с установившейся традицией. В продолжение ее: чугунная поверхность ворот была раскрашена под песчаник, материал исторического прототипа.

Старый Египетский мост. В 1826 г. на Фонтанке, у Ново-Петергофского проспекта инженерами Корпуса путей сообщения Г. Треттером и П. Христиановичем был сооружен однопролетный Египетский мост, подвешенный на цепях, пропущенных сквозь чугунные ворота. Эти ворота состояли из трех круглых колонн и двух контрфорсов в египетском стиле, покрытых имитациями иероглифов. Ворота завершал характерный для египетских пилонов выступающий изогнутый карниз. Въезд на мост фланкировали с обеих сторон лежащие на прямоугольных постаментах сфинксы, выполненные скульптором П. П. Соколовым. Все металлические части моста были выкрашены

¹ Расхождение между формой и содержанием

в коричневый цвет, а рельефные изображения лотоса на карнизах вызолочены. Мост был открыт 25 августа 1826 г. Одно время Египетский мост считался самым красивым в Петербурге. В 1905 г. он обрушился при переходе через него отряда кавалерии и был восстановлен в измененном виде лишь в 1955 г.

Сфинксы у Каменноостровского моста. Эти две скульптуры, выполненные по модели академика Павла Сазонова, были пробными отливками для оформления Египетского моста. Четыре более удачные украсили собой Египетский мост, а «бракованные» приобрел купец Галактионов. Сфинксы долгое время находились во дворе его дома на Можайской улице. Лишь в 1970-х гг. по решению Ленгорисполкома после реставрации сфинксы переехали с Можайской улицы на Каменный остров и заняли место на набережной Малой Невки. Но злоключения моделей-неудачниц на этом не закончились: они были изуродованы. Сфинксов, находившихся в аварийном состоянии, в 2003 г. демонтировали, реконструировали и ... установили у главного офиса ГУП «Мостотрест» на Индустриальном проспекте, 42.

Хотелось бы обратить внимание на тот факт, что именно в период первых трех десятилетий XIX в., в 1832 г., прибыли в Петербург и в 1834 г. были установлены перед Академией художеств сфинксы, которые стали одним из главных городских символов¹. Высеченные из сиенита, когда-то они стояли на аллее сфинксов, ведущей в храм, сооруженный около Фив для фараона Аменхотепа III. Приобретению сфинксов на Университетской набережной перед Академией художеств Петербург обязан А. Н. Муравьеву, отправившемуся в 1830 г. в паломничество по святым местам. В Александрии Муравьев и увидел привезенных для продажи сфинксов, но к моменту разрешения бюрократических сложностей владелец-англичанин уже продал их во Францию. Спасла положение очередная французская революция (июльская революция 1830 г.)².

¹ Образ сфинкса стал символом таинственности и роковой судьбы.

² Архитектор О. Монферран предлагал усилить связь набережной у Академии художеств с Египтом сооружением здесь огромной статуи бога Осириса. Идея Монферрана была отклонена. Пристань со сфинксами украсили бронзовыми светильниками и грифонами, отлитыми по моделям П. П. Годе.

Большинство сфинксов Петербурга представлены в более поздней, греческой интерпретации – с женскими лицами; это также относится и к сфинксам на шлемах многочисленных Афин нашего города¹.

Обращение к теме «идеологии безусловного величия власти» в условиях внешнего либерализма и внутреннего нарастания романтических настроений нашло свое отражение в нарушении целостности: архитектурные формы часто рассматривались вне конструкции, превращаясь в декорацию; египетские элементы отражали греческие мотивы военной мощи.

* * * *

Следующий период, связанный с темой Египта, представлен в архитектуре постройками 1900-х гг. Это здания в стиле неоклассицизма и модерна, уже выстроенные с учетом влияния образованного ими пространства на психофизиологическое состояние человека. Египетская тема представлена либо символами вне контекста, либо аллюзиями к интересующей нас тематике.

Для примера – несколько адресов.

1) Дворцовая набережная, 8 (Регистр морского судоходства): атланты в древнеегипетском декоре.

2) Невский проспект, 51 (кинотеатр «Мулен Руж»): сфинкс в лучах восходящего солнца.

3) Большой проспект Петроградской стороны, 65 (доходный дом А. В. Виноградова) (1912–1913 гг., архитектор А. Ф. Барановский (начало), гражданский инженер Н. Ф. Прокопович (завершение)). Строгое, обильно декорированное здание с фасадами в стиле неоклассицизма. В отделке фасада использована персидская и египетская символика – скарабей, лотосы, геометрические узоры. Самый яркий символ – крылатый солнечный диск с двумя кобрами.

4) Зверинская, 31 (доходный дом М. И. Грибкова) (1913, гражданский инженер Н. Никонов), также в неоклассическом стиле. Здесь смешаны египетские, месопотамские, масонские мотивы.

5) Малый проспект Петроградской стороны, 32 (дом товарищества по устройству жилищ Петровского коммерческого училища) (1907–

¹ Публичная библиотека, Михайловский театр, Александровская колонна, Академия художеств (на шлеме Афины), Литейный, 42, Союза Печатников 12, дом на углу Аптекарского и проф. Попова, ул. Жуковского, 53.

1908 гг., архитектор А. И. Владовский). Дом построен в стиле модерн, с большим количеством лепки и рельефов. Под крышей – характерные для северного модерна скульптуры сов, ниже – Медуза Горгона, в центре фасада – элемент, несущий смысловую нагрузку – Гений славы, структура крыльев которого ассоциируется с крыльями на египетских изображениях.

б) Наиболее яркая постройка, больше известная как «Египетский дом» – Захарьевская, 23¹ (архитектор М. Сонгайло). По образному выражению В. Басса, это «оазис на границе между миром “внутренних дел и государственной безопасности” и благодушием фешенебельной части Песков» [Басс 2004], что как нельзя лучше подходит для дел магического характера.

Интересно, что «архитектор не сразу пришел к такому решению. Проект, разрешенный к постройке Городской управой 29 марта 1911 г., был трактован в распространенных формах неоклассицизма несколько модернизированного оттенка². <...> дом отмечен изрядной композиционной усложненностью, избыточностью» [Там же]. Первоначальный замысел был изменен, однако причины такого изменения остались неясными, но что без сомнения было веским аргументом в пользу такого экстерьера – это тот факт, что литературно-художественная среда разделяла настойчивые обращения к Египту мистиков начала XX столетия.

Вероятно, не случайно М. Сонгайло выбрал для дома поздние, необычные прототипы – постройки эллинского периода, храмы в Дендере и на затопленном в 1902 г. острове Филе.

7) Еще одно здание, на Казанской, 42, в 1905–1906 гг. было переделано архитектором Сюзором в стиле неоклассицизм, здания первой трети XIX в. Окна верхнего этажа симметрично украшены парными скульптурными изображениями масок фараонов

¹ Дом Ларисы Нежинской (Л. И. Нежинская – вдова адвоката Александра Семеновича Нежинского, присяжного стряпчего, входившего в руководство нескольких предприятий) являет странное сочетание стилизованного «археологического» декора и утилитарной основы – со всеми приметами комфорта начала XX столетия, включая вполне безопасные подъемные машины новейшей для того времени универсальной полной кнопочной системы «Штиглер».

² Для родившихся в 1870-е гг. такой взгляд на суть вещей существовал по умолчанию.

Эпоха модерна в сочетании с историзмом – это время обращения к истокам истории человечества перед броском вперед. Историзм обыгрывал темы прошлого, модерн же организовывал варианты будущего.

Проигрывание в таком ключе истории человечества имеет следствием идеализацию прошлого, включая игнорирование реальных обстоятельств, противоречий, имевшихся в Древнем Египте. К этому времени – т. е. к началу Первой мировой войны – происходит переход к идеологии национальной идентичности и усиление магической составляющей за счет активизации тайных обществ. Приоритет формы (технически построенной, наделенной не зависимой от содержания духовностью) и идеализация прошлого мешают вычленивать суть происходящего, вернуть «ноту», а скрытая от контроля сознания магия формы вносит свои деструктивные элементы в пространство.

Магический опыт древнеегипетской культуры максимально проявился в период «сталинского ампира» – беспрекословной идеологии в камне¹. По формальному признаку эта тема² имеет свою точку отсчета в творчестве Джамбаттисты Пиранези, который «в 1762 году оформил в египетском стиле кафе на площади Испании в Риме, а в 1769 году издал собрание своих гравюр под названием “Различные виды украшения каминов и других частей домов, взятые из Египетской и Тосканской архитектуры”. В предисловии Пиранези защищал египетский стиль, полемизируя с любителями греческой старины» [Шахнович 2000: 212]³. Более чем очевидна преемственность на примере проектов архитекторов «сталинского ампира»⁴, например, листы проектов зданий Н. Троцкого, А. И. Гегелло, И. Г. Лангбарда и др.

¹ Эпоха стабильного функционирования сложившегося сталинского режима – с 1932 г. и до смерти Сталина.

² Судя по материалам выставки «Пиранези и пиранезианство» (Государственный музей истории искусства, в особняке Румянцева 19.11.2009 – 28.03.2010 гг.)

³ Обращение Пиранези к древнеегипетскому искусству коренилось в «пан-римской теории», согласно которой этруски и римляне рассматривались в качестве преемников древних египтян.

⁴ Стремление к парадности, величию и монументальности, формальному использованию ордера, почти полное отсутствие прямых однозначных египетских элементов – но, как и подобает магическим ритуалам, за всеми «рабочими и колхозницами» угадывается монументальность и величие именно египетских символов.

Начиная с Петра I, обращение к имперской идеологии происходило в транскрипции греко-римских источников, основанных на личном героизме, свободе, независимости. Имперская идеология сталинского времени настраивается на основную ноту власти древнеегипетского варианта – ее безусловности, статусности сознания (обожествление правителей), сакрализации общественно-государственной жизни.

* * * *

В наше время интерес к древнеегипетскому искусству развивается в рамках современной идеологии искусства – как интеллектуальная загадка (лучше, когда содержание предполагает дешифровку), или как своеобразное личное психотерапевтическое переживание. Нельзя не упомянуть по крайней мере несколько современных вариантов осмысления египетского искусства.

Набережная Робеспьера между домами 12 и 14. 28 апреля 1995 г. там, напротив «Крестов», был открыт мемориал жертвам политических репрессий, по проекту Михаила Шемякина. Два бронзовых сфинкса на гранитных постаментах обращены к жилым домам на набережной профилями как юные женские лица, а к Неве и тюрьме «Кресты» на противоположном берегу – как изъеденные, обнажившиеся черепа. Этот памятник обращает нас к теме Древнего Египта в современном искусстве, до определенной степени как к психотерапевтическому переживанию.

Ночной клуб «Пирамида» (ул. Ломоносова, 1) – осмысление темы магии в терминах современной пластики.

Сквер Андрея Петрова (Каменноостровский пр., между домами 28 и 32) – скрипка «Сфинкс»¹ – тоже осмысление темы в терминах современной пластики.

Проект «Египетского дома» 2011 г. эксплуатирует тему Древнего Египта в современном искусстве как интеллектуальную загадку, в связке классицизма и органической архитектуры [«Египетский дом» 2011].

Заключение

1. Культура России транслировала образ «древнеегипетского избранного величия» в соответствии с развитием социальных идеалов.

¹ Студия креативной вещи. Архитектор А. Трумм, скульпторы А. Добровольский, Е. Лекус, Т. Никогосян.

Процесс наследования традиции предполагал два способа: формальный (по совокупности формальных элементов) и магический, пока «образ» не оказывался в пространстве, позволяющем ему эффективно реализоваться. «В любом выражении истины непременно остается нечто недосказанное <...> подлинный секрет пребывает таковым в силу своей природы и разгласить его попросту невозможно. <...> постичь его можно посредством вживания в символы. Так что наставник передаст ученику не сам секрет, а лишь его символ и духовное влияние, делающее возможным достижение этого секрета» [Бенуа].

2. Большая часть объектов городского пространства, в которых ощущается влияние древнеегипетских мотивов (пусть иногда с некоторой вполне объяснимой задержкой), совпадают с периодами легализации тайных обществ в России: это период до 1792 г., 1802–1822 гг., после 1906 и примерно до 1929–1930 гг., после чего члены многих тайных обществ оказались в лагерях.

3. Появление памятников, связанных с дохристианской историей Египта, по времени совпадает с началом становления имперской идеологии. Процесс перипетий ее развития обусловлен настроенностью внутреннего и внешнего социальных смыслов на «образ» безусловного величия и сакрализацию общественно-государственной жизни. «Прошлое выживает, если неукошительно следуют его раз навсегда заведенным обычаям и ритуалам» (Ги де Ротшильд).

ЛИТЕРАТУРА

- Басс 2004 – Басс В. Г. Египетский дом // Адреса Петербурга 2004. № 13/25. С. 24–29 // [URL]: www.adresaspb.ru/arch/adresa_13/13_007/13_07.htm (дата обращения 07.05.2011).
- Беляков 2003 – Беляков В. В. Египтомания // Восточная коллекция. Лето 2003. С. 90–97.
- Бенуа – Бенуа Л. Эзотеризм. Общий обзор // Наука и религия. 1993. № 8. С. 52–56 // [URL]: <http://kassandra.on.narod.ru/commentary/01/4benua.htm> (дата обращения 07.05.2011).
- «Египетский дом» 2011 – «Египетский дом» – хит сезона 2011! // [URL]: www.szsk.spb.ru/home_egiped.php (дата обращения 07.05.2011).
- Исупов 1993 – Исупов К. Г. Историческая мистика Петербурга // Метафизика. СПб., 1993. С. 63–73.
- Летин 2009 – Летин В. А. «Восточный» атлас усадебной географии египетский модус // Россия – Восток: контакт и конфликт мировоззрений.

Материалы XV Царскосельской научной конференции 2009 г. В 2 ч. СПб., 2009. Ч. 1. С. 309–323.

Трубинов 2002 – *Трубинов Ю. В.* Дворцы Невского проспекта. СПб., 2002.

Шахнович 2000 – *Шахнович М. М.* Египтомания и театрализация пространства // *Виртуальное пространство культуры. Материалы научной конференции 11–13 апреля 2000 г.* СПб., 2000. С. 211–213.

Е. И. Серова

ТРАДИЦИЯ СНОТОЛКОВАНИЯ В ИСЛАМЕ: ПРОРОЧЕСКИЕ СНОВИДЕНИЯ В КОРАНЕ И СУННЕ

Толкование сновидений (онейроскопия) – один из видов культурных универсалий, т. е. таких норм, ценностей, правил и традиций, которые присущи всем культурам на всех этапах их становления и развития, независимо от географического положения и типа социального устройства. Традиция онейроскопии является одной из ранних форм культуры, так как относится к сфере магического осмысления реальности. Психологический опыт, достигаемый в особых психофизиологических состояниях сна и сновидения, а также в ходе сопутствующей им гадательной (мантической) практики¹, способствует формированию особой картины мира, структурированию действительности, осознанию человеком своего места в социуме.

Онейроскопия получила широкое распространение в мусульманской общине, несмотря на официальный запрет на магию и колдовство². «Ислам на протяжении всей своей истории проявлял большой

¹ Перед сном во многих культурах была распространена практика произнесения магических формул для призыва вещего сна.

² В Коране магические действия фигурируют как ложные, ведущие на путь греха (2: 96(100)), (7: 110(113)-116(119)). Многие высказывания Мухаммада, относящиеся к сфере колдовства и магии, носят характер отрицания, запрета (например: «Передают со слов Абу Хурайры, да будет доволен им Аллах, что [однажды] пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Избегайте (совершения) семи губительных [грехов]”. [Люди] спросили: “О посланник Аллаха, а что это [за грехи]?”. Он сказал: “Поклонение другим наряду с Аллахом,

интерес к сновидениям. Много было сделано для того, чтобы ввести традицию толкования сновидений в повседневную жизнь мусульман. Со времен первых откровений Мухаммада и до многочисленных практик сновидения современных мусульман ислам развивал и поддерживал эту сложную, многообразную традицию вовлечения в мир сновидений» [Vulkeley 2002]. В мусульманской среде, со свойственной ей фатализмом, вера в пророческий характер сновидений и возможность их достоверного истолкования не ушла в небытие: напротив, были разработаны более четкие правила толкования, которые нашли отражение в многочисленных трудах мусульманских философов, посвященных науке *та'бїр* (толкование снов). Вдохновленные идеями относительно природы сновидений и их толкования, приведенными в Коране и хадисах, мусульманские теологи и философы впоследствии продолжили разработку данной темы. В период расцвета научного знания и философии в мусульманских странах (IX–XIII вв.) наука *та'бїр* стала тем динамичным источником знания, который приоткрыл мусульманам богатое культурное и философское наследие Греции и Рима.

Следует остановиться на употреблении термина «сновидение», «сон» в арабском языке и его этимологии.

Термин *ру'їа* (رويا, «сон, сновидение») происходит от семитского корня г-'-у, первоначальное значение которого – «видеть». Представление об этимологии термина *ру'їа* делится на две семантические зоны:

1. Пространство между сном и бодрствованием; это «видение», которое выражается в таких корнях, как древнееврейские *y/w-sh-n*¹, *n-w-m*², аккадский корень *b-g-u*, арамейский *h-z-u*, древнееврейский и армейский г-'-у, откуда, вероятно, и аккадское слово *табриш* / *муши*, древнееврейское и арамейское *хезион* / *лаїла*, древнееврейское *мар'а* /

колдовство, убийство человека, которого Аллах запретил убивать иначе как по праву, ростовщичество, проедание имущества сироты, отступление в день наступления и обвинение в прелюбодеянии целомудренных верующих женщин, даже не помышляющих о подобном» («Сахих аль-Бухари», 53. 938. 1142 (2766)).

¹ Ср. с аккадским *шитт* – «сон» и *шутт* – «сновидение», древнееврейским *шена* – «сон», арамейским *сина* – «сон».

² Ср. аккадское *мунатт* – «рассвет, сновидение», древнееврейское *теңума* – «легкий сон, или полусон», арамейское *манам* – «сонливость, дремота, сновидение».

ха-лайла, арабское *ru'iyā*. Все эти слова относятся к сфере ночных видений и снов. Таким образом, первая группа терминов относится к сферам глубокого сна, полусна, или легкого сна. Данная сфера – это также область пророческих видений наяву и экстатических состояний.

2. Другой аспект сновидения («сон») выражается в арабском корне *h-l-m*. В то время как к первой группе относятся скорее вещие сны, предсказания, во вторую входят сновидения, возникающие от впечатлений прожитого дня, от эмоций и особенностей характера человека.

Упоминания сновидений в Коране

Для обозначения праведных и правдивых снов мусульмане используют термин *ru'iyā* (رؤيا), а для сновидений, насылаемых дьяволом – *хульм* (حلم). Данный факт отражен в следующем высказывании: «*Ру'йя* ниспосылается Богом, а *хульм* – от Сатаны» [Ibn Khaldun 1996]. Однако лексикографы по-прежнему приравнивают эти два термина друг к другу и употребляют их как синонимы, например, в случае с угаритским термином *h-l-m* в древнееврейском – *халом*, в арамейском – *хелма*, сирийском – *хелмо*, который обозначает сон, относящийся к сфере пророческих видений и являющийся производным от *г'-у* и *h-z-у*, а также в случае с арабским *хульм*: например, мы встречаем в названии современного сонника на арабском языке именно этот термин (*та'бир ал-ахлам* – «толкование сновидений», *ру'йя* в таком словосочетании употребляется крайне редко), но речь в нем будет идти именно о вещих сновидениях.

В то же время для обозначения глагольных форм и существительных, относящихся к сфере сновидения, используется корень *г'-у* (это все виды сновидений, какими бы они ни были – истинными, метафорическими или воспроизводимыми подсознанием). Слово *ру'йя* («сновидение», «сон») и глагол *ра'а* «видеть» присутствуют в Коране в рассказе про сон Иусуфа и сны фараона, как и в предании об Ибрахиме и его сыне.

Вторым по числу употребляемых после *ру'йя* терминов для обозначения сновидений и сна в Коране является слово *манамат* (منامة) в значении божественного знака, предсказания, средства. Этот знак указывает в откровении направление, по которому должны двигаться пророк и верующие.

Термин *хульм* встречается в Коране всего дважды (12:44 и 21:5). Множественное число от него (*ахләм*, احلام) дважды упоминается в Коране (12:44) и (21:5), при этом оно предваряется термином *адгаç* (اضغاث) – «бессвязный, непоследовательный, спутанный».

Всего текст Корана содержит упоминания о четырех видах терминов, относящихся к снам, видениям и откровениям во сне:

1) термин *ру'йя* встречается шесть раз (12:5; 12:43; 12:100; 17:60; 37:105; 48:27);

2) *манамат* – четыре раза (8:45(43); 30:23; 37:102; 39:42);

3) *бушра* (بشرى) (термин обычно используется в значении хороших, добрых известий, но один раз в Коране (10:64) он употреблен в значении «сон»);

4) *хульм* – два раза (12:44; 21:5);

5) *рукуд* – в значении «спящий, дремлющий» – один раз (18:17 (18)).

В Коране прослеживается отношение к снам как к средству общения Бога с людьми. Сновидения в священной книге мусульман представляют своеобразное божественное руководство, предупреждают об опасностях и часто оказываются пророческими видениями будущего. Несмотря на то, что три монотеистические религии расходятся во многих аспектах, в вопросе, касающемся снов и их толкования, христианство, иудаизм и ислам приходят к согласию: сновидения – это ценный источник знания, понимания, духовного и божественного вдохновения.

Некоторые суры Корана содержат сообщения о сновидениях и характеристики снов. Благодаря признанию текстов Корана сакральными эти сведения стали основой для всех последующих традиций толкования сновидений в исламе. Так, двенадцатая сура Корана – «Йусуф», текст которой во многом перекликается с текстами Ветхого Завета, содержит описание сновидений пророка Иосифа (Йусуфа) и их последующего толкования. Коран представляет Йусуфа как человека глубоко верующего и набожного, и одно из свидетельств его глубокой связи с Господом – способность интерпретировать сны-откровения. О том, что именно в исламе вера в пророческий характер сна достигла наивысшей точки, можно говорить, сравнивая два сюжета: библейский и коранический. Если кораническая традиция даже не допускает сомнений в истинности пророческого сновидения: «И так изберет тебя твой Господь и научит тебя толкованию событий, и завершит Свою милость над тобой и

над родом Йакуба» (12:6 (б)), то древнееврейское повествование дает пример скептического отношения к сновидениям: «И рассказал он отцу своему и братьям своим; и выбранил его отец и сказал: “Что за сон это, который тебе приснился?”» (Быт. 37:10).

Еще одна – 37-я сура – «ас-Саффат» («Выстроившиеся в ряды») – рассказывает нам о сновидении, в котором Господь приказал Ибрахиму убить своего сына Исмаила: «И тогда Ибрахим подвергся испытанию, увидев определенный сон». Здесь в кораническом тексте уже употреблен термин – *маннам*, в значении не истинного сна, предсказывающего будущее, а видения, также ниспосланного Аллахом, истинность которого отрицается. Ибрахим сказал своему сыну: «”О мой сын! Я видел во сне по внушению Аллаха, что я закалываю тебя в жертву, и посмотри, что ты думаешь об этом”? Праведный сын ответил: “О мой отец! Делай то, что твой Господь повелел тебе. Если угодно Аллаху, ты найдешь меня терпеливым”» [Тафсир 2003: 583]. Когда же Ибрахим приготовился заколоть своего сына, Господь, уверившись в его искренней вере, воззвал к нему: «О Ибрахим! Ты оправдал Наше внушение и не колебался в выполнении Нашего повеления. Этого с тебя достаточно» [Там же]. В тексте Корана подчеркивается, что сновидение повторялось у Ибрахима три раза. После первой ночи Ибрахим сомневается – получено ли сообщение от Бога или от Сатаны. На вторую ночь он убеждается, что сон – от Бога. На третью ночь он убежден, что должен совершить указанное во сне¹. Число три, являющееся сакральным во многих культурах, в тексте Корана подтверждает истинность и божественный характер послания.

Еще один пример необычного состояния сна, упоминающегося в тексте Корана, – рассказ о спящих в пещере отроках (сура «ал-Кахф», «Пещера»). Предание гласит о нескольких молодых людях, которые, спасаясь от гонений за веру, спрятались в пещере и впали в состояние сна (*рукуд*): «Ты думаешь, что они бодрствуют, а они спят, и Мы ворочаем их направо и налево, и собака их растянула лапы на порог» (18:17 (18)). Так они проспали 309 лет, пока не проснулись и не отправили одного из них искать пропитание. Из текста Корана можно сделать вывод, что

¹ Сомнения Ибрахима, описанные в суре «ас-Саффат», вызвали впоследствии споры по поводу тождественности сновидения (*ru'ya*) пророка и откровения (*wahy*) [Bulkeley 2002].

впоследствии они погибли, будучи замурованы в этой пещере. Можно предположить, что в данном контексте сон приравнивается к состоянию бездействия, пассивности (слово *рукуд* также означает «находящийся в состоянии застоя»). [Священный Коран 1997: 588]. Применен прием метафоры, вплетенной в повествование о молодых христианах, скрывшихся в пещере, и иллюстрирующей позднюю историю христианства. Возможно также, что такое применение данного термина уходит корнями в гораздо более древнюю традицию, когда сон воспринимался как спасение от темных сил, как состояние безопасности¹. Поэтому нельзя исключать и точный перевод *рукуд* как «сон, дремота», так как похожая легенда, которая связывает сон с «чудесным» спасением, была широко распространена и в ранней христианской традиции. Она воплотилась в сказании о семи отроках эфесских – семи праведных юношах, уроженцах г. Эфеса в Малой Азии. Корнями же легенда уходит в древнепалестинский миф, отраженный в старых частях Талмуда, в которых упоминается рассказ о Хони². Согласно преданию, записанному впоследствии в Иерусалимском Талмуде, Хони провел в уединенном и отдаленном месте семьдесят лет в состоянии сна. Заснул он незадолго до разрушения Первого храма (586 г. до н. э., проспал весь срок «ави-лонского пленения»³, и, проснувшись, увидел восстановленным Второй храм (516 до н. э. – 70 н. э.)⁴ [Хони ха-Ме' аггел 1999].

¹ Ср. с сюжетом о спасении первого человека в «Бундахиши») [Чунакова 1997: 270].

² Хони ха-Ме' аггел – один из персонажей талмудической литературы, мудрец и чудотворец, период жизни которого относится приблизительно к концу эпохи династии Хасмонеев (152–37 гг. до н. э.). Либо, согласно Иерусалимскому Талмуду, это его дед.

³ Вавилонское пленение – период с 598 по 539 гг. до н. э., когда происходило принудительное переселение в Вавилонию значительной части еврейского населения Иудейского царства в правление вавилонского царя Навуходоносора II (605–562 до н. э.).

⁴ Второй Иерусалимский храм – храм, восстановление которого началось в 516 г. до н. э., окончательно восстановлен на месте Первого храма Иродом Великим (73–4 до н. э.) и разрушен в ходе Первой Иудейской войны (66–71) римлянами во главе с Титом (71–81).

Многие хадисы детально обсуждают вопрос снов и сновидения. Хотя значимость сунна вторична по сравнению с Кораном, ее обращение к вопросу толкования сновидений также играет чрезвычайно важную роль, так как именно данные хадисов позволили добавить к традиции толкования множество новых смысловых элементов. Хадисы содержат огромное число упоминаний практики снотолкования, и многие из принципов онейроскопии, провозглашенные в данных текстах, впоследствии легли в основу современных мусульманских практик толкования. Благодаря авторитету хадисов, законность существования в религиозной жизни человека практики толкования сновидений не оспаривается. Сновидения Мухаммада также считаются пророческими. Он получал откровения во сне в период начала своей пророческой миссии, во время борьбы и военных столкновений с противниками новой религии. Во многом эти сведения перекликаются с теми, что приведены в Торе и Новом завете.

Сам Мухаммад не только интерпретировал определенные символы своих сновидений, но и толковал сновидения своих сподвижников, например, Омара, а также давал советы по толкованию снов: «Люди должны быть осторожны и не открывать своих сновидений всем подряд, рассказывайте свои сны только людям знающим и близким вам» [Bulkeley 2002]. Известно также множество его высказываний по поводу различных способов увидеть благодатный сон, рекомендации, как поступать при видении дурного сновидения [Аль-Бухари 2008]. Например, в сборнике хадисов «Сады праведных» имама ан-Навави содержатся такие высказывания Мухаммада о сновидениях как о части пророчества: «Со слов Абу Хурайры: “Не осталось от пророчества ничего, кроме радостных вестей (*мубашират*)”. [Люди] спросили: “А что такое радостные вести?” Пророк сказал: “Благие сновидения”» [Ан-Навави 2003: 203].

«С приближением этого времени сновидения почти всегда будут находить свое подтверждение, [ведь] сновидения верующего являются одной из сорока шести частей пророчества» [Там же].

Известны также высказывания Пророка, касающиеся видения его самого во сне: «Со слов Абу Хурайры: “Увидевший меня во сне увидит меня и наяву¹, [ибо] шайтан не [может] принимать мой облик”» [Там же: 204].

¹ Имеется в виду, что такой человек увидит пророка наяву в ином мире.

В хадисах есть несколько высказываний о видении хороших и дурных снов, исходя из которых можно судить о том, как Мухаммад был склонен их интерпретировать: хорошие сны он характеризовал как сны от Бога, дурные же – от шайтана: «Если кто-нибудь из вас видит такие сны, которые ему нравятся, [это значит, что] они [приходят] только от Аллаха Всевышнего, так пусть же он воздает Аллаху хвалу за [эти сны] и рассказывает их [другим], «а если он видит нечто иное и это ему не нравится, то это – только от шайтана, пусть же он обращается за защитой [к Аллаху] от зла этого и никому не рассказывает [таких снов], и тогда подобное ему не повредит» [Там же: 205].

Одним из наихудших видов лжи Мухаммад считал рассказы о сновидениях, которых человек не видел на самом деле. Можно отметить, что в исламе статус истинного сновидения определяется как сакральный (сновидения – часть пророчества), и, таким образом, ложные данные о полученном сновидении в некотором смысле являются лжепророчеством.

Следует упомянуть два случая, описанных в хадисах, когда Мухаммад сам интерпретирует свои сновидения. Первый – о том, что Пророк увидел, как меч, которым он взмахнул, сломался посередине. Когда же он взмахнул им повторно, он стал еще крепче, чем был. Мухаммад растолковал сломанный меч как потери, которые постигли его в битве при Ухуде, а укрепление меча – как символ завоевания Мекки, сплоченности, глубокой веры его людей в могущество Господа.

Второй сон, упомянутый в хадисах, касается Айши, жены Мухаммада: во сне у Пророка было два видения, в которых его будущую жену нес по воздуху на шелковой материи ангел; Мухаммаду даже было показано ее лицо. Возможно, после смерти первой жены (Хадиджи) Мухаммада заботил вопрос о выборе новой жены, и ответ для него был заключен именно в этом сновидении, которое одновременно было и изъяснением божественной воли. Таким образом, и в вопросах войны, и в вопросах любви для мусульманина сны были посланием Господа.

Подводя итог всему вышесказанному, можно отметить особое место, которое занимает онейроскопия в исламе. Мусульманская традиция, при всем своем отрицательном отношении к магии и колдовству, все же не запретила практику толкования сновидений, позволив ей развиваться в рамках официальной идеологии. Наличие довольно широкого набора терминов для обозначения сна позволяет говорить о существовании в рамках мусульманской философии и теологии целой

науки, посвященной сновидениям и их истолкованию. Одновременно прослеживается тесная связь исламской онейроскопической традиции с традициями других культур Ближнего и Среднего Востока, что подтверждается многочисленными заимствованиями сюжетов, связанных со снами, из древнееврейской и христианской литературы.

ЛИТЕРАТУРА

- Библия 1991 – Библия Тора, Пророки, Писания и Новый завет / В русском переводе с параллельным текстом на иврите. Иерусалим, 1991.
- Аль-Бухари 2008 – *Аль-Бухари. Сахих аль-Бухари*. Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммада / Пер. В. М. Нирши. М., 2008.
- Коран 1963 – Коран / Пер. и комм. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
- Ан-Навави 2003 – *Ан-Навави, имам*. Сады праведных / Пер. В. М. Нирши. М., 2003.
- Священный Коран 1997 – Священный Коран / Пер. с араб. яз. на англ., вступит. ст. и комм. М. М. Али, пер. на рус. яз. А. Садецкого. Лахор инк., 1997.
- Тафсир 2003 – Тафсир аль-Коран аль-Мунтахаб («Краткое толкование Корана») / Пер. под ред. Р. У. Ходжаевой. М., 2003.
- Чунакова 1997 – *Чунакова О. М.* Зороастрийские тексты. Суждение Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы («Бундахишн») и другие тексты. М., 1997.
- Хони ха-Ме'аггел 1999 – Хони ха-Ме'аггел / Краткая еврейская энциклопедия. В 11 т. Т. 9. Иерусалим, 1999. Кол. 869–871 // Электронная Еврейская Энциклопедия // [URL: <http://www.eleven.co.il/article/14546> (дата обращения: 10.05.2011)].
- Bulkeley 2002 – *Bulkeley K.* Meaning of Dreams in Islam: Reflections on the Dream Traditions of Islam // [URL: http://experiencefestival.com/Meaning_of_Dreams_in_Islam/id/52707 (дата обращения: 10.05.2011)].
- Ibn Khaldun 1996 – *Ibn Khaldun.* The Muqaddimah. An Introduction to History. 1996 // [URL: <http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah> (дата обращения: 10.05.2011)].

ВОСТОК И ЗАПАД

Г. Е. Боков

СОВРЕМЕННЫЕ СИНЕРГЕТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ, ПАРАНАУКА И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ ВОСТОКА

Проблема взаимоотношений науки и религии сегодня привлекает к себе всеобщее внимание. Во многом это обусловлено настойчивой попыткой многих западных богословов, философов и некоторых ученых окончательно перелистнуть страницу конфликтов и противоречий между христианством и наукой Нового времени – для того, чтобы в полной мере оценить значимость современных научных достижений. «Наука и религия» – это одна из самых актуальных и злободневных тем современности, требующая пристального внимания ко многим насущным проблемам XXI столетия, включая их этическую составляющую. На фоне переосмысления некоторых традиционных, в том числе и догматических, основ христианства западным и восточным богословием, в последние десятилетия возникают многочисленные попытки утвердить диалог между наукой и религией, что приводит к самым различным, и порой парадоксальным результатам.

Существуют самые разнообразные взгляды на проблему взаимоотношений между религией и наукой, что свидетельствует о принципиальной важности этой темы для европейской традиции. Очевидно,

© Г. Е. Боков, 2013

что наука и религия – это основополагающие области познания, и исторический конфликт между ними – это конфликт за право формировать картину мира и определять мировоззренческую и культурную парадигму. Впрочем, различные авторы придерживаются порой противоположных взглядов. Так, например, большинство христианских теологов полагают, что религия и наука призваны дополнять друг друга, и что историческое противостояние Церкви и свободомыслящих ученых (в том случае, если они его вообще признают) больше не должно повториться. Однако в этой ситуации практически всегда под религией понимается либо только христианство, и чаще всего – западная христианская традиция, либо, в лучшем случае, монотеистические религии.

С другой стороны, когда при разговоре о науке и религии авторы популярной литературы обращаются к нетеистическим религиям, то в большинстве своем это предполагает иного рода проблему. Перед нами всплывает искаженный образ некоего «мистического Востока», слабо отличающийся от того представления о нем, которое складывалось в европейских эзотерических кругах по крайней мере полтора столетия назад (имеется в виду индо-китайский ареал). Более того, в подобных работах распространены имеющие гораздо более древнюю историю рассуждения о «едином», «вселенском», «космическом» или «общечеловеческом» знании. В таких случаях, очевидно, что их авторы пытаются и вовсе выйти за конфессиональные рамки, при этом они призывают обратиться как к неким мистическим формам познания «Абсолюта», так и к таким новым научным теориям, как синергетика. Возникает закономерный вопрос: «зачем?». Почему сегодня современные апологеты различных эклектических мистико-пантеистических учений, с креном в сторону «Востока», так стремятся связать их с наукой? С другой стороны, почему некоторые специалисты в области естественных наук во второй половине XX в. пытались перевести современный язык формул на язык древних сакральных восточных текстов? Например, зачем понадобилось «отцу атомной бомбы» Р. Оппенгеймеру учить санскрит и цитировать стихи из «Бхагавадгиты» во время первых атомных испытаний? Какова, наконец, связь между популярностью Востока на Западе и теорией синергетики, с которой, с одной стороны, связывают формирование принципиально новой научной парадигмы, а с другой – господство па-

раная наука и подмену научных знаний религиозными представлениями? Ответы на эти вопросы призвана наметить предлагаемая публикация.

На протяжении нескольких последних столетий стремительное развитие естественнонаучных дисциплин приводит к серьезному пересмотру всех традиционных культурных и религиозных форм, к ускорению секуляризации и к формированию новой картины мира. Открытия в таких областях, как астрофизика, квантовая механика, генетика, когнитивные науки решительным образом меняют представление о мире современного человека. Проблема взаимоотношений науки и религии перестает быть достоянием исключительно западной традиции и становится все более востребованной практически во всех регионах мира, включая страны Ближнего и Дальнего Востока, подобно тому, как востребованы там и сами по себе новые научные достижения. Таким образом, речь идет об эволюции любой религии как основополагающего компонента культуры и формы познания, о фундаментальных изменениях самой структуры религиозного мировоззрения и религиозного этоса.

В современном мире, в условиях формирования «мультикультурной парадигмы», границы между конфессиями для массового сознания оказываются крайне размыты, популярная культура становится симбиотичной, и на этой почве увлечение идеями «мистического универсализма» становится господствующей тенденцией, определяя также обыденное понимание науки. Сегодня и академические ученые, и богословы, представляющие традиционные монотеистические религии, вместе активно выступают против паранауки, т. е. различных популярных форм вненаучного знания, чаще всего имеющего религиозно-мистические коннотации и утверждающего свое первенство по отношению и к науке, и к ортодоксальной теологии.

Действительно, большинство вненаучных форм знания исторически предшествовало рождению и античной, и новоевропейской науки. Более того, наука и зародилась в лоне «донаучного знания», хотя и воспринималась им с известной долей пренебрежения. Паранаука и сегодня утверждает, что наука, ограниченная только рациональным пониманием мира, не способна дать подлинное понимание истинной сути вещей. Подобным образом вненаучное знание, будучи всегда в оппозиции к официальной религии, критически относится к конфессиональным институциональным религиозным формам и догмам. По сути, оно всегда являлось попыткой выйти за пределы каких-либо форм, но

если на протяжении европейской истории об этом было принято говорить только с «посвященными», а само «знание» было строго эзотерическим, то в XX веке паранаука стала стержнем массовой культуры.

Учения о тайном знании, как известно, восходят к античной традиции. Платон в своем знаменитом диалоге «Тимей» создал миф о том, что Солон, один из семи древнегреческих мудрецов, от египетских жрецов получил истинное древнее знание, которое они сохранили. Платон пишет, что когда Солон прибыл в Египет и «стал расспрашивать о древних временах самых сведущих среди жрецов», то «ему пришлось убедиться, что ни сам он, ни вообще кто-либо из эллинов, можно сказать, почти ничего об этих предметах не знает» [Платон 1994: 426]. В противоположность этому, как полагали многие греки, и как отмечает Платон, египетские жрецы сохраняли в своих храмах все славные и великие деяния и замечательные события прошлого, где бы они ни происходили [Там же: 427]. Такова была прелюдия к рассказу об Атлантиде – ставшему благодаря Платону одним из самых популярных и распространенных мифов западной культуры на протяжении двух с половиной тысячелетий (см., например: [Шахнович 1973: 177–197]).

Гуманисты эпохи Возрождения, восторженно воспринимавшие наследие античной культуры и с огромным доверием относившиеся к платонизму, были просто очарованы мифом об «универсальном знании», о чем свидетельствует увлечение герметизмом даже в папской курии [Yates 1964]. Известный историк и феноменолог религии М. Элиаде отмечал, что переводу Платона и платоников в созданной Марсилио Фичино Академии предшествовал перевод герметических текстов. И Козимо Медичи, и Фичино были потрясены их открытием. «Безусловно, у них не было никаких оснований сомневаться в том, что в их руках египетское, то есть старейшее из доступных, откровение, предшествовавшее Моисееву и оказавшее влияние на Пифагора и Платона, а также на персидских магов» [Eliade 1969: 38]. Как справедливо пишет Элиаде, крайне «симптоматичен восход и закат этой экстравагантной веры в первоначальное откровение, буквально переданной в нескольких трактатах». По его мнению, она «предвосхищает то, что произойдет в последующие три века». В самом деле, поиск прамоисея откровения «сопровождал в последующем серию кризисов, которые потрясли западный христианский мир и, в конечном счете, привели к натуралистическим и позитивистским идеологиям XIX века» [Ibid: 39].

Идея универсального знания или синтетической философии, действительно, была популярна в XIX в. как среди позитивистов, так и среди противостоящих им мистиков и приверженцев появлявшихся тогда же новых эзотерических движений. Ей отдали дань практически все основоположники новоевропейской науки – Альберт Великий, Роджер Бэкон и Парацельс, Козимо Медичи, Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, Николай Коперник, Джордано Бруно и Тихо Браге, Фрэнсис Бэкон, Иоганн Кеплер и Исаак Ньютон. Все они верили в магическую взаимосвязь всего существующего во Вселенной, во внутреннюю гармонию микро- и макрокосмоса, в существование единого синтетического знания. Возникшие в древнейшие времена, на заре человечества, и обогащенные в различные эпохи религиозно-философской концептуализацией, эти представления господствовали и в Средние века европейской истории, невзирая на то, что расценивались христианской церковью как ересь. В Новое время они были распространены практически повсеместно среди образованных людей, в частности, в виде идеи «оккультной добродетели» и силы, применимой к словам, к числам, к текстам и формулам. Графология, толкования снов, гадания, предсказания, астрология, алхимия, каббала, колдовство и некромантия – это лишь некоторые обозначения, которые сразу приходят на ум при разговоре о мире магии, пишет известный исследователь Л. Торндайк. Но ни одно из них «не является полным для названия класса всех верований и практик, которые они, взятые в совокупности, включают в себя» [Thorndike 1905: 23–24].

К началу XXI в. идея «тайного знания», сопутствовавшая всем увлечениям магией и мистицизмом, не только не исчезла, но и, подвергшись определенной трансформации, стала широко распространенной и еще более популярной, чем в предшествующие эпохи. Так, еще к концу XIX в. эзотерика обогатилась романтическими идеалами XVIII в. и идеями эволюции, а позднее – концепцией «Новой эры» («New Age»). Кроме того, она остро отреагировала на утверждение позитивизма антисайентистским движением, проникнутым новыми мистическими обертонами, связанными с «открытием» восточных религиозных мотивов и психологии.

Старая идея «вселенского человеческого братства», без различий между расами, убеждениями, полами и цветом кожи, утверждалась в массовой культуре на фоне переосмысления места и значения религии. «Особенно примечательно, – писал М. Элиаде, – что становление

сравнительного религиоведения происходит в середине XIX в., когда материалистическая и позитивистская пропаганда достигает своего апогея» [Eliade 1969: 40]. Современный этап истории науки о религии как раз связан с утверждением востоковедения и социальной антропологии. На этой волне новые эзотерические движения начинают говорить о необходимости черпать свои знания на Востоке, и это уже не только мистифицированный эллинами Египет, но и, прежде всего, индийский и китайский культурные ареалы. Популяризация индийской культуры Блаватской, Вивеканандой и другими деятелями на рубеже XIX–XX вв., а затем, в 1920-е гг., Рерихом, – все это сыграло решающую роль в повороте западного сознания к Востоку и привело к его метаморфозам, связанным с попытками обнаружить там мистический путь истины. Таким образом, на протяжении XX в. крепла идея о необходимости своего рода психологического «спасения» западного человека, о проблемах души которого громко заговорил психоанализ, с помощью обращения к «восточному мистицизму». Миф о нем – еще один краеугольный камень современного западного массового сознания.

Представления о «мистическом Востоке» и прежде всего – «мистической Индии» во многом были определены иррационалистической философией А. Шопенгауэра. Безусловно, он – первый влиятельный европейский мыслитель, который открыто отрицает как христианство, так и западный (гегелевский) рационализм, открывая читателю посредством своей уникальной для западной традиции философии основы индо-буддийского взгляда на мир. Синтезируя мистические идеи своих предшественников – немецких романтиков, таких как Новалис, Хоффман и Ф. Шлегель, с упанишадами и кантовской философией, Шопенгауэр создает метафизику слепой космической Воли. Его идеи, а также учение Ф. Ницше, бросившего своей концепцией «смерти Бога» наиболее радикальный вызов христианству со времен его возникновения и создавшего образ «сверхчеловека», оказали колоссальное влияние на новый мистицизм и эзотерику культуры модерна.

Вместе с тем, значителен был вклад социал-дарвинизма и позитивизма. Идеи Ч. Дарвина и его продолжателей, а также О. Конта, выдвинувшего «закон трех стадий» и намеревавшегося открыть позитивную «религию человечества», оказались также основополагающими для формирования «нового сознания». Позитивистская попытка создать секулярную гуманистическую религию, в основание которой была бы

положена идея «прогресса», определила и представление о «вселенской эволюции». Предтечей этой важнейшей для современной синергетики идеи был Г. Спенсер. Он настаивал на «прогрессивном» развитии физического мира, биологических организмов, человеческого сознания, культуры и общества. Все это нашло свое отражение в его главном труде «Система синтетической философии». Но для развивавшихся в это самое время новых эзотерических течений было очевидно, что «синтез» возможен только с учетом *всего* религиозного знания.

Таким образом, и позитивизм, и новый мистицизм, казалось бы, довершив «раскол» западного сознания, в действительности были теми крайностями, которые сходятся при разговоре о современной культуре. В конце XIX в. «тайное знание» о существовании «тайного знания» становилось достоянием самых широких общественных слоев. При этом мистико-пантеистическая идея о единстве человека и Природы или Вселенной определяет развитие научной мысли, примером чему является философия русского космизма, ставшая серьезной предпосылкой к возникновению современной теории синергетики. Идеи В. И. Вернадского о биосфере как целостной системе жизни, взаимодействующей с неорганической оболочкой Земли, были глубочайшим обоснованием единства человека и Космоса на новом – научном уровне, хотя они всецело и полностью имеют под собой религиозное основание. Однако если родоначальник космизма, Н. Ф. Федоров, пытавшийся найти новые возможности для понимания изменившегося положения человека во Вселенной и развивавший концепцию «воскрешения мертвых» и заселения иных миров, продолжал еще считать себя христианином, то остальные представители этого движения, включая основателя космонавтики К. Э. Циолковского, преодолевали конфессиональные границы с помощью нового «универсального», «планетарного» или «космического» мировоззрения.

Принято считать, что XX в. явился периодом утверждения и господства научного знания. Сама эпоха научно-технических революций была опознана как «эра техногнозиса». Осознание значимости научного прорыва нашло отражение в теории парадигм, ставшей крайне важной для современной культуры. Само понятие «парадигма», введенное в широкий обиход американским историком и философом науки Т. Куном в знаменитой работе «Структура научных революций» [Kuhn 1966], впервые опубликованной в 1962 г., быстро стало популярным.

Автор употреблял его только по отношению к господствующей научной модели или метатеории, на смену которой приходит новая дисциплинарная матрица в ходе научной революции, что предполагает смену картин мира. Однако вскоре после публикации его работы «парадигмой» стали обозначать культурно-историческую модель развития в целом. В частности, тогда же, в 1960-е гг., стали говорить о кризисе «христианской парадигмы», на смену которой должна прийти некая новая синтетическая модель мироздания, которая могла бы предотвратить раскол как между религией и наукой, так и между «западным» и «восточным» взглядом на мир.

В действительности XX в. стал периодом осознания острейших противоречий между рациональным, или логическим, и интуитивным, или мистическим, миропониманием. Пафос новой эпохи – это попытка разрешения мировоззренческого и культурного конфликта путем поиска «синтеза», о чем свидетельствует и паранаука, и созданная в научной академической среде теория синергетики. В обоих случаях было очевидно обращение к восточным религиозным мотивам. Их популярность была определена молодежным движением протеста 1960-х гг., распознанного как «контркультура» и проникнутого как антисциентизмом, так и неприятием традиционного институционального христианства [Боков 2010; Боков 2011]. На его волне сложилось течение «Новой эры», включающее в себя огромное многообразие паранаучных учений и направлений.

«Новая эра» привнесла образ «мистического Востока» в современную массовую культуру в качестве «альтернативы» «западному рационализму» и популяризировала «теорию синтеза», т. е. компендиум гипотез о необходимости выйти на «новый уровень» понимания реальности, преодолевая «односторонность» науки и конфессиональные границы между религиями, объединив «все лучшие достижения духовной культуры человечества». «Новая эра» базируется на идее наступления «Эры Водолея» – периода «гармонии», сменяющего «Эру Рыб» – период двухтысячелетнего господства христианства, определившего собой, по мнению представителей движения, дуализм и конфликт «духовного» и «материального» для западного сознания и культуры. В целях «снятия» этих противоречий и своего рода «спасения» мировой цивилизации предлагалось обратиться к религиям Дальнего Востока, понимаемым чаще всего как способ мистической гармонизации мировидения

современного человека. В конечном счете движение «Новая эра» стало основанием для паранауки в современном мире и крайне популярным и очень влиятельным явлением массовой культуры.

Обращение современных ученых к нетеистическим религиям Востока для того, чтобы описать на их основе принципиально новое видение реальности, невыразимое на языке классической науки, происходило именно в период утверждения подобных взглядов. Примером тому является «посвящение» напуганной книги «Дао физики: общие корни современной физики и восточного мистицизма» Ф. Капры [Капра 2008] таким знаковым фигурам и популяризаторам подобных идей, как К. Кастанеда, Дж. Кришнамурти, А. Уотте. Ее автор – физик, стремившийся выразить новое понимание квантовой реальности через обращение к восточным – индо-буддийским и даосским «мистическим мотивам», что позднее стало достаточно распространенным явлением. Для понимания причин подобных парадоксов достаточно обратиться к таким словам автора: «Осознание глубокой взаимосвязи между современной физикой и восточными мистическими учениями – только часть более широкой культурной трансформации, ведущей к возникновению новых взглядов на действительность, к основательному пересмотру новых ценностей, представлений и идей» [Там же: 12]. Однако если «культурная революция» 1960-х действительно привела к столь грандиозным трансформациям представлений о реальности, то тем более ее наследием следует считать теорию синергетики, где «концепция синтеза» обретает свою полноту.

Синергетика – это современная междисциплинарная область научных исследований, в основе которой – изучение природных явлений и процессов в их единстве в соответствии с принципами самоорганизации систем и концепцией глобального эволюционизма. Попытка соединить все сферы знания в единую метаобласть выводят синергетику далеко за рамки классической науки, подобно тому как «Новая эра» говорит о надконфессионально понимаемой религии, или «исконном гнозисе». Многообразие школ и синергетических теорий также позволяет провести параллели с многочисленными течениями и направлениями «Новой эры». Но самый спорный момент философии синергетики – неоднозначная концепция мета знания, что может предполагать некое «соединение» науки и религии.

Основоположником теории и автором книги «Синергетика», вышедшей в 1977 г., был немецкий физик Х. Хакен. В 1973 г. он выступил

на первой конференции по проблемам самоорганизации систем и заявил о необходимости создания новой научной сферы, которая и была обозначена им как «синергетика». Независимо от него в США вел свою работу знаменитый ученый российского происхождения, основатель Центра по изучению сложных квантовых систем, лауреат Нобелевский премии по химии 1977 г. И. Р. Пригожин, занимавшийся неравновесной термодинамикой. Среди его многочисленных работ одной из важнейших является книга, написанная им в соавторстве с И. Стенгерсом и множество раз переиздававшаяся «Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой» [Пригожин, Стенгерс 1986]. Как и название этой книги, так и сама по себе теория синергетики – это попытка утвердить новое понимание универсума и человека в нем, что в философии науки соотносится с концепцией «постнеклассической» научной парадигмы. В свою очередь, ее предложил академик В. С. Степин. По его мнению, «сегодняшняя ситуация в развитии науки позволяет достаточно оптимистично отнестись к идее диалога разных культурных традиций и их участия в поиске новых мировоззренческих ориентиров» [Степин 2006: 19].

Одной из особенностей формирующейся современной парадигмы, по мнению ее теоретиков, является включение ценностных факторов в науку и использование методик гуманитарных исследований в естественной сфере. Действительно, в современном мультикультурном мире идея «единства в многообразии» крайне популярна, и она соотносится с теоретическим основанием синергетики. Универсум начинает рассматриваться как целостный, единый и *живой* организм, преобразование которого человеком может происходить только лишь в определенных границах. Не случайно в этом смысле и новое прочтение философии космизма, предвосхитившей многое в современном понимании экосистемы. На этом фоне обращение к Дальнему Востоку вполне закономерно. Прежде всего этому способствовало открытие теории относительности, а затем и квантового физического мира, т. е. изменение представлений о пространстве, времени и причинности. По существу, под вопрос была поставлена сама идея объективной механистической реальности. Проблемы квантово-волновой природы, воздействия наблюдателя на наблюдаемый объект, взаимозависимости элементов окружающего мира и т. д. некоторыми учеными стали разрешаться с помощью аналогов в индо-буддийской и даосской тради-

циях. Значительное внимание теперь уделялось сознанию, отмечалось «иллюзорность» Я, осмыслялась «дхармовая природа» реальности, происходил отказ от традиционной для западного сознания дихотомии материального и идеального.

Этическая по своему характеру проблема использования научного знания наиболее остро встала перед человечеством после Второй мировой войны. Переосмыслению его положения в мире способствовало антисциентистское в своей основе молодежное движение протеста. Новое поколение ученых, выросшее в период утверждения ценностей свободы, любви и гармонии, подарило миру Интернет, концепции защиты экосистемы, современную когнитивную науку и новые методы психологии. Их обращение к Востоку было закономерно. Выдающийся британский ученый Н. Дж. Нидэм, много размышлявший об отношениях науки и религии, отмечал, что научная революция в Европе окончательно обособила научную истину от нравственности, отчего мир стал более опасным, тогда как в восточных учениях такого никогда не было. Именно поэтому для современных синергетических теорий в рамках новой парадигмы крайне важной является попытка привести в науку ценностный, гуманистический элемент.

Современная картина мира стремится быть более открытой, включать в себя мировоззренческие элементы всех культур, и с этим связаны особые взаимоотношения новых научных теорий и восточных учений. Так, например, в синергетике популярной оказывается важная даосская идея мировых ритмов, утверждающая необходимость привести свой разум в соответствие с «небесным ритмом», чтобы постичь природу вещей и услышать «музыку человечества». основополагающий принцип древнекитайской культуры «у-вэй» определенным образом соотносят в синергетике с концепциями «несиловых взаимодействий» и «кооперативных эффектов» для открытых самоорганизующихся систем. Кроме того, важнейшим пунктом оказывается необходимость разрешения «экологических глобальных проблем». Сама идея «вселенской эволюции», безусловно, имевшая под собой и религиозные основания, и ставшая центральной для синергетики, является также важнейшей составляющей и учения «Новой эры», призывающей «вслушиваться» в «космические ритмы».

По мнению некоторых философов и ученых, синергетика сегодня может выступать как пространство диалога мировоззрений, диалога

восточных и западной культур, диалога религии и науки. Безусловно, к этому можно относиться по-разному. Для одних синергетика – это будущее науки, для других – более чем сомнительная гипотеза. Многочисленные школы и направления, предлагающие собственные «синергетические учения», приводят к обогащению паранауки новым «понятийным аппаратом» и к размыванию границ между наукой и мистификацией на уровне обыденного сознания. В результате теория синергетики в академической среде воспринимается с крайней осторожностью и даже скепсисом. Ее попытка перешагнуть границы традиционной науки для большинства ученых есть уже свидетельство псевдонаучности. Однако в современной философии синергетика постепенно становится основой нового миропонимания.

ЛИТЕРАТУРА

- Боков 2010 – *Боков Г. Е.* Феномен контркультуры и его религиозные аспекты в свете философской и теологической рефлексии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом М., 2010 № 4 С 183–188.
- Боков 2011 – *Боков Г. Е.* Религиозно-нигилистический дискурс молодежной контркультуры 1960-х годов критика технократии, антиклерикализм и богоборчество // Антиклерикализм как культурно-исторический феномен сб. статей / Отв. ред. М. М. Шахнович и др. СПб., 2011. С. 152–165.
- Капра* 2008 – *Капра Ф.* Дао физики. Общие корни современной физики и восточного мистицизма / Пер. В. Г. Трилиса М., 2008.
- Платон 1994 – *Платон*. Тимей // *Платон*. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 421–500.
- Пригожин, Стенгерс 1986 – *Пригожин И. Р., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой М., 1986.
- Степин 2006 – *Степин В. С.* Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход / Под ред. И. Т. Касавина М., 2006. С. 11–25.
- Шахнович 1973 – *Шахнович М. И.* Происхождение философии и атеизм. Л., 1973. С. 177–197.
- Eliade 1969 – *Eliade M.* The Quest. History and Meaning in Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- Kuhn 1966. – *Kuhn Th.* The Structure of Scientific revolutions. Chicago: The University of Chicago Press, 1996 (3rd ed).
- Thorndike 1905 – *Thorndike L.* The Place of Magic in the Intellectual History of Europe. New York: The Columbia University Press, The Macmillan Company, Agents, London: P. S. King & Son, 1905.
- Yates 1964 – *Yates F.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1964.

СНОВИДЕНИЕ КАК ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА В НЕОСУФИЗМЕ

(НА ПРИМЕРЕ РАБОТ ШЕЙХА ЛЛЕВЕЛЛИНА ВОАН-ЛИ)

Сновидение как духовную практику важно рассматривать не только в контексте изучения современных религиозных феноменов, но и как часть изучения вопроса о происхождении религиозного опыта в целом. Во многих религиях сны с древних времен являются источником религиозного и мистического опыта. В Ветхом завете говорится о том, что «если бывает у вас пророк Господень», то Господь открывается ему в видении и во сне с ним говорит (Числа 12:6). В «Йога-сутрах» Патанджали (I. 33, 38) утверждается, что опыт, получаемый во сне, может быть использован для очищения сознания, а значит, применяться как материал для духовной практики. Об этом же говорят св. Исаак Сирий, Ибн Араби и другие [Уолш 2000].

В своем исследовании мы опираемся на концептуальные и философские положения теорий К.-Г. Юнга, К. Балкли, М. Келси, Е. А. Торчинова и других авторов.

Е. А. Торчинов, используя психологический подход, связывает основы религии с непосредственным мистическим опытом. Во введении к своей книге «Религии мира. Опыт запредельного» он говорит, что самым важным материалом его исследований являются тексты, в которых зафиксирован религиозный опыт: «В качестве объекта исследования будут выступать прежде всего тексты (как оригинальные, так и переведенные на русский и иные европейские языки), содержание которых релевантно поставленной проблеме, – то есть тексты, фиксирующие или описывающие религиозный опыт и так называемые измененные состояния сознания, реализуемые в таковом опыте» [Торчинов].

В нашем случае дела обстоят таким же образом: в первую очередь мы работаем не с эмпирическим материалом, а с текстами, в которых этот материал уже подвергся определенной обработке.

Если в сновидении человек получает некоторое религиозное откровение или даже просто видит какие-то религиозные образы, то это уже можно считать непосредственным религиозным опытом. Таким об-

разом, сновидение является одной из наиболее естественных форм получения религиозного опыта.

Феномену сновидения в религиозной жизни уделяет огромное внимание современный американский ученый Келли Балкли. Он основывает свое исследование темы на двух постулатах: 1) сновидение – источник первичного, непосредственного религиозного опыта; 2) религия и исследования религиозных феноменов – то поле, в котором изучение сновидений происходило задолго до формирования науки в ее современном виде; сны исследовались именно в связи с религиозной жизнью (см.: [Bulkeley 2008]).

Одним из программных трудов по этой теме является также книга Мортона Келси «Бог, сны и откровение: христианское истолкование сновидений» (см.: [Kelsey 1991]). На эту работу мы также опираемся как на теоретический источник.

Говоря о сновидениях и религии, невозможно не обратиться к К.-Г. Юнгу. Он рассматривает историю любой религии как уникальное хранилище архетипических форм. Символы сна – «посланники» от бессознательной части человеческого разума к рациональной части, и их интерпретация обогащает сознание, учит его понимать забытый язык коллективного и индивидуального бессознательного.

Ценность религиозоведческого исследования феномена сновидения заключается в раскрытии функций сна и описания духовных практик в секуляризированной западной культуре XX в.

Если практики, связанные с употреблением психоделических веществ, а также феномен восточных медитаций в среде западных последователей достаточно хорошо описаны и исследованы с точки зрения генезиса религиозного опыта, то изучения сновидений ученые-религиоведы пока касались довольно мало, несмотря на то, что сновидение, в отличие от трансперсонального опыта психоделиков, медитаций и т. п., является доступным и, более того, абсолютно естественным опытом.

Наш case-study – это неосуфийские общины на Западе, которые работают со сновидениями как с одной из основных религиозных практик.

Вслед за М. Седжвиком мы именуем неосуфизмом западные движения, которые, также называя себя «суфийскими», в традиционном значении этого слова таковыми не являются, представляя собой смесь западного эзотеризма и исламского мистицизма (а иногда и мистицизма других религий) [Sedgwick 2005: 846].

Самым ранним немусульманским неосуфием был Хазрат Инайят Хан (1882–1927). Позже на Западе получил известность Идрис Шах (1924–1996), а затем и другие неосуфийские учителя. В наше время одним из самых известных неосуфийских шейхов, которые работают со сновидениями как с частью духовного пути, является Ллевеллин Воан-Ли (Llewellyn Vaughan-Lee). Он родился в 1953 г. в Лондоне. В 19 лет он встретил суфийского учителя в одной из линий ордена накшбандийа – муджаддидийа – Ирину Твиди (1907–1999), стал ее учеником, а через много лет – преемником и учителем в этой же линии. Методы работы со снами Ллевеллин перенял у своей наставницы¹.

Работа со сновидениями Ллевеллина Воан-Ли – это сочетание традиционных суфийских подходов с современными западными концепциями, и в первую очередь, безусловно, с юнгианским анализом снов в контексте духовного развития.

Ирина Твиди учила, что сновидение – это руководство, направление, в котором следует двигаться практикующему. Твиди обратила внимание на то, что у Ллевеллина есть склонность и талант к интерпретации сновидений, и сделала его своим помощником. К тому же Ллевеллин в это время изучал в колледже юнгианскую аналитическую психологию, в которой сновидение является базовым материалом для исследований. Изучение психологии дало Ллевеллину язык, на котором можно было выражать значения снов.

Объясняя суть своего психологического подхода к исследованию алхимии, Юнг говорит о том, что многие общеизвестные символы современной культуры уже не говорят человеку ни о чем сакральном и воспринимаются скорее как нечто забавное (в лучшем случае) и устаревшее. При таком отношении теряются, во-первых, глубинные смыслы, скрытые в таких важнейших символах, как Христос, во-вторых, утрачивается связь с собственным бессознательным, поскольку оно-то продолжает жить с этими архетипами, они продолжают действовать. На пути к самопознанию, гармонизации и индивидуации человек неизбежно сталкивается с необходимостью интегрировать структуры бессознательного в сознательные области. Тут-то как раз западному человеку могут помочь подобные исследования, поскольку они имеют дело именно с этими самыми структурами бессознательного. Ллевеллин ис-

¹ Самая известная книга Твиди – «Дочь Огня» («*Daughter of Fire: a Diary of a Spiritual Training with a Sufi Master*»). См. [Tweedie 1995].

пользует юнгианскую психологию как инструмент для перевода древних образов на язык, понятный современным западным людям.

Ллевеллин точно выражает роль и позицию интерпретирующего в традиции: «Я знаю, что это не я, потому что я не “интерпретирую” сон: его значение просто появляется в пустом пространстве моего сознания. Но быть частью этого волшебного раскрытия – очень ценно, это как быть стражем в храме» [Vaughan-Lee 2008: 195].

Один из уникальных приемов Ллевеллина – рассматривать (вслед за Юнгом) сновидение как часть алхимического процесса трансформации человека, что помогает сновидцам не пугаться образов во снах.

Еще один принцип работы со сновидениями – это понимание того, что не существует одной правильной и постоянной интерпретации. Работа со снами – это динамический процесс взаимодействия двух личностей – сновидца и учителя-толкователя.

Одна из важнейших практик в этой традиции – работа со снами в группе и обращение к коллективному бессознательному. Как пишет Ллевеллин, взаимодействие в группе, осознанное и бессознательное, дает огромное количество ответов и интерпретаций, которых не получить в индивидуальной практике.

Ллевеллин описывает всю сложность и неоднозначность процесса интерпретации. Например, если у него появляется чувство, что сновидение сейчас вообще не нужно интерпретировать, то он откликается на желания своего эго и останавливается.

Ирина Твиди учила Ллевеллина, что часто вообще неважно, правильно проинтерпретировано сновидение или нет. Это наставление было шоком для ученика, но позже, по его собственному признанию, он начал видеть более глубокие процессы, которые происходят в группе, когда ее члены делятся друг с другом своими снами. «Происходил глубокий алхимический обмен, в котором сознание сновидца играло незначительную роль [Ibid.: 199–200].

Иногда Ирина Твиди позволяла себе говорить просто «Я не знаю», приучая Ллевеллина к мысли о том, что суфийский учитель – не всезнающий гуру. И если на данный момент ответа нет, то нужно уметь это признавать. Интересно отметить, что и Юнг в работе «Анализ снов» говорит о том, что он никогда не сможет достаточно правильно и хорошо понять чей-то сон и дать исчерпывающую интерпретацию. Согласно Юнгу, символы сновидений могут быть индивидуальными или коллек-

тивными. Сон – это отдельная реальность, в которой по своим законам переплетается индивидуальное и коллективное. Поскольку интерпретация сна – это совместная работа сновидца, группы и ведущего этой группы, то она в каждой группе будет своя. Один и тот же сон в разных группах может получить разные интерпретации. Поэтому Юнг говорит о том, что ни один сон нельзя полностью и до конца понять. Он советует своим ученикам: «Выгните все, что можно, о символизме, но забудьте все, когда интерпретируете сон» [Юнг 1991].

Вот одно из ключевых концептуальных высказываний о том, как практика сновидения встраивается в традицию: «Присутствие пути (path) в душе у сновидца и в группе позволило этой современной технике работы со сновидениями действовать в соответствии с древним путем суфизма» [Vaughan-Lee 2008: 201]. Ллевеллин говорит о «присутствии пути» у практикующих; это означает, что верующий человек знает, по какому пути он движется, это означает активный контакт с традицией суфизма с его метафорой пути.

Важное качество неосуфиев – их открытость к новым практикам и новым феноменам, при этом опираясь на древнюю традицию. Развитие неосуфизма в XX в. – это сложный процесс самоопределения и установления отношений с традиционной религией ислама и с новыми религиозными течениями, в частности, с движением New Age. И для этого процесса характерно переосмысление как традиции ислама и своих корней, так и других традиций и возникающих новых духовных течений. Однако отметим, что неосуфизм начал формироваться до возникновения основных движений, из которых сложился New Age, и продолжил свою жизнь после него.

В своих книгах Ллевеллин часто обращается к своим собственным снам и рассказывает, как они направляли его в духовной жизни. Несколько его снов указали ему на то, какую роль он играет в жизни своего учителя Ирины Твиди. Например, в одном сне Ирина прямо сказала ученику: «Ты должен быть учителем». Однако сначала Ллевеллин решил, что это относится к его профессии школьного учителя. Через несколько лет, когда Твиди официально объявила его своим преемником, он вспомнил этот сон. В другом сне Твиди просит Ллевеллина достать ей еще одну кастрюлю, вдобавок к уже имеющейся, чтобы варить по одному яйцу в каждой. Ллевеллин проинтерпретировал это распределение яиц в разные кастрюли как образ суфийского пути, на котором важную часть занимает индивидуальная работа.

Возможно, одна из самых исчерпывающих книг на тему сновидений как духовной практики в неосуфизме – «Удерживая нить. Суфизм, работа со сновидениями и юнгианская психология» Ллевеллина Воан-Ли ([Vaughan-Lee 1998]). Уже содержание книги многое о ней говорит. Книга поделена на три главы: «Тень», «Внутренний партнер» и «Символизм самости». Ллевеллин предпринимает попытку объединить суфийскую традицию и юнгианское толкование сновидений в аспекте духовного пути личности. Тень, внутренний партнер и самость – важнейшие понятия в работах Юнга, с помощью которых он описывает внутреннюю духовную жизнь человека. Тень олицетворяет темные стороны человеческой личности, ее подавленные, скрытые инстинктивные желания и реакции. Самость – это важнейший образ в философской системе Юнга, она символизирует полную реализацию. В работе «Психология и алхимия» Юнг исследует на материале снов символы индивидуации, которая ведет к самости – центру личности в целом. Внутренний партнер – это анима (у мужчины) или анимус (у женщины), с которыми знакомится и устанавливает контакт каждый, кто идет по пути внутренней алхимии.

Приведем несколько примеров того, как учитель интерпретирует сновидения в соответствии с алхимической традицией.

На начальном этапе трансформации происходит знакомство с собственной Тенью. И это может быть не просто неприятно, но болезненно и страшно. Один из классических образов тут – ранение. Некой женщине снится сон: она идет с другой женщиной, к ним подходит мужчина и стреляет женщине в сердце из ружья. Ее кладут на камень, и женщины оплакивают ее. Затем она видит, что кожа возле ее левой груди развевается, как флаг, и под ней оказываются лепестки цветка.

Помимо личного контекста (персональная история сновидицы, которая известна Ллевеллину), учитель выделяет в сновидении архетипический пласт: ранение женщины приводит к тому, что ее кладут на камень, самый древний из всех алтарей и к тому же – символ самости, камень, на котором ее оплакивают женщины. Ллевеллин подчеркивает, что индивидуальная боль тут сильно связана с коллективной, но сон указывает также и на более глубокие значения, чем боль. Есть цветок, который может появиться только через боль. И это цветок сердца [Vaughan-Lee 1998: 88].

Сердце – центральный символ в суфизме, и именно к нему постоянно возвращается Ллевеллин в интерпретациях сновидений.

Можно предположить, что цель таких интерпретаций состоит в том, чтобы сновидец не пугался образов во снах, а наоборот, находил в них поддержку. С психологической точки зрения, этот подход ведет к тому, что человек развивается и находит ресурсы внутри себя, а не обращается за поддержкой к кому-то извне. Хотя, безусловно, нельзя не заметить, что интерпретации (особенно вначале) приходят извне.

Пример образа самости во сне: человеку снится, что у женщины рождаются близнецы, но вскоре они умирают. Это его очень расстраивает, однако учителя, который ему снится, это не заботит. Тогда герой во сне производит другой ряд действий, что также совершенно не заинтересовывает учителя. Учитель достает из кармана темный камень, который ярко сияет и пульсирует светом, и советует сновидцу доставать время от времени этот камень и смотреть на него. Для Ллевеллина этот камень, без сомнения, есть философский камень, символ самости. И в этом сне Ллевеллин также «видит» прямой совет сновидцу: не обращать слишком большое внимание на психологические аспекты жизни (умирающие близнецы) и не пытаться заинтересовать ими своего учителя, а вместо этого отличать духовно-религиозные проблемы от психологических.

Ллевеллин приводит множество примеров сновидений, в которых сновидцы разговаривают со своими учителями, получают от них непосредственные советы и наставления, прозревают истину.

Безусловно, самое интересное – это то, каким образом и какие трансформации происходят с практиками и с техниками. Они изменяются, обогащаются, обновляются, и при этом остаются практиками суфийской традиции. Примечательно, что при такой трансформации община и учитель остаются в традиции суфизма.

Этот материал дает нам возможность говорить о необходимости продолжать гораздо более глубокие и подробные исследования того, что делает практику сновидения особенной в ряду других практик получения религиозного и мистического опыта, какое место сегодня занимает эта практика в современной религиозной жизни, как происходит адаптация практик восточных традиций в современном западном мире, как религиозные интерпретации снов соотносятся с подходами психологическими и биологическими.

ЛИТЕРАТУРА

- Торчинов 1998 – *Торчинов Е. А.* Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998 // [URL]: <http://psylib.org.ua/books/torch01/txt00.htm> (дата обращения 25.05.2011).
- Уолш 2000 – *Уолш Р.* Семь практик для пробуждения сердца и ума. М.: Академический Проект, 2000 // [URL]: <http://psylib.org.ua/books/walsh01/txt26.htm> (дата обращения 20.04.2011).
- Юнг 1991 – *Юнг К.-Г.* Архетип и символ. М., 1991 // [URL]: <http://lib.rus.ec/b/146039/read#t6> (дата обращения 20.04.2011).
- Bulkeley 2008 – *Bulkeley K.* Dreaming in the World's Religions. A Comparative History. New York, 2008.
- Kelsey 1991 – *Kelsey M. T.* God, Dreams and Revelation: a Christian Interpretation of Dreams. 1991.
- Sedgwick 2005 – *Sedgwick M.* Neo-Sufism // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed by W. J. Hanegraff. Leiden: Brill, 2005. P. 846–849.
- Tweedie 1995 – *Tweedie I.* Daughter of Fire: A Diary of a Spiritual Training with a Sufi Master. Salisbury: The Golden Sufi Center, 1995.
- Vaughan-Lee 1998 – *Vaughan-Lee L.* Catching the Thread. Sufism, Dreamwork and Jungian Psychology. Inverness: The Golden Sufi Center, 1998.
- Vaughan-Lee 2008 – *Vaughan-Lee L.* The Face Before I Was Born. A Spiritual Autobiography. Inverness: The Golden Sufi Center, 2008.

С. В. Пахомов

ОБРАЗ ВОСТОКА В ТВОРЧЕСТВЕ РЕНЕ ГЕНОНА

Мы не хотим повторять снова все то, что мы уже говорили о продукции ориенталистов: с одной стороны, они путают западных людей, которые не в состоянии очистить ее от ошибок, а с другой стороны, выставляя на показ свое непонимание, дают восточным людям самое досадное представление о западной интеллектуальности.

Р. Генон («Восток и Запад»)

I

В культуре Запада в течение последних столетий – со времен романтизма, если не раньше – закрепился и растиражировался стандарт-

ный образ Востока как совокупности особенных культур (прежде всего четырех – мусульманской, индийской, китайской и японской), отличающихся от Запада своей сугубой созерцательностью. Восток-де обращен в прошлое, он не интересуется будущим, его даже мало заботит настоящее. Люди Востока якобы сентиментальны, пассивны, инертны; это некие мистики-фаталисты, далекие от рационального, *подлинно-го* (= западного) взгляда на вещи. Они предпочитают скорее плыть по течению жизни, чем изменять мир вокруг себя. В то же время жители Запада – эффективные, бодрые и умные деятели, сами куящие свою судьбу и с оптимизмом глядящие в будущее. В сущности, этот европоцентристский миф в тех или иных своих вариациях не выветрился до сих пор, и он часто подвергается обоснованной критике.

Различные системы мысли, развивавшиеся на Западе, создавали свои «образы Востока», которые, несмотря на все их различия, соединялись в едином западном «метаобразе» Востока. К числу наиболее активных разработчиков образа Востока в XX в. относится движение традиционализма, в частности, его основоположник, выдающийся французский мыслитель Рене Генон (1886–1951). Созданный его творческим воображением «Восток», органично войдя в традиционалистскую «картину мира», не был ни продуктом востоковедения (что уже видно по высказыванию, помещенному в эпиграф), ни порождением массового сознания или мистико-теософских кругов; но в то же время не был он и результатом саморефлексии восточных культур.

К Востоку Генон обращался охотно и часто, в самых разных своих трудах – таких как, например, «Общее введение в исследование индуистских учений» («Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues», 1921), «Восток и Запад» («Orient et Occident», 1924), «Человек и его осуществление согласно веданте» («L'homme et son devenir selon le Védānta», 1925), «Восточная метафизика» («La métaphysique orientale», 1939) и др. Хотя интерес к восточной теме не оставлял Генона всю жизнь, заметно, что в основном он разрабатывал ее в ранних своих произведениях, в которых одновременно выковывались и его важнейшие представления о традиции. Пожалуй, образ Востока наиболее выпукло представлен в книге «Восток и Запад», которая посвящена сопоставлению (по различным основаниям) двух этих антиподов. Наш анализ будет основываться прежде всего на этом произведении.

II

После Первой мировой войны Запад становится объектом повсеместной критики; ругать Запад во всех мыслимых и немыслимых грехах входит в моду в кругах западных интеллектуалов, однако даже на фоне недовольных «антизападников» голос Рене Генона звучит очень мощно. Пожалуй, сложно назвать более яркого и сурового обличителя современных западных институций. При этом резкая критика Запада в его трудах сочетается с непритворным восхищением восточными учениями. Рене Генон не может (да и не хочет) освободиться от сложившейся задолго до него «противопоставленческого» способа понимания Востока. Широко применяя дихотомический метод, Генон находит все новые и новые критерии для размежевания двух миров. Он с готовностью пользуется известным высказыванием Киплинга о различии Запада и Востока, оставляя без внимания конец фразы о том, что «... нет Востока и Запада нет, что племя, родина, род // Если сильный с сильным лицом к лицу у края земли встает?» [Киплинг 2000]. Генону выгодно такое противопоставление, потому что так удобнее находить различия между ними. Более того, он в еще большей степени, чем в романтической или просветительской культуре, заостряет оппозицию «Восток – Запад».

Существеннейшее отличие концепции Генона от европоцентристских взглядов состоит в ее востокоцентричности: у Генона мудрый Восток возвышается неимоверным исполином над жалким и недалеким карликом-Западом. Чтобы лучше проиллюстрировать подобную позицию, автор прибегает к неожиданному (для большинства писавших о Востоке) ходу. Генон полагает, что именно Восток, а вовсе не Запад, представляет собой воплощение интеллектуальности, в то время как Запад – образец сентиментальности¹. При этом какая-то рациональная деятельность на Западе все же существует, но никак не интеллект! Восток интеллектуален прежде всего потому, что сохраняет связь с *примордиальной традицией*, является ее непосредственным наследником. Эта связь выражается, среди прочего, в том, что на Востоке по-прежнему

¹ Развивая данную тему, переводчик Генона В. Быстров писал: «Называя европейскую цивилизацию делом Разума, на самом деле пытаются скрыть интеллектуальную нищету и убогость европейца, у которого, наоборот, сентиментальность развита настолько, насколько это вообще возможно, а о подлинной интеллектуальной культуре в Европе давно уже никто не имеет даже самого отдаленного представления» [Быстров 2000: 10].

сохраняются какие-то исконные духовные центры, хотя доступ к ним становится все сложнее и сложнее.

Современный же Запад, давно утратив связь с традицией¹, лишен интеллектуальных оснований, поэтому его потуги на интеллектуальную деятельность тщетны. Западные «интеллектуальные игры» мало интересны Востоку: «То, чем интеллектуально довольствуется Запад, не дает Востоку даже самого ничтожного интеллектуального удовлетворения [Guénon 1987: 125]. Генон воспринимает интеллектуальность не столько как сухую логику, рационализм, сколько как аналог «метафизики». Французский мыслитель очень ценит метафизику, полагая, что именно через нее происходит непосредственный контакт с абсолютными силами традиции. Эта метафизичность (эзотеричность) Востока является более глубоким уровнем, чем религиозность; более того, религиозность Генон склонен вообще относить к западным «изобретениям» [Ibid.: 132]. В религии есть нечто сентиментальное, а поскольку сентиментальность – это удел Запада, то всякая религиозность на Востоке является следствием экспансии Запада; это ненужный экзотерический уровень, прикрывающий эзотерические глубины.

Итак, в то время как Восток остается хранителем традиции, современный Запад ее утратил, а значит, растерял и метафизику [Генон 2004: 248]. Между Западом и Востоком – пропасть, но эта пропасть, которая с годами только возрастает², пролегла отнюдь не по вине Востока. Противостояние Востока и Запада было инициировано самим Западом и является достоянием современности: «... есть явная оппозиция между Востоком и Западом, по крайней мере, при современном положении вещей: существует расхождение, но не надо забывать, что это расхождение является односторонним и не симметричным <...> одна только западная цивилизация, следуя в направлении, которое она приняла в последние столетия, до такой степени отдалилась от восточных цивилизаций, что, кажется, между ними уже нет никакого общего элемента, никакой общей черты для сравнения, никакой общей территории для взаимопонимания и согласия» [Guénon 1987: 76].

¹ «Что касается цивилизации Запада, то она, наоборот, утратила свою связь с традицией» [Генон 2000: 21].

² «Очевидно, что расхождение с Востоком не может не возрастать» [Guénon 1987: 145].

Таким образом, не Восток, но Запад повинен в столь разительном противостоянии: между тем в далекие времена, когда нетрадиционные общества отсутствовали в принципе, такого противостояния не было. И только после появления западного антитрадиционного духа появились и расхождения. То, что есть на Западе сейчас, уверен мыслитель, является плодом длительного развития, постепенного отхода от магистральной линии традиции. Современный Запад сам виноват в собственных бедствиях: они вызваны его настойчивым отворачиванием от своих истоков в угоду материализму, отбрасыванием ценнейшего опыта, полученного в коммуникациях с Востоком и бережно сохранявшегося прежними поколениями традиционных западных людей. Генон мрачно пророчит гибель Западу «по причине такого избыточного материального развития, если он вовремя не опомнится и не задумается о “возвращении к истокам”» [Генон 2004: 249].

Меж тем всем лучшим в себе Запад обязан Востоку. Испокон веков лучшие представители западных регионов отправлялись «на поклон» в восточные страны, учились там и приходили обратно, удобряя западную «почву» семенами глубокой восточной мудрости... Восток всегда выступал как учитель Запада, а вот Запад далеко не всегда выказывал прилежание в этом «учебном» процессе. Вся история Запада демонстрирует, что он то и дело забывал полученные уроки или плохо их применял; показывает его нерадивым, рассеянным и бестолковым учеником, которому постоянно приходилось заново учиться у Востока. В настоящее время этот скверный «ученик» вообще отказался от знаков почитания по отношению к своему духовному «отцу», посчитав, вероятно, что учиться уже нечему. Однако верно обратное: это Востоку нечему учиться у Запада [Guénon 1987: 123].

Восток с презрением относится к Западу, считая его жизнедеятельность какой-то мышшиной возней. Запад постоянно что-то *делает*, действие – его смысл, его крест; Восток же действию предпочитает *знание* [Ibid.: 130]. В отличие от Запада, который весь направлен на внешнее, позабыв о своей внутренней («восточной») сути, Восток пребывает в своем изначальном внутреннем содержании. Запад, подстегиваемый постоянным желанием что-либо делать, проводит активную экспансию на Восток: очевидно, что ему не хватает себя самого. Восток же величаво покоится в себе, ему некуда спешить. Вечная подвижность, изменчивость возведены на Западе в абсолют, и поэтому западным людям

кажется, что противоположная позиция является ошибочной: в стабильности они видят застой, тогда как на самом деле это лишь выражение спокойной, уверенной в себе силы, которая не меняется по той простой причине, что не нуждается в этом: «Восток не считает, будто сегодня у него есть причины для перемен – точно так же, как и в ходе прошедших столетий» [Ibid.: 122]. Поскольку традиция укоренена в вечности, не предполагающей каких-либо изменений, не имеет смысла стремиться к ним и в актуальной действительности, полагает мыслитель. Поэтому Восток отрицает бессмысленные преобразования и прогресс: «То, что западные люди называют прогрессом, для восточных людей является лишь изменением и нестабильностью; потребность в изменении, столь характерная для современной эпохи, в их глазах есть признак проявления низменности» [Ibid.: 38].

Восток никогда не занимался покорением других стран, не посылал миссионеров, не устраивал идеологическую обработку инакомыслящих, он толерантен и при этом абсолютно самодостаточен: «... нет ничего более противного их (восточных людей – С. П.) природе, чем пропаганда: забота об этом оставляет их полностью равнодушными. Не проповедуя “свободу”, они позволяют другим думать то, что те хотят; и даже то, что о них самих подумают, им совершенно безразлично. Они просят, в сущности, только чтобы их оставили в покое; но именно в этом им отказывают западные люди, которые пришли к ним домой» [Ibid.: 39].

Западный и восточный типы познания также не сходятся друг с другом. По мнению Генона, восточные люди в своих рассуждениях исходят из принципа высшего порядка, который давно утрачен на Западе. Именно этот принцип делает существенным понятие *цивилизации*, которое уместно употреблять по отношению именно к Востоку, а не к Западу. Запад – это не цивилизация, а «... варварство, потому что здесь отсутствует нечто существенное – принцип высшего порядка [Ibid.: 37]».

В то время как Запад тяготеет к анализу, раздроблению целостности, Восток предпочитает «синтез и концентрацию». Восток не воспринимает всерьез западное научное знание, считая, что «западная наука – это незнающее знание [Ibid.: 45]. Восток считает такое знание поверхностным, пустым, наивным и грубым; оно не требует особого труда для своего овладения и именно поэтому особой ценности не имеет [Ibid.: 60]. Восток, привыкший к тонкому и глубокому познавательному процессу, в настоящее время безразличен к тому, что происходит на Западе в интеллектуальной сфере [Ibid.: 178].

Западные изобретения и технологии, направленные на удовлетворение материальных потребностей, оставляют восточных людей, восприимчивых к духовным сторонам бытия, глубоко равнодушными. «Например, единственное впечатление, которое механические изобретения производят на большинство восточных людей, это впечатление глубокого отвращения; все это наверняка кажется им скорее осложняющим жизнь, чем полезным, и если они вынуждены принимать какие-то современные “необходимые” вещи, то лишь с надеждой избавиться от них не сегодня, так завтра; это им не интересно и, в сущности, никогда не будет их интересовать» [Ibid.: 38].

По сей день Восток сохраняет огромный потенциал. Его ресурсы мудрости поистине неисчерпаемы. Поэтому Запад должен продолжать стремиться к Востоку, который способен научить жителей Запада правильному образу жизни и мысли. Однако такое стремление должно осуществляться грамотно, на основе понимания того, что все прежние попытки сближения Востока и Запада предпринимались с учетом интересов прежде всего Запада, и потому были обречены на провал. Между тем «восточные люди нисколько не стремятся ассимилировать Запад; напротив, они предпочтут помочь его развитию в согласии с принципами, если увидят хоть малую возможность этого» [Ibid.: 201]. В силу существующих обстоятельств лишь очень немногие обитатели Запада способны к усвоению глубочайших знаний Востока, и поэтому эти немногие, получив традиционное образование на Востоке, должны составить ту элиту, которая постепенно будет менять сложившуюся удушливую обстановку жесткого материализма на атмосферу духовных, традиционных принципов, по которым живет весь Восток. Очень вероятно, что к этой элите Генон относил и самого себя.

III

Мы видим, что Генон предлагает достаточно идеализированный и при этом очень схематичный, обобщенный образ Востока, идеологически ангажированный, лишенный национальных и исторических черт. Этот образ всегда дается в сопоставлении с не менее схематичным образом Запада и вне его не существует. Чем больше и беспощаднее критикуется Запад, тем категоричнее превозносится Восток. Оба они – два антипода, которые разительно подчеркивают свои сущностные черты друг через друга. Глядясь в зеркало Востока, Запад предстает нахаль-

ным и глупым юнцом, тогда как Восток в отражении Запада выглядит умудренным и степенным старцем.

Однако показанная Геноном монолитность Востока предстает таковой только по контрасту с расщепленным, нетрадиционным Западом; фундамент этой монолитности – индийская «метафизика», под которой мыслитель понимает (причем весьма творчески) адвайта-веданту. На самом деле эта монолитность оказывается не столь очевидной, когда автор вдается в частности и анализирует конкретные страны и культуры Востока. И тогда оказывается, что на Востоке далеко не все гармонично и хорошо. Например, на Востоке существует такая традиция, как буддизм, который, по мнению нашего автора, «представляет для Востока отклонение и аномалию» [Генон 2012: 53]; на Востоке располагается Япония, которая с жаром стала принимать вестернизацию и прогресс, что Генону, конечно, совсем не нравится, и поэтому он склонен считать Японию «коллективным исключением» из Востока [Guénon 1987: 108]; на Востоке живет немало восточных по происхождению людей, которые с восторгом принимают ненавистные Генону западные материальные технологии и ценности. Наконец, Генон если не с суровым осуждением, то с легкой укоризной отмечает факт «внедрения» религиозности в некоторые восточные традиции. Например, в такую традицию, как ислам, вошло много религиозных элементов, что, на взгляд мусульманина же Генона, свидетельствует о влиянии на мусульман западной «сентиментальности» и даже о том, что «ислам отчасти принадлежит Западу» [Ibid.: 204].

Таким образом, Восток оказывается сложным и многозначным, неравноценным внутри себя самого: некоторые восточные регионы, учения, персоны оказываются «менее» или «более» восточными относительно друг друга – не в географическом, а в «метафизическом» смысле слова. Безусловный приоритет в имплицитной восточной иерархии автор отдает Индии как цивилизации, наиболее приближенной к метафизике: «В Индии мы имеем перед собой традицию, которая является чисто метафизической по своей сущности» [Генон 2000: 22]. Ведантизированная Индия помещается в самое сердце Востока: она является эталонным Востоком, соразмеряясь с которым, располагаются на иерархической восточной лестнице иные восточные области и цивилизации. При этом автор сознательно закрывает глаза на несомненные различия, существовавшие в *реальной* Индии между разными учениями

и традициями, и исходит из точки зрения, предложенной Шанкарой, которую он изрядно универсализирует.

Почетное второе место в этой восточной иерархии занимает Китай, в котором автора интересует прежде всего даосизм, отождествляемый им с ведантизированным индуизмом [Генон 2004: 228]; третья строчка отведена мусульманскому миру. Остальной Восток, если не считать спорадических (чаще всего отрицательных) упоминаний Японии, Генона не интересует, а значит, в определенном смысле он для него и не существует.

IV

Геноновский «Восток» органично связан с его общей доктриной примордиальной традиции и вне ее немислим; этот образ является логичным выражением его традиционалистского мировоззрения. Исходя из этого мировоззрения, Восток играет роль последнего крупного оплота традиционного порядка, роль крепости, осаждаемой антитрадиционными силами, которые ведут против него бесконечную борьбу с определенными шансами на успех. После первого выхода книги «Восток и Запад» и до смерти мыслителя прошла четверть века, и Генон не мог не видеть с горечью, как с каждым годом возрастает давление Запада на Восток, как вестернизируемый Восток постепенно сдает свои позиции. Разумеется, эта плачевная ситуация не могла поколебать устои французского мыслителя¹, хотя его энтузиазм по отношению к духовному потенциалу Востока, разумеется, несколько поубавился.

Бессмысленно искать в созданном Геноном образе Востока (по своему очень симпатичном) черты научной достоверности. Генон ненавидел современную ему ориенталистику, чему имелись и личные причины. Еще на заре своей творческой карьеры Генон обратился

¹ Для объяснения современной ситуации Генон достаточно часто прибегает к фаталистическому учению о «темном времени» (*кали-юга*), затрагивающему и Запад, и Восток, полагая, что впереди нас не ждет ничего хорошего. Применительно к этой апокалиптической точке зрения постоянное бичевание современного Запада выглядит как минимум нелогичным: если во всем «виноваты» безличные, никому не подчиняющиеся космические циклы, а настоящее время – это эпоха *закономерной* деградации и упадка, охватывающая все мироздание, то причем тут Запад?

к выдающемуся французскому индологу Сильвену Леви (1863–1935) с просьбой о защите своей диссертации «Общее введение в исследование индуистских учений»¹, но вместо радостного приема получил жесточайшую отповедь. Леви осудил будущего идеолога традиционализма за неисторичность, заикленность на адвайта-веданте и веру в мистическую передачу некоей абсолютной истины [Сэджвик 2010]. Осуждение корифея индологии только подстегнуло несостоявшегося диссертанта: в дальнейшем все эти установки Генона только укреплялись.

Выше было сказано о востокоцентричной позиции Генона. Но, как ни парадоксально, геноновское отношение к Востоку пересекается с европоцентристским аналогом, несмотря на всю декларируемую им ненависть к современной Европе. Сходство, в частности, состоит в том, что и Генон, и «европоцентристы», во-первых, воспринимают Восток скорее в целокупности, чем в конкретных различиях, и, во-вторых, представляют Восток в оппозиции к Западу. Несмотря на яростную критику европоцентризма и всей современной западной цивилизации, несмотря на ненаучность своих интеллектуальных построений, Рене Генон был абсолютным европейцем по всему складу своей мысли. Его чисто европейское по своей сути стремление точно очертить границы восточного мышления и «метафизики» резко контрастирует с отсутствием подобных практик среди представителей самих восточных цивилизаций. Он «европоцентричен» в том смысле, что сами структуры его мышления сформированы европейской культурой, и за пределы этих структур он не был в состоянии выбраться. Со всей своей симпатией к Востоку и особенно к Индии, принятием суфийского тариката, женитьбой на женщине из древнего мусульманского рода, восходившего к дочери Пророка, проживанием в Каире, Генон не вполне освободился от своих чисто западных дихотомических установок, которые действовали на него, возможно, помимо его воли. Его мышление – это мышление образованного западного интеллектуала, критикующего мир, в котором он сам и живет; критическая позиция человека по отношению к собственному миру, своему окружению, да и к самому себе весьма характерна для людей Запада. Далее, Генон не только не избавился от стереотипного образа Востока, воспетого романтиками, но в еще большей степени углубил этот сте-

¹ Тем не менее этот текст, одобренный известным неотомистским мыслителем Жаком Маритеном, он все же издал – в 1921 г.

реотип, в чарующую ловушку которого попало немало поклонников традиционализма. Да и писал он свои работы по-французски, ориентируя их на французского читателя, и, шире, на европейца, а отнюдь не на индийца или араба, и публиковал их на Западе же. Отвергнув Запад с внешней стороны, Гёнон не сумел избавиться от Запада в своей душе; по большому счету, он так и не смог стать окончательно «своим» на Востоке, балансируя на границе двух миров, как и все движение традиционализма.

ЛИТЕРАТУРА

- Быстров 2000 – *Быстров В. Ю.* Метафизика «Золотого века» // *Гёнон Р.* Очерки о традиции и метафизике / Пер. с франц. В. Ю. Быстрова. СПб.: Азбука, 2000. С. 5–16.
- Гёнон 2000 – *Гёнон Р.* Очерки о традиции и метафизике / Пер. с франц. В. Ю. Быстрова. СПб.: Азбука, 2000.
- Гёнон 2004 – *Гёнон Р.* Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика / Пер. с франц. Н. Тирос. М.: Беловодье, 2002.
- Гёнон 2012 – *Гёнон Р.* Теософизм: история одной псевдорелигии. Часть первая / Пер. с франц. А. Игнатъева. Калининград, 2012.
- Киплинг 2000 – *Киплинг Дж. Р.* Баллада о Востоке и Западе // Киплинг Дж. Р. Утренняя песнь в джунглях. Стихотворения. М., 2000 // [URL] <http://www.ecolife.ru/journal/liter/2002-4-1.shtml> (дата обращения: 11.06.2011).
- Сэдживик 2010 – *Сэдживик М.* Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века // *Неприкосновенный запас*. 2010. №1 (69) // [URL] <http://magazines.russ.ru/nz/2010/69/se6-pr.html> (дата обращения: 11.06.2011).
- Guénon 1987 – *Guénon R.* Orient et Occident. Paris, 1987.

Н. В. Скородум

СИЛЛОГИЗМ МЕТАМОРФОЗЫ: ОТ ГУНСУНЬ ЛУНА К ГЕТЕ

В статье сопоставляются два ключевых суждения Гете и Гунсунь Луна – наряду с Хуэй Ши, одного из основоположников и главных представителей древнекитайской школы имен (*минцзя*). Такое сопоставле-

ние позволяет высветить аспекты проблемы, выходящие за рамки узкой логической тематики. В частности, апории Гунсунь Луна напоминают соответствующие апории древнегреческого философа Зенона [Демин 2009: 94–95]. Однако сопоставление китайского мыслителя с Гете (который зачастую считается выразителем всего веймар-кенигсбергского круга мыслителей)¹ позволяет поставить вопрос о правомерности логики в ее традиционном понимании или, как минимум, поставить под сомнение ее претензии на всеобщность. Взгляд со стороны в качестве средства глубинного постижения предмета исследования использовался, в том числе, психологами, например, К. Г. Юнгом в трактате «Алхимия переноса»² или историками, например, Бертольдом Шпулером при описании Золотой Орды [Spuler 1943: IX].

Во втором томе собрания сочинений Вильгельма Дильтея содержится статья, посвященная влиянию Спинозы на Гете и весь веймарский круг интеллектуальной элиты [Dilthey 1914: 391–415]. В статье рассматривается так называемый фрагмент «О природе», авторство которого долгое время безоговорочно приписывалось Гете, а сам фрагмент считался основным источником реконструкции естественнонаучных взглядов последнего [Ibid.: 397]. Однако позднее карты спутал Рудольф Штейнер, издававший естественнонаучные труды Гете (в рамках так называемого «Weimar-Ausgabe»). Будущий основатель антропософии выдвинул версию о принадлежности авторства Г. Х. Тоблеру, который на правах гостя К. Л. фон Кнебеля, близкого друга Гете и гофмейстера веймарского двора, побывал в Веймаре в 1781 году, т. е. незадолго до публикации фрагмента в «Тифуртском журнале» [Ibid.]. Одно несомненно: в преклонном возрасте Гете, по собственному признанию, на чистом забыл и сам фрагмент, и то, писал ли он его. При этом Гете, хотя и с той оговоркой, что он как мыслитель не стоял на месте, соглашался с выраженными во фрагменте мыслями. Фрагмент является ключевым для понимания становления Гете как мыслителя и в этом отношении сравним лишь с его «орфическими» стихами.

¹ Гаман, Гердер, Кант.

² «Возможность истинного познания и оценки существа проблемы <...> появляется лишь в случае нахождения точки зрения, лежащей за пределами нашего времени» [Юнг 1998: 183].

Сравнивая текст Шефтсбери и этот фрагмент, Дильтей приводит знаменательную фразу:

«Gedacht hat sie und sinnt beständig, aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur» («Природа думает постоянно, но она думает не как человек, а как природа») [Goethe 1858, XL: 386]. Как всегда у Гете, подобные высказывания – плод долгих раздумий и наблюдений [Эккерман 1934: 425].

В вышеприведенном высказывании Гете нетрудно увидеть как предвосхищение идей, развитых впоследствии психоанализом, так и определенное дистанцирование от идей Просвещения. Гете развивает мысли Гамана, рассматривавшего просветительские идеалы и веру в разум как своего рода наивность. Человеческий разум слишком узок, его спектр включает слишком малую толику «божественного» разума, поэтому упования на него чрезмерны и опасны.

Это ключевое высказывание Гете позволительно сравнить с высказываниями, сиречь апориями, китайских философов школы минцзя, достаточно подробно (наряду с другими исследованиями) рассматриваемыми в монографии Морица [Moritz 1973].

Иногда атории Хуэй Ши и Гунсунь Луна почти дословно перефразируют атории Зенона, например: «Летящая стрела покоится» [Moritz 1973: 138; Демин 2009: 95]. Для нас же уместнее всего остановиться на атории Гунсунь Луна «Белая лошадь – не лошадь» [Moritz 1973: 105]. С точки зрения «обычного» интеллекта или здравого смысла, фраза выглядит парадоксом, так как наличие атрибута не уничтожает природы понятия. Лошадь как понятие остается «лошадью» вне зависимости от контекста. Аргументация Гунсунь Луна построена на том, что, по сути, фраза не допускает инверсии, и, таким образом, оба члена предложения не могут быть уравнены. «Белая лошадь, как нечто особенное, не является лошадью вообще». Человеческий интеллект построен на абстрагировании, что, в свою очередь, восходит к стратегии *моделирования* действительности с ее безнаказанностью перестановок.

С другой стороны, сама действительность диктует нечто противоположное. Одной из основополагающих характеристик бытия является фактор времени, отличительной особенностью которого называется необратимость. На необратимость в качестве основополагающего признака времени указывал еще Шопенгауэр. Современная физика подтверждает это положение [Weizsäcker 1990: 325]. Если время необратимо, то любая лошадь в прошедшем не является лошадью в настоящем. Иначе

говоря, силлогизм Гунсунь Луна – это объективная реальность, в которой мы живем.

Современная культура характеризуется размежеванием науки и искусства. Так называемый научный метод характеризуется строгой приверженностью системе понятийного мышления, которую точные науки экстраполируют на действительность.

Закон принято считать имеющим силу, когда то или иное явление может быть предсказуемо [Weizsäcker 1990: 215], а значит, детерминировано. Если явление детерминировано, то оно обратимо. Таким образом, обратимость лежит в основе современного научного подхода. Классики же психоанализа, в лице К. Г. Юнга, настаивали на том, что, по крайней мере, применительно к человеку, механический подход не правомерен: состояние человека определяется *комплексными* факторами, т. е. совокупностью причин, неразложимых на составляющие (как колорит на отдельные краски)¹. Поэтому первоначально юнгианский психоанализ и назывался комплексной психологией.

Выше мы сказали, что второй составляющей современной культуры было и остается искусство. По мере того как физика снимает с мира один покров за другим и не оставляет ничего, кроме ледящего душу часового механизма, искусство, по мнению многих, призвано заполнить этот вакуум чем-то теплым, возможно, иллюзией, без которой, однако, трудно жить. Как и в первой китайской стратагеме, иллюзия заставляет императора переплыть море [Зенгер 2004, I: 52].

Необратимость является существенной составляющей искусства уже с чисто технической стороны. Творческий процесс сводится к фиксации неустойчивых состояний. Так, профессионального литератора отличает сознание того, что мысль, состояние, вдохновение постоянно ускользают, что их нужно вовремя поймать и сохранить. Поэтому он не расстаётся с записной книжкой. То же самое делает художник, запечатлевая ускользающее состояние: сначала в мягком и податливом материале, а затем переводя его в материал более твердый, вплоть до

¹ (§ 197) «Es gibt keine isolierten psychischen Vorgänge, so wie es keine isolierten Lebensvorgänge gibt, auf alle Fälle hat man noch kein Mittel entdeckt, sie experimentell zu isolieren» («Изолированных психических процессов не существует, равно как не существует и изолированных жизненных процессов. По крайней мере, способа их изолировать до сих пор еще не изобрели») [Jung 2009: 112].

камня и бронзы. Если сравнить изначальное состояние и окончательный итог, то перед нами яркий пример необратимости. Гете называет знание перехода летучего и ускользающего в устойчивое состояние высшим даром небес [Goethe 1926–1927: 127].

К этому же сводится, по-видимому, и специфика художественного высказывания в целом. Драматическое развитие кульминирует в некоей точке, которая характеризуется, с одной стороны, неопределенностью, а с другой стороны, настоятельной необходимостью перехода в детерминированное состояние. В этом смысле и наука, с ее стремлением к детерминизму, оказывается включенной в общий процесс.

Однако не случайно были столь популярны картинки, изображающие парочку – Филлиду и Аристотеля (создателя логики), где красавица фигурировала в виде всадницы, оседлавшей философа [Lafière 1907: 65–78]. Логика аналитического ума пасует перед логикой природы.

Классический пример силлогизма: «Все люди – смертны, Сократ – человек, следовательно, Сократ – смертен», есть, по сути, вербальное выражение приема *пантографа*, метод которого состоит в идентификации двух рядов точек.

Пантография успешно применяется для копирования. Порой ее применяют и в рисовальных классах: ученикам предлагают смерить карандашом длину носа и затем отложить на листе бумаги или на холсте, потом сделать то же самое с длиной подбородка и т. д. Так проверяют правильность взятых пропорций. Сейчас этот метод служит скорее для проверки, в качестве масштабирования он применяется в картографии, но еще в эпоху Ренессанса делались серьезные попытки сделать его универсальным. Мы видим это на гравюрах Дюрера [Матвиевская 1987: 178–179]. Учение о перспективе – такое же дитя этого метода, как химия – дитя алхимии.

История искусства дает нам еще одно подтверждение. Так, знаменитому скульптору Гудону мы обязаны созданием *экорше* [Арнасон 1982: 19–20]. Экорше, т. е. наглядное изображение мускулатуры человеческого тела – незаменимое пособие для будущих мастеров кисти, резца и штихеля. И все же структура тела не исчерпывается системой рычагов и приводных ремней, хотя и не отменяет их. Принцип рычага действует в каждом теле, однако его реальное воплощение каждый раз индивидуально и несет на себе печать приобщения к телу как целому. Один и тот же механизм окажется другим в каждом конкретном случае. С этой точки зрения средневековый обычай давать имена не только домашним

животным, но и орудиям, например, мечу (Дюрандаль Роланда), имеет под собой глубокое основание.

Так или иначе, в экорше нет ничего, кроме предварительной стадии. То же самое относится к любому механизму. Однако в современности возобладал другой подход, связанный с идеей стандартизации. Возможность замены отдельной составляющей без ущерба для целого – какой соблазн! Целое понимается в таком случае как нечто составное, т. е. является противоречием в себе, но с точки зрения здравого смысла это вполне допустимо. Целое – не фикция ли это вообще, наподобие «совершенного существа», наличие которого считалось одним из доказательств существования Бога?

Силлогизм Аристотеля является *усеченной формой* реликтовой конструкции с обязательной модальной окраской. За рамки суждения вынесено *отношение*, и, следовательно, сам субъект. Суждение распадается на блоки, которые можно произвольно смещать и переставлять в рамках *эктипы*, или копии действительности. На языке оригинала апория «Белая лошадь – не лошадь» составлена из четырех иероглифов: 白馬非馬 (*bái mǎ fēi mǎ*). Оба блока «*mǎ*» взаимозаменяемы, и это признак *эктипизма*. В этом смысле сама фраза – не более чем графарет со свободными гнездами, в которые и помещены «*mǎ*».

Люди изначально жили в горах, где пещеры служили для них естественными укрытиями, и лишь затем спустились в долины¹. Это привело

¹ «Как и их предшественники – неандертальцы, которые жили в пещерах, европейские кроманьонцы пользовались известняковыми приречными утесами в Юго-Западной Франции <...>» [Ламберт 1991: 168]. «Близ Тотавеля во французских Пиренеях и Чжоукудяне около Пекина охотники жили в пещерах. По-видимому, в пещеру Араго (Франция) они приходили в те или иные сезоны вслед за мигрирующей дичью. Но обнаруженный в Чжоукудяне слой пепла толщиной 19,7 футов (6 м), может быть, является следствием длительного пребывания людей» [Там же: 134].

Наличие в других местах следов защищенных стоянок, вмещавших до 20 человек [Там же], говорит о том, что человек уже на заре своей истории нуждался в надежных укрытиях. Однако естественное всегда предшествует искусственному. Так, вода из акведуков не может появиться раньше воды горных источников. По мнению Хомякова, горы являются последним прибежищем притесняемых народов (например: «Горная же Гипшпаня уцелела по свойству всех горных стран служить убежищем гонимым племенам») [Хомяков 1994: 104] (эта мысль далее, по-разному преломляясь, проходит красной нитью по всему сочинению [Там же: 90]). Здесь налицо регрессия к изначальному состоянию.

к возникновению разделения на людей гор и людей долин. Естественно, что изначальное восприятие сохраняется у людей гор в большей степени, чем у людей долин, которые его утрачивают. Это вызвано тем, что сама возможность существования в долинах зиждется на египетском принципе: каменные стены домов стали для людей заменой естественных укрытий: пещер и ущелий. Так, целостность восприятия характерна для немцев, которые сопротивлялись урбанизации дольше всех. Они еще во времена Тацита жили в землянках, и отсутствие городов спасло их от римского завоевания [Кюерр 1926: 120].

Надо ли говорить о том, что наиболее наглядным проявлением менталитета считается язык. Обратимся к немецкой фразе. Как правило, она состоит из *модальной* части, выражающей отношение говорящего, и *информативной* части с самим сообщением. Классический пример этого – первая фраза из романа Гете «Страдания юного Вертера»: «Как я рад, что уехал!». *Wie froh ich bin*, («Как я рад», эмоция) *daß ich weg bin!* («что уехал!»). Примеров несть числа: «*Glücklich fügte es sich <...>, daß ihm vergönt war, mit seinem Hamann in lebendigen Verkehr zu bleiben*» («На его удачу, ему было даровано общаться с Гаманом лично») [Наум 1958: 94].

Мышление Гунсунь Луна знаменует эпизодический возврат к архаическому мышлению органической целостности. К явлению, пронизанному единством, не может быть ничего прибавлено, и от него ничего не может быть убавлено без изменения целого. А это как раз то, что отличает организм от механизма. Утрата некоей существенной части целого приводит не к замене ее на другую, а к сдвигу на порядок всей «иерархической карты» (например, передаче β функции α).

И если бы механизм воспринимался в качестве предварительной стадии «приближения к истине» на манер материалистической философии! Так, путем уменьшения хорд можно подойти едва ли не вплотную к окружности, почти вписать квадрат в окружность. То, что это невозможно в принципе, явствует из соответствующего афоризма-апоории [Moritz 1973: 155]. Однако, как следует из современной трактовки механизмов, возобладала тенденция стандартизации, делающей возможной замену любой детали без ущерба для целого.

Экорше символизирует механизм. Под механизмом мы понимаем конструкцию, из которой можно безболезненно вынуть одну деталь и заменить на другую. И, напротив, в организме все органы пронизаны

нским единым началом. Это единое начало пронизывает все тело, каждый член тела несет на себе его отпечаток, благодаря чему великие анатомы могли по одной кости воссоздать целое. Ни одна часть тела Дон Кихота не похожа на соответствующую часть тела Санчо Пансы, и их соседство призвано оттенить этот контраст.

Экорше как принцип не отменяется. Оно лишь должно быть восполнено изображением сил, связывающих организм изнутри в единое целое. Феномен красочно описан немецким поэтом Рильке¹.

Сложность заключается лишь в понимании сути явления. Система рычагов и приводных ремней ясна и прозрачна. По отношению к организму речь должна идти о принципе, а не о механизме.

По-видимому, одним из первых, кто подошел к обнаружению этой связи внешнего и внутреннего, был Лафатер:

«Ein jeder vielmals wiederholter Zug, eine jede oftmalige Lage, Veränderung des Gesichts macht endlich einen bleibenden Eindruck auf den weichen Theilen Angesichts» («Каждое многократно повторенное мимическое движение, каждое изменение лица оставляет неизгладимый след на его мягких тканях»).

«Je stärker der Zug und je öfter er wiederholt, desto stärkern, tiefern, unvergesslichem Eindruck (und wie unten wird erwiesen werden, selbst auf die knöchigen Theile von früher Jugend an) macht» («Чем сильнее мимическое движение, и чем чаще оно повторяется, тем сильнее, глубже и неизгладимей оставляемый им отпечаток (затрагивающий, как будет показано ниже, и самые костные ткани, начиная с самого раннего возраста)») [Lavater 1775–1778, I: 62].

* * * *

Отталкиваясь от сравнительного анализа двух неординарных примеров в истории философской мысли Востока и Запада, мы хотим предложить новый тип силлогизма, который, в отличие от существующего

¹ «In ihm kam der Antrieb unseres Fahrzeugs, fortwährend zum Ausgleich, – von Zeit zu Zeit sammelte sich ein Überschuss dann sang er. Das Schiff bewaltigte den Widerstand, er, aber, der Zauberer, verwandelte das, was nicht zu bewaltigen war < >» («Корабль наш двигался вперед, но время от времени накапливался некий избыток, который этот человек уравнивал своим пенем. Корабль преодолевал сопротивление, он же, волшебник, преобразовывал то, что было неподвластно внешнему воздействию») [Rilke 1978: 817].

силлогизма аристотелевского типа, не является эктипическим, т. е. составным. Действительно, между высказываниями «все люди смертны» и «Сократ – человек» нет органической связи. Можно с тем же основанием сказать «Сократ – мышь», не нарушая логики построения (заменяя «людей» на «мышей» путем подстановки). Образно говоря, аристотелевский силлогизм подобен трафарету, имеющему вид формулы: «атрибут» (белизна) + «х». Понятно, что трафарет относится к антуражу техники копирования действительности. Силлогизм «метаморфозы» ближе к логике Станиславского, согласно которой ружье, висящее в первом акте, в пятом должно выстрелить. Это логика музыкальной фразы, начинающейся с экспозиции, переходящей в развитие вплоть до кульминации, и получающей разрешение в окончательном итоге. Если иметь в виду сам каркас рассуждения (подобно аристотелевской логике, по сути, абстрагирующейся от конкретных вещей), то эту логику можно назвать столь же «скелетной», как и логику Аристотеля: напряжение всегда переходит в разрешение (в музыкальном смысле)¹. Природа не знает альтернативы. Сознание этого и позволило авторам «Физиогномических фрагментов»² вынести в качестве основополагающего тезиса фразу: «Кто хочет, тот может, а может тот, кто хочет»³.

Модальный детерминизм близок природному. Гете не случайно предпосылает четвертой части своих воспоминаний «Поэзия и правда» эпиграф «Nemo contra deum nisi deus ipse» («Никто, кроме Бога, кроме него самого») [Гете 1969: 479]. Это высказывание – апология модальности.

Проблема далека от умозрительности, хотя и коренится в ней. «Человеческий мир упорядочен и организован его разумом, однако за ним скрывается природа, которую этот разум изнасиловал (Durch Vernunft vergewaltigte Natur). Она мстительно ждет момента, когда стена, отделяющая один мир от другого, рухнет, и она вырвется на свободу в сознательную сферу, ломая и круша все вокруг» [Jung 1971: 352].

¹ Разрешением в музыке называется движение звуков интервала или аккорда от неустойчивых ступеней к устойчивым.

² Сборник эссе на тему физиогномики, составленный И. К. Лафатером. Ключевые авторы: Гердер, Гете, Циммерман. Этот труд к тому же представляет собой еще и антологию, значительную часть которой занимают выдержки различных авторов с древности до наших дней.

³ «Man kann, was man will, und man will was man kann» [Lavater 1775–1778, III 161].

ЛИТЕРАТУРА

- Арнасон 1982 – *Арнасон Г. Г.* Скульптура Гудона / Пер. с англ. П. В. Мелковой. М. Искусство, 1982.
- Гете 1969 – *Гете И. В.* Из моей жизни (Поэзия и правда) / Пер. с нем. Н. Ман. М. Художественная литература, 1969.
- Демин 2009 – *Демин Р. Н.* Гунсунь Лун об искусстве стрельбы из лука и апория Зенона Элейского «Стрела» // V Российский философский конгресс. Наука. Философия. Общество. Материалы Т. II Новосибирск, 2009. С. 94–95.
- Зенгер 2004 – *Зенгер Х. фон.* Стратегемы. О китайском искусстве жить и выживать. В 2 т. / Пер. с нем. А. В. Дыбо и А. Д. Гарькавого. М. Эксмо, 2004.
- Матвеевская 1987 – *Матвеевская Г. П.* Альбрехт Дюрер – ученый 1471–1528. М. Наука, 1987.
- Хомяков 1994 – *Хомяков А. С.* «Семирамида» (Исследование истинности исторических и действительных) // *Хомяков А. С.* Сочинения в двух томах. М. Московский философский фонд. Издательство «Медиум», 1994. Т. 1. Работы по историософии. С. 15–446.
- Эккерман 1934 – *Эккерман И. П.* Разговоры с Гете в последние годы в его жизни / Пер., прим. и указатель Е. Т. Рудневой. М.–Л. АКАДЕМИА, 1934.
- Юнг 1998 – *Юнг К. Г.* Психология переноса / Пер. с нем. Н. Скородума // *Юнг К. Г.* Практика психотерапии. М., СПб.: АСТ, Университетская книга, 1998. С. 181–350 (Классики зарубежной психологии).
- Dilthey 1914 – *Dilthey W.* Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes // *Dilthey's gesammelte Schriften.* 2. Band. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Leipzig und Berlin. Verlag von B. G. Teubner, 1914. S. 391–415.
- Goethe 1858 – *Goethe J. W.* [Tobler] Natur // *Goethe's sämtliche Werke in vierzig Bänden.* Stuttgart und Augsburg. J. G. Cotta'scher Verlag, 1858. 40 Bd. Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen. S. 385–388.
- Goethe 1926–1927 – *Goethe J. W.* Bei Betrachtung von Schillers Schadel // *Goethes Werke.* Festaussgabe. Leipzig. Bibliographisches Institut, 1926–1927. 18 Bde. 2 Bd. S. 126–127.
- Haym 1958 – *Haym R.* Herder. 2 Bde. Berlin. Aufbau-Verlag, 1958.
- Jung 1971 – *Jung C. G.* Psychoanalyse und Seelsorge // *Jung C. G.* Gesammelte Werke. 11. Bd. Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Dusseldorf und Zurich. Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Walter Verlag, 1971. S. 377–383. §§ 488–538.
- Jung 1995 – *Jung C. G.* Allgemeines zur Komplextheorie // *Jung C. G.* Gesammelte Werke. 20 Bde. 8. Bd. Die Dynamik des Unbewussten. Dusseldorf. Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Walter Verlag, 1995. S. 109–123. §§ 194–219.
- Koepf 1926 – *Koepf F.* Die Römer in Deutschland. Viefelfeld & Leipzig, 1926.
- Lafière 1907 – *Lafière E.* Aristoteles als masochist // *Geschlecht und Gesellschaft.* Berlin – Leipzig – Wien. Verlag der Schönheit, 1907. 2. Bd. S. 65–78.

- Lavater 1774–1778 – *Lavater J. C.* Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. IV Bde. Leipzig und Winterthur: Bei Weidmanns Erben und Reich, und Henrich Steiner und Compagnie, 1774–1778.
- Moritz 1973 – *Moritz R.* Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China. Berlin: Akademie-Verlag, 1973. (Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients).
- Rilke 1978 – *Rilke R. M.* Über den Dichter // Rilke, R. M.: Werke in drei Bänden. Leipzig: Insel-Verlag, 1978. Bd 1. S. 814–817.
- Spuler 1943 – *Spuler B.* Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223–1502. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1943.
- Weizsäcker 1990 – *Weizsäcker C. F. von.* Die Tragweite der Wissenschaft. Leipzig: S. Hirzel Verlag, 1990.

Š. Havličková Kysová

ASIAN THEATRE IN METAMORPHOSIS: INTERCULTURALITY AND THE IMAGES OF ORIENT IN CZECH THEATRE*

As a scholar interested in traditional Asian theatre, especially the Indian *kootiyattam*, I deal with the question of how to study the issue of theatre language «spoken» in particular Asian theatre forms. In Europe, there is quite a long tradition of studying Asian theatre from the theoretical point of view. Therefore, I intend to give a brief overview of the topic in connection to Czech theatre and theatre theory. I would like to describe the possibilities and limits of selected approaches towards Asian theatre for European or Czech theatre knowledge.

In this paper I deal with the influence of various Asian theatre forms on the Czech theatre. It is possible to trace the topics both in theatrical practice and in the theatre theory. These areas were always connected and some of the outstanding artists and scholars – e. g. Czech theatre director and theoretician Jindřich Honzl – contributed to broad discussion on the relationship between them.

* The paper is supported by the grant «Moravia and the World: The Art in Multicultural Space», MSM 6198959225.

© Š. Havličková Kysová, 2013

The Asian theatre cultures and the Czech theatre

European national cultures have been, and continue to be enchanted by the Orient, and the images of the Asian cultures play an important role in defining cultural identity of «the West» (ref. e. g. to [Said 2008]). More than a century ago, Czech writer Julius Zeyer was enchanted by the Orient, and created several dramas [Zeyer 1958] inspired by Asian cultures – by Indian and Japanese culture in particular. For example, his drama «Radúz a Mahulena» is influenced by Kálidása's play «Shakuntala», the drama «Tilotama» by Indian mythology, the play «Two brothers» by Chinese story and his «The wonder of love» is based on a Japanese theme [Zeyer 1958]. Of course, Zeyer was not the first Western author influenced by Asian cultures. J. W. Goethe and his contemporaries were charmed by Asia, and Asian influences can be found in the works of many European or American playwrights. During the 19th and the 20th centuries, the encounters of the West with the East were more and more common on the field of dramatic arts. Some new and very interesting forms of dramatic expression originated in this interaction.

As the cultural history shows, many new influences from abroad were accepted and further dispensed by avant-garde and alterative theatre. The well known example of the intermediary role of the Russian theatre in the Czech lands must be mentioned, and the influence of Russian artists (e. g. of V. E. Meyerhold or A. J. Tairov) on the Czech avant-garde (particularly on J. Frejka or J. Honzl) deserves to be mentioned.

After the Second World War, we may observe the overall tendency in the Western theatre towards the intercultural exchange. The authors and theatre directors become interested in the Asian traditional theatre and some new, creative results originated in this process of intercultural exchange. Many Western authors select, and deliberately use some principles of Asian theatre cultures, not attempting to simply copy the original, but to create something new and distinctive. Asian theatre cultures inspire the West, and they continue to be further re-discovered and exploited. In this context, the artistic work of P. Brook or A. Mnouchkine must be mentioned (ref. e. g. to [Carlson 1996; Kalvodová 1993 etc.]).

Similar tendencies towards the intercultural exchange can be observed in the Czech cultural environment as well, even though they have not been systematically reflected by the Czech theatre studies until now. There were many theatre productions and performances after the 1945, inspired not only by the Chinese or Japanese traditional theatres, but also by the Indian theatre

cultures: e. g. the staging of Shudraka's «The Little Clay Cart» by Z. Kaloc in Brno in 1968, or the staging of Kalidasa's «Shakuntala» in Olomouc by J. Vrba in 1972. From the 80s to the present, it is the work of playwright and director H. Krejčí that strongly relies on the various Asian inspirational resources.

From recent period, it is worth mentioning theatre director J. A. Pitínský, who implemented some principles of Japanese traditional theatre (Noh and Kyogen) into his work. Pitínský used these principles in his staging of «The Cunning Little Vixen» in Uherské Hradiště in 2004, and principles of Chinese and Japanese traditional theatre in staging of Kong Shangren's «The Peach Blossom Fan» (Prague 2008).

When reflecting the recent development in the field of Asian-inspired theatre in the Czech lands, it is important to mention the Nagomi Kyogenkai Czech, or The Little Kyogen Theatre, originating at the beginning of the new millennia.

The group of young Czech performers succeeded with Czech versions of the traditional Japanese Kyogen plays, and the ensemble is widely known and popular with the audience in Brno, Prague and in other cities within the Czech Republic. The Little Kyogen Theatre is often considered as an unprecedented phenomenon in Czech theatre. It was founded in the city of Brno in 2001. Since the theatre attempts to perform a Czech variety of traditional Japanese theatre form, Kyogen, it brings a new form of adapting an Asian theatre tradition into the Czech theatre. The actors, most of them non-professionals, perform in Czech language but generally try to bring the traditional Japanese Kyogen to Czech stages. In Czech theatre history, the work of The Little Kyogen Czech could be considered as a most complex attempt of adopting Asian theatre form until now.

It brings many theoretical questions – e. g. how does the sign system work in the Czech variety of Kyogen, what kind of intercultural communication happens, or what observations can be made from the point of view of theatre anthropology. These questions appear not only in connection to the performances of The Little Kyogen Czech, but every time, when the Asian theatre influence in Czech theatre is experienced.

That is why we may trace in the Czech theoretical discourse three general approaches that are applied to Asian theatre most often:

1) Czech semiotic approach – developed mostly between the two World Wars by Czech structuralists (Prague school);

2) Theatre anthropology – oriented towards the practical usage of acting techniques and principles, sometimes considered as rather controversial;

3) Interculturalist approach – developed in recent decades, it takes into account the intercultural influences in the domain of theatre theory and practice. From this point of view, the influence of Asian theatre on European or Czech theatre deserve to be further examined.

Asian theatre forms in Czech structuralist thought

Between the Wars, the sign systems of Asian theatre cultures become the topic of interest for some Czech theorists of theatre. In 1939, Karel Brušák published a paper on the sign system of the traditional Chinese theatre, entitled «Znaky na čínském divadle» («Signs in the Chinese theatre») [Brušák 1939]. Brušák tries to outline how the process of semiosis¹ works in the Chinese theatre. By describing and analysing several examples, he attempts to define various groups of signs – e. g. acoustic and visual – and their sub-categories with a distinctive status – e. g. spatial sign etc. Many Brušák's contemporaries and younger theoreticians repeatedly quoted this article to illustrate the differences between «Eastern» and «Western» theatre. Of course, the aim was probably to emphasise the semiotic nature of dramatic art.

Jindřich Honzl (1894–1953), a distinguished avant-garde theatre director, wrote several theoretical works on theatre. In his papers we can also find some examples from Asian theatre cultures. Honzl uses the Asian highly stylised acting style to demonstrate how the theatrical sign works. In his famous study «Pohyb divadelního znaku» («Dynamics of the Sign in the Theatre») [Honzl 1940] Honzl considers the performance as a system of signs. He writes generally on the sign as being able to change its «material», to quote Honzl's original term, or vehicle. Honzl claims that anything can express anything in theatre². As František Deák points out: «For example, an actor can be represented by light or sound, or an actor can represent the piece of furniture» [Deák 1976: 92]. The sign changes its material and passes from one aspect to another. Honzl also supports his claims by the examples from Asian theatre forms. He points out the Japanese Kabuki and describes four

¹ The term was introduced by Charles Sanders Peirce in his semiotics theory. The process interprets signs as referring to their objects.

² And vice versa, according to Honzl, many different things or entities can be expressed or designed by the same material or same thing, e. g. a piece of wood on the stage can represent a boat, a bench etc. [Honzl 1940]. The process of signification usually depends on the specific action of the actor.

stages of acting that represent leaving of the castle. The meaning of «leaving the castle by character Yransuke» is expressed by four different «materials»: 1) the *step* made by the actor (representing Yransuke), 2) the *change of painted decoration* (with the image of the castle), 3) veiling the view by the *curtain* (conventional sign) and 4) the *sound* of samisen (while Yransuke is already on the hanamichi bridge after he has made another couple of steps). The sign changes its «material» or vehicle four times [Honzi 1940: 182].

It is worth mentioning that other theatre theoretician, a distinguished structuralist thinker Jiří Veltruský, uses the examples from Asian theatre even more frequently. Veltruský in his papers on theatre theory also deals – and very often – with the Japanese, Chinese and Indian traditional theatre. Since 40s until his death (1994), he deals with a great variety of semiotic and structural topics in dramatic art and especially in acting. He often supports his claims by examples borrowed from Noh, Kabuki, Bunraku, Beijing opera, Kathakali etc. His aim is to describe and analyze e.g. the principles of acting style, the actor-space interaction, and the principle of performing and also perceiving the theatre sign in general.

The question – why the Czech structuralists used many examples from Asian theatre cultures – is surely worth asking. I think that the theoreticians consider the Asian theatre forms to be attractive, because of encompassing the complex sign systems. Today, scholars treat *mudras*, Indian hand gestures, conventional movement on the stage in Noh theatre etc., and their interest may be based on the effort to find the universal theatre language. And, of course, some scholars agree that making observations about a sign system from a foreign culture is easier or more effective than attempting to describe the theatre system in which we are directly «involved»¹.

Structural and semiotic approach to Asian theatre has been applied also during the 2nd half of the 20th century, and is alive even today. But the complex method, work and therenown remain connected rather to the Prague school, to Veltruský and to Brusák.

Asian theatre from the point of view of Theatre anthropology

When considering one of the best-known definitions of theatre anthropology some issues that are discussed by teatrologist must be pointed out. Eugenio Barba claims: «Theatre Anthropology is the study of the behaviour

¹ The author has discussed this issue many times with her colleagues.

of the human being when it uses its psychical and mental presence in an organised performance situation and according to principles which are different from those used in everyday life. This extra-daily use of the body is what is called technique» [Barba, Savarese 1991: 5].

Theatre anthropology differs from other fields of study based on the anthropological point of view. Several scholars point out that theatre anthropology is more a practical discipline than a «serious» field of study (ref. e. g. to [Pavis 2003]). It researches «the study of human beings' socio-cultural and physiological behaviour in performance situation» [Barba, Savarese 1991: 8]. Its main interest lies in the «Eastern» theatre cultures, especially in Japanese, Chinese, Indian or Indonesian theatre. As Eugenio Barba, the leading personality of theatre anthropology, also claims, it observes the «extra-daily techniques» [Ibid.: 9]. Theatre anthropology studies e. g. the extra-daily technique of body movement to differentiate it from the common body movements used in daily life. It serves the actor to find a particular way of acting. Unlike semiotics, theatre anthropology observes the performance event from its origin, not from the end. It concentrates on the aspects of acting very thoroughly by confronting the actor's and spectator's view [Pavis 2003]. The observation may serve to improve the art of acting.

The theatre anthropology represents an important approach to Asian theatre cultures and is useful for the process of practical adoption of foreign theatre cultures that is in theatre practice. It plays crucial role in the intercultural exchange in the domain of performing arts. From the theoretical point of view it is possible to study the very process and results of theatre anthropology. Therefore it might be more appropriate to speak about «the theory of anthropology of theatre» in this context. Nevertheless the discussion on Interculturalism may be more appropriate for the purpose of this paper.

The Asian theatre form and the Intercultural theatre theory

Discussing the topic of intercultural theatre exchange, Marvin Carlson proposes seven steps or stages of relationship between what is «culturally familiar» and «culturally foreign» in a performance [Carlson 1996: 82]. He claims that «the degree to which a target culture absorbs the distinctive features of the culture from which it derives material varies enormously». It is always very difficult to distinguish a particular influence of its elements. Carlson's «seven steps» can be therefore considered as an important attempt to systematize the scope. Carlson begins with the performance (stage «1»),

literally «totally familiar tradition of regular performance, in its most regular form institutionalized», presented in national theatres [Ibid.: 82]. He continues to the stage «2», when the foreign elements are adopted but could be unrecognised. It is followed by the stage «3», when not single elements but entire foreign structure is assimilated, as e. g. in Ninagawa's «Medea». The last stage presents the import or re-creation of an entire performance from another culture without any attempts to accommodate it to the familiar or domestic environment [Ibid.: 83].

Another theatre theorist, Patrice Pavis, defines the term «intercultural theatre» more generally than Carlson: «In the strictest sense, this creates hybrid forms drawing upon a more or less conscious and voluntary mixing of performance traditions traceable to distinct cultural areas. The hybridization is very often such that the origin forms can no longer be distinguished» [Pavis 1996: 8].

In Western theatre the intercultural approach to Asian theatre represents a broad field of study. Since the theatre practice changes in time we could point out many different examples of adopting the Asian influences in the Czech theatre. Considering the three approaches mentioned above, we could ask e. g. how the intercultural theatre sign is produced? In connection with this issue it is worth mentioning a particular example. In 1939, Czech scenographer Zdeněk Rossmann provided the sets for the staging of the part of Japanese Kabuki play «Terakoya» and Chinese play «Peach Blossom» performed in one evening. Rossmann created a piece of art that can be considered as a typical example of «Asian sign». His concept of stage design was probably based on his vision of the «Orient», especially of Japan. He designed a *torii* (Shinto shrine gate) on the stage accompanied with a decoration including some graphic signs (inspired by Chinese characters or kanji). This stage-design was used for staging of both – Japanese and Chinese – plays. As we can conclude from the drafts and pictures of the production kept in the collections of the Moravian Museum in Brno, the author didn't attempt to adopt any elements of Japanese or Chinese conventional acting or staging style. He created theatre signs referring generally to Japanese culture and he didn't attempt to imitate the Japanese or Chinese staging conventions.

Approaching the Japanese Kyogen on the Czech stages

Considering approaches mentioned above, «The Little Kyogen Theatre» fits most likely to the last of Carlson's stages. The form of Japanese Kyogen

is more or less respected. The Czech Kyogen actors aim to imitating the form, the acting style, the costume design etc. But the result of the performance differs from the original production in many ways. Apart from the Czech language there is some other, less obvious but more significant aspect of the Czech variety of Kyogen. The actors are mostly non-professionals, they do not train the acting style for a long time and their training is far less systematic than that of the Japanese actors. The texts of Czech Kyogen plays include some Japanese words and expressions, usually interjections or nouns used as interjections. Apart from these issues the important role of spectator has to be mentioned as well. The Czech spectators attending Kyogen performance meet foreign theatre culture on the Czech stage. Attending the performance for the first time, the Czech spectator could face an uncomfortable misunderstanding. He or she is most likely unable to «decipher» all the conventional signs. Therefore, one of the actors provides a short introduction to Kyogen, especially to its history, poetics and acting style at the beginning of the performance. He describes and performs the particular gestures and movements and explains their meaning. After that the spectators become able to identify the signs and their meaning and make sense of the plot more accurately. Since the Kyogen often deals with universal topics as a conflict of a silly or malicious servant with his master, contentious wife and her husband etc., the Czech spectator can understand the plot of the farce. The European and Japanese farce has some similar features. Although the Czech variety of Kyogen basically deals with the familiar issues, there are still many elements in Kyogen which cannot be properly understood by Czech spectator – e. g. Japanese historical allusion. And vice versa, the Czech Kyogen has to find a way how to stay alive within Czech theatre. Therefore the Czech Kyogen evolves to a new domesticated form – e. g. by adopting Western or Czech facial expressions, voice intonation etc.

We experience the transmission of traditional Japanese theatre form to Czech stage. We find out that the Czech Kyogen evolves to a completely new form of theatre. The topic is nowadays usually studied from the point of view of Interculturalism in theatre. The «language» of the Kyogen can still be observed from the structural and semiotic approach based on their long and profound tradition in Czech theatre theory. It is also worth mentioning that the point of view of the theatre anthropology is very important while observing e.g. the attempts of the Czech actors to adopt Japanese acting style.

BIBLIOGRAPHY

- Barba, Savarese 1991 – *Barba E., Savarese N.* A Dictionary of Theatre Anthropology. The Secret Art of the Performer. London: Routledge, 1991.
- Brušák 1939 – *Brušák K.* Znaky na čínském divadle (Signs in the Chinese Theatre) // Slovo a slovesnost. 1939. Vol. V No. 5. P. 91–98.
- Carlson 1996 – *Carlson M.* Brook and Mnouchkine. Passages to India? // Ed. by P. Pavis. The Intercultural Performance Reader. New York: Routledge, 1996. P. 79–92.
- Deák 1976 – *Deák F.* Structuralism in Theatre: The Prague School Contribution // The Drama Review. 1976. Vol. 20 No. 4. P. 83–94.
- Honzl 1940 – *Honzl J.* Pohyb divadelního znaku (Dynamics of the Sign in the Theatre) // Slovo a slovesnost. 1940. Vol. VI No. 4. P. 177–188.
- Kalvodová 1993 – *Kalvodová D.* Ariane Mnouchkine. Divadelnost je jen jedna (Ariane Mnouchkine. Theatricality is unique) // Svět a divadlo (World and Theatre). 1993. Vol. IV No. 1. P. 114–122.
- Pavis 1996 – *Pavis P.* Introduction. Towards a Theory of Interculturalism in Theatre? / Ed. by P. Pavis. The Intercultural Performance Reader. New York: Routledge, 1996. P. 1–21.
- Pavis 2003 – *Pavis P.* Divadelní slovník. (Dictionary of the Theatre). Praha: Divadelní ústav, 2003.
- Said 2008 – *Said E.* Orientalismus. Praha, Litomyšl: Paseka, 2008.
- Zeyer 1958 – *Zeyer J.* Světla Vychodu. (Lights of Orient). Praha: Svobodné slovo – Melantrich, 1958.

D. Kalinowski

THE INSPIRERS OF BUDDHIST LITERATURE IN POLAND

The development of Buddhist literature in Poland understood as organized translational, popularizing and authorial work has been observed since the beginning of the 20th century. It has its academic trend in the shape of the work of the then Orientalists (e. g. Stanisław Schayer, Eugeniusz Śluszkiewicz) and contemporary scholars (e. g. Marek Mejor, Agata Bareja-Starzyńska), as well as in the non-academic trend in which the works of Wanda Dynowska, Władysław Misiewicz, Andrzej Urbański and Jacek Sieradzan can be included. While the academic trend of the Polish Buddhist studies is constantly evaluated by means of numerous reviews and specialist reports [Mejor 2004: 9–32]; the non-academic trend due to its dispersion and lack of a system of long-term influence tends to be neglected or marginalized

in scholarly reports. The present work focuses upon the latter movement in Buddhist literature.

The brief presentation of editorial and translational phenomena connected with various Buddhist traditions and realized by people of different creative temperaments and organizational skills should begin with an introduction of Wanda Dynowska (1888–1961) [Współcześni pisarze 1994: 238–240; Kalinowski 2008: 231–248]. She was an active member of the Polish subsidy of The Theosophical Society and as early as in the inter-war period she organized a number of lectures pertaining to the spirituality of the Far East. Thanks to her, scholars and spirituals leaders from abroad (George Arundale, for instance) would come to Poland and put forward their understanding of the religion of the East. Among the works from the nineteen thirties, Dynowska's translation of Paul Brunton's «A Search in Secret India» stands out [Brunton 1939]; the book being a real classic for the seekers and explorers of the Eastern wisdom. In India Dynowska met Mahatma Gandhi and became his close associate [Dynowska 1947]. Also, she began to visit Sri Ramana Mahariszi in his ashram at the bottom of the Arunachala Mountain, which bear fruit in form of a few editions of «Nauka Szri Ramana Mahariszi» [Mahariszi 1993]. Her further consideration of the spiritual culture of India was an attempt to combine the teachings of Krishnamurti and Mahariszi, until the nineteen sixties when she became seriously interested in Buddhism. Having settled in India for good, Dynowska explored the spirituality of Hinduism, practiced yoga and met the spiritual leaders and masters (Sri Aurobindo) [Dynowska 1944; Dynowska 1959]. In 1944, in cooperation with Maurycy Frydman, she founded the Indian-Polish Library, whose publications released since (over forty positions) could be divided into theosophical books, translations of Krishnamurti as well as classic and contemporary Indian literary figures [Margul 1980]. As far as the remaining profile of publications of the Indian-Polish Library is concerned, that is printing philosophical and ethical literature of the then India and before, Dynowska was aware that she played an important role in popularizing, editing and translating of the works. As a translator she perpetrated works of paramount importance as for the Polish reception of the Orient: the translation of «Bhagavadgita» [Bhagavad Gita 1947; Bhagavadgita 1988] and preparation of the multi-volume «Antologia Indyjska»¹ [Antologia indyjska 1958], a milestone in the

¹ «Antologia indyjska», in translation of W. Dynowska. Madras, 1958–1964. Vol. 1: Sanskryt; vol. 2: Tamil; vol. 3: Hindi; vol. 4: Gudzerati, Gandhi – exceptions; vol. 5, part 1: Wielcy święci Maharasztry; vol. 6, part 1: Poeci i pieśniarze Bengalu.

reception of Indian literature in Poland. In the nineteen sixties Dynowska began to work at Tibetan refugee camps in India, engaging in educational, cultural and social practices. Part of each year she spent at Dalai Lama's residence in Dharamsala. Studying Buddhism, she translated Paul Carus's «The Teachings of Buddha» [Carus 1962] and «The Buddha's Law Among the Birds» [Wianuszek Drogocenny 1967]. Interestingly, the first of those mentioned served Dynowska as a brief, elementary collection of religious teachings of Buddhism, which she used in her educational work with children of the Tibetan refugees. Thanks to the foregoing, the Buddhist Dharma revolved around the world in a kind of metaphorical journey. Firstly, Buddha's teachings spread beyond their home: the Eastern cultural context and happened to reach the sphere of theosophical thought. The recipients passed it on an American adept Paul Carus who wrote it all down as educational tales. Next, the stories reached a Polish theosophical figure and a translator, who applied them according to the needs and requirements stemming from teaching students coming from Tibet (occupied by China), a place where Buddhism was omnipresent. This way old theosophists, such as Dynowska, became teachers of Buddhism. In 1970 due to her advanced age and illness Dynowska moved to a Roman Catholic monastery in Mysore. She maintained friendship with both Catholic clergy and Tibetan lamas. Having received the Christian sacraments, she died in 1971. According to her will, her body was cremated by Tibetan lamas and then they worshipped her by erecting a stupa. Marian Batogowski, the Catholic priest taking care of Dynowska during her last days said: «Her life and work constituted a beautiful bridge between the West and the East; a bridge which did not carry tanks, but kindness and love» [Tokarski].

In the reality of the decades following the war a very important role in the process of popularizing Buddhism in Poland played Władysław Misiewicz, the founder of the Circle of Friends of Buddhism (1949) and since 1962 also the publisher of a bulletin entitled «Ehi Passiko – a newsletter of the Circle of Friends of Buddhism in Poland» [Kosior 1997]. In the bulletin translations from the Pali language, English and German were printed; in those languages Buddhism was interpreted as a kind of philosophy, ethical attitude, but not much as a religion. Even before World War II Misiewicz was a student under Professor Andrzej Gawroński, the founder of the Polish Oriental Institute at the University of Lviv. He also kept in touch with Professor Eugeniusz Śluszkiewicz, one of the most outstanding Polish Orientalists [Webb 1998; Podgajniak 1998: 125–128]. After the war, however, Misiewicz didn't choose

an academic career, but he decided to take a modest position at libraries and bookshops in Radom. Misiewicz was a freelance publisher, sending his newsletter in a few dozens of copies by mail to those interested in Buddhism who constituted a small, elite circle of trusted members. The group couldn't expand due to political reasons; Buddhism was a religious ideology treated suspiciously by the then socialist authorities. Misiewicz didn't look for the censorship's approval of his materials or for support from the academic society, somewhat treating his own doings as a private, hobby-like activity. Also, the group of receivers of Misiewicz's newsletter didn't grow in number due to economical reasons. The publisher of «Ehi Passiko» published at his own expense, he was also the sole translator of the Buddhist texts, which limited the content-related features of the bulletin [Buddyzm w Polsce 1997: 209]. The elitism of Misiewicz's work stemmed from the fact that his Buddhism-related publications happened to be produced in Radom, a small town rather off-road as far as the major centres of Polish publishing and literary movement are concerned. Therefore, the vast collection of Buddhist writings in his apartment was not widely known and the Pali language coursebooks remained in the form of manuscripts. Interestingly, Misiewicz's publications gained respect abroad (in Germany, England) and were printed even by Asian publishers.

A totally different personality can be seen in Andrzej Urbanowicz, who was one of the initiators of the first Polish group of worshippers presenting a truly Buddhist outlook, as well as facilitator of a number of artistic and editorial activities. At first, he was very much engaged in underground painting and denied art created for political or ideological purposes of the socialist system [Kosior 2004: 254–261; Urbanowicz 2004: 303–333]. Later he turned to spiritual experiences and formal practices of the Zen Buddhism. Before it took to pass, he had translated from English «Tibetan Book of the Dead», «I-ching» and other works of literature of the Far East, treating them as a means leading to even deeper spiritual and artistic initiations. Since 1974 he published the first Polish Buddhist periodical «Droga Zen» together with friends¹ [Kalinowski 2009: 439–457]. In the periodical were found mainly translations of Buddhist literature from English. The magazine was published in Katowice and edited

¹ This edition prepared among others by Andrzej Urbanowicz, Urszula Broll-Urbanowicz, Marek Has, Janusz Korbel, Grazyna Leszczyńska, Aleksander Gordon and Jacek Dobrowolski. Some pieces had merely 24 pages, others as many as 132. Getting materials (such as texts, graphics and photographs) was enabled by individuals befriended by the members of the editorial staff.

by those connected with an American Zen teacher Philip Kapleau. The very periodical was published erratically by duplicating machines and was religious and philosophical in character. In 1980 the tenth edition of the periodical was published and then it was not continued for several years. When it appeared again, Andrzej Urbanowicz had already moved to the USA. In general it could be said that the material released encouraged to practice the Zen philosophy in a serious manner and Urbanowicz, as the editor-in-chief presented meditation as heroic and underlined the special nature of Zen with neophyte enthusiasm. The tone of Urbanowicz's publications was elevated and serious, deep in conviction that he had discovered the most important way of his spiritual development. The special sense of humour of the Zen people somewhat defended «Droga Zen» from being considered sect-like. The periodical played a vital role for the Polish Buddhist movement as a source of classic Buddhist texts and relevant commentaries, a place for manifesting Buddhist spirituality in the Polish cultural conditions and a place for integration of various individuals interested in spiritual self-development. One needs to remember that the Buddhist sutras appearing in the periodical were not translated directly from the Pali, Sanskrit and other Eastern sources, but they were merely translated from their English versions. A similar situation referred to fragments of classic commentaries of the religious teachings of Buddhism, which followed their American versions. It made their philological and, at times, substantive value poorer. On the other hand, the editors of the magazine offered those interested Buddhist material with a kind of European filter of interpretation – Christian and psychological. As a result, presenting strictly Buddhist content was adorned with quoting the thought of Mircea Eliade, Carl Gustav Jung or Christian mystics. The Dharma, Teisho and Mondo speeches by the contemporary Zen masters and Buddhist teachers reached the Polish reader in their original English version [Kuik-Kalinowska 2004: 93–103].

The last but not least of the inspirers of Buddhist literature put forward in the present paper is Jacek Sieradzan (1956), who revealed himself as a person of considerable knowledge in religious studies, an apt translator and a publisher of Buddhist works [Sieradzan 2005a; Sieradzan 2005b; Sieradzan 2006]. Recently he has dealt less in Buddhism than in his own academic career focused on sociology and religious studies. His vital contribution to Polish-Buddhist literature included his works about popularizing the Vajrayana. Thanks to him, collections on the topic of death [Śmierć i umieranie 1994; Buddyjska wizja 1997; Życie po życiu w Tybecie 1997] and translations of great masters were published [Nagarjuna 1992; Taranatha 1998; Norbu 1998].

He also printed and spread a few editions of a popular anthology of Buddhist texts and an anthology [Buddyzm 1987] of American Buddhist poetry [Drogikanny 1993]. He engaged in the development of Polish Buddhist philology as an editor of corporate works devoted to the subject [Buddologia w Polsce 1993; Starożytna mądrość 1993; W poszukiwaniu zagubionej drogi 2007]. He also sequenced the collection of arguments against the disapproving statement of John Paul II about Buddhism [Przekroczyć próg mądrości 1997]. On the whole, the bibliography of his articles and translations published in periodicals («Smok Wadzy», «Pismo Literacko-Artystyczne») and anthologies amounts to over six hundred works. As for substantive value can be distinguished texts about Buddhism, Dzogchen, Bön, written in scientific and semi-scientific form or translations of religious and secular (artistic) works. As far as the type of editorial series comprising Sieradzan's works is concerned, groups such as: «Biblioteczka Buddyjska», «Tajemne Teksty Tybetańskie» and «Teksty Buddyzmu Indyjskiego» can be distinguished. In the nineteen eighties and nineties Sieradzan engaged in a special project of his own authorship which was publishing basic works of Buddhism for a general reader, as well as such works which could be considered esoteric and understandable for students at a high level of self-development. Sieradzan, in his editorial and translation works, was in the margin of Polish Oriental studies, as he only translated from English, not the Eastern languages and he never subjected his works for academic reviews. Due to his persistence, however, he managed to leave a number of brochures (each of the series had dozens of titles), which prepared worshippers for performing Buddhist practices. Nowadays, the meaning of those brochures has diminished due to the existence of publications printed and spread by particular Buddhist communities. After all, Sieradzan pursued his actions when the Buddhist teachings in Poland were not authorized by spiritual masters and the Buddhist communities developed spontaneously, only later becoming more stable organizational forms.

All of the presented animators of the Buddhist culture in Poland have planted a seed of creativity. Their inspirational meaning is indisputable, however, one might have doubts in terms of their linguistic and substantive qualifications. Yet, their actions were not undertaken for the sake of philological value, but for the sake of popularizing of the Buddhist teachings. Dynowska and Misiewicz did all that emphasizing the intellectual and ethical side of Buddhism, and Urbanowicz and Sieradzan underlined spiritual practice and work upon transforming one's personality in everyday life. Each of those mentioned, working in the margin of academic Buddhist philology undertak-

en long-lasting actions, too overwhelming and impossible to bear by one individual. The inspirers in question struggled with the political and economic situation of the then Poland, offered their low-cost, sometimes private works to communities of intellectuals and artists. The major change in range and publishing activity would take place as periodicals and specialized Buddhist publications appeared, that is in the mid nineties. However, at the time it was not the inspirers who motivated the development of Buddhist literature in Poland, but the spiritual masters of particular Sanghas.

BIBLIOGRAPHY

- Antologia indyjska 1958–1964 – Antologia indyjska / Przeł. (Tr by) W Dynowska Madras Biblioteka Polsko-Indyjska, 1958–1964 T 1–6
- Bhagavad Gita 1947 – Bhagavad Gita Piesn Pana / Przeł. (Tr by) W. Dynowska Śwatantrapur M Frydman, 1947.
- Bhagawadgita 1988 – Bhagawadgita czyli Piesn Pana / Przeł. (Tr by) J Sachse Wrocław Ossolineum, 1988.
- Brunton 1939 – *Brunton P. Sieczkami jogi (A Search in Secret India)* / Przeł. (Tr by) W Dynowska Lwów Książnica-Atlas 1939.
- Buddologia w Polsce 1993 – Buddologia w Polsce. Aspekty filozoficzne i socjologiczne / Red. (Ed by) J Sieradzan Kraków Miniatura, 1993
- Buddyjska wizja 1997 – Buddyjska wizja śmierci i umierania (Buddhist Vision of Death and Dying) / Red. (Ed by) J Sieradzan Kraków T T, 1997
- Buddyzm 1987 – Buddyzm / Wyb. i oprac. (Sel. and ed by) J Sieradzan, Kraków: Krakowskie Wydawnictwa Prasowe, 1987.
- Buddyzm w Polsce 1997 – Buddyzm w Polsce. Autobiografie Pt I / Red. (Ed by) T. Rzepa. Szczecin, 1997.
- Carus 1962 – *Carus P. Nauka Buddy. Ze starych ksiąg (The Gospel of Buddha)* / Przeł. (Tr by) W Dynowska Madras Biblioteka Polsko-Indyjska, 1962
- Drogi karmy 1993 – Drogi karmy i ściezka Dharmy. Antologia poezji buddyjskiej Ameryki (Karma's Roads and Dharma Path. Anthology of Buddhist Poetry in America) / Zebr. i oprac. (Compl. and tr by) J Sieradzan Katowice Verbum, 1993
- Dynowska 1944 – *Dynowska W. Z pielgrzymką hinduską w głąb Himalajow (With Hindi Pilgrimage into Himalaya)*. Bombaj: Biblioteka Polsko-Indyjska, 1944
- Dynowska 1947 – *Dynowska W. Indie w walce o wolność (India in Time of Freedom Faith)* Aundh Maurice Frydman for the Indo-Polish Library, 1947.
- Dynowska 1959 – *Dynowska W. Pielgrzymka hinduska w głąb Himalajow oraz Kaszmir. (With Hindi Pilgrimage into Himalaya and Kashmir)*. Madras: Biblioteka Polsko-Indyjska, 1959.
- Kalinowski 2008 – *Kalinowski D. Teozofia europejska – duchowy pomost między Wschodem a Zachodem (European Theosophy – a Spiritual Bridge between the East and the West)* // Bez antypodów? Konfrontacje i zbliżenia kultur

- (No Antipodes? Juxtapositions and Closeness of Cultures) / Red (Ed by) B. Mazan. Łódź: Fundacja Uniwersytetu Łódzkiego, 2008. S. 231–248.
- Kalinowski 2009 – *Kalinowski D.* Czasopisma buddyjskie w Polsce (Buddhist Periodicals in Poland) // *Literatura i wiara (Literature and Truth)* / Red (Ed by) A. Sulikowski. Szczecin: Print Group, 2009. S. 439–457.
- Kosior 1997 – *Kosior K.* Buddyzm w Polsce // *Nomos* 1997. No 18–19. S. 189–198.
- Kosior 2004 – *Kosior K.* Buddyzm w Katowicach [Na Piastowskiej] (Buddhism in Katowice // *Katowicki underground artystyczny po 1953 roku (Katowice's Artistic Underground beyond 1953 Year)* / Red (Ed by) J. Zgrodzki. Katowice: Galeria Sztuki Współczesnej BWA, 2004. S. 254–261.
- Kuik-Kalinowska 2004 – *Kuik-Kalinowska A.* Teishō, mowa Dharmy, mondo. Z problematyki gatunku i stylu (Teishō, the Langue of Dharma, Mondo. The Problems of Genre and Style) // *Buddyzm* / Red (Ed by) J. Drabina. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2004 [Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. *Studia Religiologica* No. 37]. S. 93–103.
- Mahariszi 1993 – *Mahariszi R.* Nauka Szri Ramana Mahariszi / Przeł. (Tr. by) W. Dynowska. Warszawa: Pegaz, 1993.
- Margul 1980 – *Margul T.* Wkład uczonych polskich do poznania myśli indyjskiej (Contribution of Polish Academics in Recognition of India Thinking) // *Przegląd Orientalistyczny* 1980. No 1. S. 56–61.
- Mejor 2004 – *Mejor M.* Uwagi o historii i perspektywach rozwoju studiów nad buddyzmem (Remarks on the History and Perspectives of Development of Buddhist Studies) // *Buddyzm* / Red (Ed by) J. Drabina. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2004 [Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. *Studia Religiologica* No. 37]. S. 9–32.
- Norbu 1998 – *Norbu N.* Tybetańska joga snu i praktyka naturalnego światła (Dream Yoga and the Practice of Natural Light) / Red (Ed by) M. Katz, przeł. (tr. by) J. Sieradzan. Kraków: EJB, 1998.
- Nagarjuna 1992 – *Nagarjuna.* Wybór pism (The Selected Writings) / Przeł. (Tr. by) J. Sieradzan. 1992.
- Podgajniak 1999 – *Podgajniak G.* Władysław Misiewicz (1910–1997) // *Biuletyn Kwartalny RTN*. 1999. Vol. 3–4. S. 125–128.
- Przekroczyć próg mądrości 1997 – *Przekroczyć próg mądrości. Polemika z wypowiedziami papieża Jana Pawła II... (Striding Threshold of Wisdom. Discussion with Pope's John Paul The Second Ppinion...)* / Red., przeł. (Ed. and tr. by) J. Sieradzan. Kraków: EJB, 1997.
- Sieradzan 2005a – *Sieradzan J.* Jezus Magus. Pierwotne chrześcijaństwo w kręgu magii (Jesus Magus. The Basic Christianity in Circle of Magic) Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2005.
- Sieradzan 2005b – *Sieradzan J.* Szalenstwo w religiach świata (The Madness in Worlds Religions). Kraków: Inter Esse, 2005.
- Sieradzan 2006 – *Sieradzan J.* Od kultu do zbrodni. Ekscentryzm i szalenstwo w religiach XX wieku (From Cult to Crime. Eccentricity and Madness in XX-age Religions) Kraków: Wydawnictwo Kos, 2006.

- Śmierć i umieranie 1994 – *Śmierć i umieranie* / Red (Ed by) J. Sieradzan. Katowice: Verbum, 1994.
- Starożytna mądrość 1993 – *Starożytna mądrość a nauka współczesna (Ancient Wisdom and Contemporary Science)* / Red (Ed by) J. Sieradzan. Kraków: Miniatura, 1993
- Taranatha 1998 – *Taranatha*. Opowieść o buddyjskich mahasiddhach indyjskich (Story about Buddhist Indian Mahasiddhas) / Przeł. (Tr by) J. Sieradzan. Kraków: Yungdrung Publishing, 1998
- Tokarski – *Tokarski K.* O Wandzie Dynowskiej-Umadevi (About Wanda Dynowska-Umadevi) // [URL]: <http://www.jkrishnamurti.republika.pl>
- Urbanowicz 1953 – *Urbanowicz A.* Serpentyńy // Katowicki underground artystyczny po 1953 (Katowice's Artistic underground beyond 1953 Year) / Red (Ed by) J. Zgrodzki. Katowice: Galeria Sztuki Współczesnej BWA, 2004. S. 303–333.
- W poszukiwaniu zagubionej drogi 2007 – *W poszukiwaniu zagubionej drogi. Tematy hinduskie, buddyjskie i taoistyczne (Look for Lost Way. Themes of Hindu, Buddhist, Daoism)* / Red (Ed by) J. Sieradzan. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2007.
- Webb 1998 – *Webb R.* Biography W. Misiewicz // *Buddhist Studies Review*. 1998. Vol. 15. No. 1. S. 75–76.
- Wianuszek Drogocenny 1988 – *Wianuszek Drogocenny o Dharmie Buddy wśród ptaków (Precious Garland about Buddha Dharma among Birds)* / Przeł. (Tr by) W. Dynowska. Kraków: Miniatura, 1988
- Współcześni pisarze 1994 – *Współcześni pisarze i badacze literatury (Contemporary Writers and Scientists of Literature)* / Red (Ed by) J. Czachowska, A. Szalagan. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1994. T. II. S. 238–240
- Zycie po życiu w Tybecie 1997 – *Zycie po życiu w Tybecie (Life after Life in Tibet)* / Red (Ed by) J. Sieradzan. Kraków: EJB, 1997

I. Popovic

ORIENTALISM IN CROATIAN ART

Orientalism, as a trend in the 19th century painting also appeared in Croatian art. Unfortunately, Croatian artists didn't have any opportunity to travel to the East and to visit Egypt, Tunis, Algeria, Morocco or Constantinople, where they would have been inspired by oriental luxurious colours and motifs.

© I Popovic, 2013

Political and social circumstances were very disadvantageous for the artists. In the three centuries of warfare with the Ottomans (Osmanlis) and other enemies, Croatia ended up by a split into factions and spiritually disunited.

There was no Academy in homeland and no money or scholarships for tuitions abroad in European capitals.

By any standard, it was our least productive period concerning painting, which lasted all the way to the homecoming of Medović, Bukovac and some other painters. Under Hapsburg monarchy, at the periphery of the empire, Croatia was far away from the contemporary cultural centre, Paris, and that's why it isn't strange that all novelties came too late. None of our artists of that time wasn't a revolutionist nor followed the latest fashions. Things will change with Vlaho Bukovac, after his studies in Paris.

Romantic Orient in our art was recognized as «balkan orientalism» and it started with the Czech Jaroslav Čermák, who came a couple of times to Dubrovnik and its surrounding countryside and to Montenegro, where he worked on his Montenegrin cycles. In them he showed Montenegrins in their folk costumes, battles, leisure times and so on. When he came back to Paris he continued to draw Montenegrins, but this time his models were in Fontenblau forest and were French that were clad into Montenegrin folk costume. When Bukovac came to Paris he perfectly adopted that trend and his paintings won many awards in Salons.

Jaroslav Čermák (1 September, 1831 – 23 April, 1878) was a Czech painter known primarily for his history paintings. Čermák was born in Prague. As a child, Čermák suffered an injury of the hip, and due to subsequent complications he spent a part of his childhood strapped to the bed in a narrow chest.

From 1847 to 1848, Čermák studied at the Academy of Fine Arts in Prague as a pupil of Christian Ruben. In 1852 he settled in Paris and he travelled widely through Europe and often returned to his homeland. He frequently visited Montenegro, and in 1862 he fought alongside local soldiers in their clashes with Ottoman troops at the battle of Cetinje. For his courage in battle he was awarded a medal by Nikola I of Montenegro (King Nikola), whose guest he frequently was.

He died in 1878 in Paris. His remains were transported to Prague in 1888.

Many of his paintings depicted scenes from Czech history; he was, however, also interested in subjects from Montenegro and Herzegovina, and one of his most famous works is «The Wounded Montenegrin». His works are influenced by Romanticism. As an important artistic exponent of the Czech National Revival, he actively participated in the emancipation efforts of the Czechs and other small European nations. The themes of his works are marked by anti-Hapsburg stance. Čermak painted portraits and genre pieces in addition to history paintings. He had a great influence on Vlaho Bukovac's painting.

Vlaho Bukovac (1855, Cavtat – 1922, Prag).

«Habemus pictorem!» [Kružić-Uchytíl 1968: 14], proclaimed publicly at Šarić's pharmacy in Dubrovnik the poet Medo Pucić and pointed at the young returnee Vlaho Bukovac, whose painting «Sultana» was exhibited in Dubrovnik.

This oil on canvas was painted in San Francisco 1877 and with it his painting opus was started.

There is a fair complexioned oriental woman lying on a divan in rich and silky oriental attire, with oriental props.

Bukovac's undisputed talent was first noticed by Medo Pucić, an old poet and the count of Dubrovnik, a highly educated man with wide horizons, who persuaded Bukovac to go to Paris to Jaroslav Čermak, the painter whose romantic-heroic themes from Montenegrin life were extremely well received by spectators in Paris.

At the beginning of April 1877 Pucić and Bukovac arrived in Paris. They stayed at Garmont hotel and visited the newly opened Parisian Salon. That was Bukovac's first contact with art.

Meeting with Čermak didn't meet his expectations. Ill and weak due to disease, the old painter couldn't accept Bukovac into his workshop. He gave him a favourable evaluation and recommended to him refining drawing tuition at Cabanel, the most outstanding contemporary Academy professor.

The same as Čermak, Bukovac uses Montenegrins as motifs in his paintings, which was very popular among Parisian art spectators. The first tuition year ended very fast, he was persistent and hardworking enough to master all the imperfections visible in his earlier drawings. He started to consider exhibiting at the Salon. For many years Čermak's heroic themes from Montenegrin life were well received and Bukovac tried to continue that tradition.

Just before the opening of the spring Salon 1878 Čermak died, and that same year was the last time his last painting from the Montenegrin cycle

was honorarily exhibited. That year was the first time that in Salon's annals a name of a Croatian painter, who dealt with the same motifs, was mentioned. Bukovac's 'Montenegrin on the line of defense' was accepted to the spring Salon 1878 and the critics evaluated it positively. A Parisian critic Theodor Veron said that it was a good painting in style of Cernak (Bon tableau, genre Cernak) [Bukovac 1988–1989: 25].

A young Montenegrin in folk costume, against the dark background, is shown on it. With her left hand she is leaning against a huge lump of stone and in her right hand she is holding a knife ready to defend herself. Bukovac, Paris 1878 – was written as a signature.

On 1881 Salon Bukovac exhibits «Montenegrin with a flute» and on it he showed the bust of a girl in a national costume with a flute in her hand. It had an excellent reception by Dubrovnik citizens and some of them managed to persuade him to offer it to the Montenegrin prince Nikola. That year, 1879, was the first time that Bukovac went to Cetinje. The Prince bought the painting and ordered a portrait of himself and of his son, a 14 year old boy dressed in a picturesque national costume.

At Cetinje Bukovac saw and positively commented on the prince's and princess' portraits that had been done by Cernak many years earlier.

When his «Montenegrin on the line of defense» was first displayed at Salon in 1878 a late Cernak's work with the same motif was honorarily exhibited. Bukovac carried on with Cernak's work and at the beginning exhibited large paintings of Montenegrin women, put in attractive poses, with idealised physiognomies, and painted with a smooth, thin and transparent coat of paint.

At the State Museum in Cetinje some of Bukovac's works from the 1879 are kept. «Portrait of the heir Danilo» depicted a boy in Montenegrin folk costume. In similar manner, «Portrait of Prince Nikola» was drawn in a folk costume ornamented with medals. «Montenegrin with a flute» is a work that depicts a young Montenegrin in her national costume.

He continued to use Cernak's well tested technique and drew and successfully exhibited Montenegrin themes even in Paris. E. g. his painting «Montenegrins go to the square» got the golden medal at Nice.

With themes from Montenegrin life he built reputation and in 1882 started to paint the «Big Iza». Iza stood apart from other Salon works because, as it was already mentioned, it moved away from classical academism towards a more independent approach. The painting portrays a diagonally positioned

nude young girl on a low red table and a maid servant that dries her feet. Iza's undisciplined black hair falls to the floor. The influence of the Orient is evident in lion's skin laid on the floor, a copper ewer and a dish. Background is dark, in the upper right corner we can see dark red tint and down on the left deep-green is blending with black. Dark background emphasizes whiteness of the nude body and the warm pink skin. Encouraged by the success of Iza, Bukovac continues to work and to send to Salon life sized nudes set into romantic landscapes or interiors overdecorated with heavy draperies and oriental carpets, with room dividers, and walls decorated with Japanese fans.

The first time Bukovac went to Cetinje in 1879, and the second visit was in 1883, when he again made various studies of Montenegrins. Montenegrin prince Nikola ordered from him portraits of the dukes. He spent almost two months at Cetinje where he painted 14 portraits of Nikola's family.

After a shorter stay in Cavtat Bukovac returned to Paris again. While sticking to his Montenegro motifs in 1883 in Paris he painted his «Montenegrin at a meeting». The painting presents a young Montenegrin, slightly leaned against a rock, fair skinned and in a national costume.

For 16 years Bukovac regularly exhibited his paintings at the Salon, and periodically at exhibitions in Nice and Versailles, where he received a certain number of awards.

One more of his paintings was connected to the oriental subject matter – this time not the Montenegrins but the Turks. It is the «Dream of Gundulić», that he exhibited in 1897 at the second Venetian Biennale.

It depicts a writer from Dubrovnik – Ivan Gundulić – at the moment while he is relaxing by the lake and gathering ideas for his «Osman». Bukovac shows him at the moment when he is looking at a group of young, sensuous, long-haired girls, whose game is interrupted by the attack of Turkish cavalry.

There are many superb details in the painting done with proportional coloristic effects. It was exhibited on the second Venetian Biennale and it was noticed and complimented by the spectators [Kruzić-Uchytil 1968: 92].

Ivan Rendić (1849, Imotski – 1932, Split).

In sculptural masterpieces of Ivan Rendić we can also notice a kind of orientalism, especially in his decorative applications in mosaics and also vegetative and geometrical stone-mason's decorations and colourful mosaics on public monuments (A. K. Miošić) and tombstones. Mosaics done in colourful

maiolica resemble eastern rugs that were very popular those days as decorative material in wealthy houses.

Oriental rugs / carpets, especially Persian, have been much admired to these days. 19th century Europe started to produce rugs inspired by old oriental techniques. Almost every painter's atelier was full of them. Their ornaments were taken mostly from eastern miniatures and ceramics, and were marked with hunting, vegetable and animal motifs.

«Ivan Gundulić» monument is also connected to oriental themes, to be precise – four bronze reliefs (1893) with scenes from Gundulić's «Osman».

In 1876 he was attracted by Montenegrin liberation fight against the Turks. Rendić went to Cetinje, studied Montenegrin customs and national costumes, and made portraits of their national heroes Novica Cerović and Marko Miljanov.

Ivan Rendić comes to Cetinje on 8th May 1876 while Montenegro experiences its hardest moments. He wants to contribute to the liberation of his folk if not with gun then at least with his art.

That little proud nation stirred up his imagination. Rendić was in Cetinje for two months, two critical months, when the eyes of the whole Balkans, were set upon the capital of Montenegro.

After the invitation of the prince Nikola, Rendić went to Cetinje one more time, where he planned to paint portraits of prince Nikola and his wife.

Busts of Prince Nikola and princess Milena were done in 1884. The Prince was depicted as a determined husband in uniform and the princess was dressed in a national costume and a rich laced blouse.

There in Cetinje Rendić met and became enthusiastic about legendary hero, now older, Novica Cerović, known to all our men as the main character in Mazuranić's epic «Death od Smail-aga Čengić». Rendić eventually managed to persuade him to let him do his portrait.

In his work «Little slave» (Little slave on a square), done in terracotta in 1885, he presents a female model with an apron put around her hips. It was displayed on a large exhibition in 1889 in Petrograd.

On it we can see that Rendić starts to comply to the taste and requirements of the audience that adored that kind of motifs, both in painting and in sculpture.

Rendić, the architect, also uses oriental components in his work. Villa Jakić in Trieste, built in 1896, is an example of the period when Rendić started to outline his new «national» style. Secession (Art Nouveau) still didn't

affect him, so that new style manifested mostly in the fusion of Russian and Slavic styles and unmistakably oriental components, such as bulb-shaped metal cupolas, round balconies, oriental windows, ornamented iron fences and terrace doorways.

There are mausoleums done by Rendić on cemeteries of Rijeka and Trieste. In his architecture Rendić used almost all styles, from Egyptian and Babylonian to Romanesque, Gothic and Renaissance. On cemetery of Rijeka such an example is Mausoleum of the Gorup family, a Byzantine style chapel made in 1883 of white and black stone on a high platform that can be approached by steps.

Cemetery chapel-mausoleum M. Mopurga on the Jewish cemetery in Trieste, 1886, was built in «Arabian» style («Moresque») with incrustations in colourful marble.

Egyptian style Mausoleum of Monasteriotti family was built on the cemetery of Rijeka in 1896.

Francesko (Franjo) Salghetti-Drioli (1811–1877).

In works of painter Franjo Salghetti-Drioli from Zadar we can see paintings with a touch of orientalism. His orientalism was inspired by Turkey and Egypt. Figure of an Egyptian princess on the painting «Moses in front of the pharaoh» is one of his best achievements.

This painting was exhibited in 1840 in the Art gallery of the City Museum in Zadar.

In the center of the composition, on a throne with a deep overarched niche, sphinx statues and Egyptian mythology reliefs, sits the balding and whitebearded pharaoh. In front of him is the three year old Moses with his right leg standing on a crown that is set on a leopard's fur. On their right pharaoh's daughter Termut, who found Moses in the river, sits and observes the situation.

Behind her there are two more girls that observe the scene with restraint and on the left side of the painting we can see a group of copyists that are shocked by the scene.

Behind the throne two pillars arise, while in the background wide scenery with a palm and Horus's figure is opened.

Possible visual cartoons for the picture Drioli could have seen in Egyptian rooms of the Vatican and Florentine museums and in illustrated volumes that were published from 1832 to 1844 after the Franco – Tuscan

expedition (1828–1829) that was led by Ippolito Rosellini who was inspired by Champollion or «Description de l’Égypte» .

In Print cabinet of the Croatian Academy of Science and Art 23 notebooks and 3 albums of drawings are kept.

Notebook number 3. Print cabinet of the Croatian Academy of Science and Art. Here we find copies of Jewish priest costumes and ceremonial objects. Sketches of the symbols and details of old-egyptian civilization: pillars, lotus flowers

Notebook number 4. Print cabinet of the Croatian Academy of Science and Art. It contains drawings of Arabs, their costumes and objects.

Notebook number 5. Print cabinet of the Croatian Academy of Science and Art. Sketches of pharaohs: pharaoh eats, musicians and slaves are next to him, sketches of battles. Male and female figures in folk costumes, by them there are inscriptions: *montenegrina, morlacca, morlacca di Arcano, preso il confin Turco, ublani, Krivošije.*

Notebook number 8. Print cabinet of the Croatian Academy of Science and Art. Sketches of wild animals: lions, monkeys, wild cats.

Notebook number 12. Print cabinet of the Croatian Academy of Science and Art. Drawings containing old Egyptian motifs: pyramid, details of temples, pharaoh’s robe with marked colours of jewelry, Anubis, cobra, lion, birds, scarabs, studies of Egyptian physiognomy, figure of a chronicler, sketch for sitting Ternutti from the painting «Moses in front of the pharaoh».

Notebook number 15. Print cabinet of the Croatian Academy of Science and Art. Details of jewelry and equipment. Details of Arabian architecture. Series of sketches with battle of lions and people as a theme.

Notebook number 16. Print cabinet of the Croatian Academy of Science and Art. Drawings of peasants and villages, Morlaks, panorama of the Cetinje monastery, with the text below: *Abitazione di Vladika di Montenegro.*

Notebook number 18. Print cabinet of the Croatian Academy of Science and Art. Here we can see a boat with a rower and passengers in Turkish costumes. Water-colour with a sailing boat. The man with a fez stands out. They are clad into harem pants.

Notebook number 21. Print cabinet of the Croatian Academy of Science and Art. Portrait of a man with a fez.

Notebook number 22. Print cabinet of the Croatian Academy of Science and Art. Figures dressed in national costume of Albania, Montenegro, Dubrovnik, Vid, Vrgorac, Sinj, Zagora, Sibemik, Bukovica etc. Drawing of

the Montenegrin bishop in his home suit and a drawing of his sister. Colours of clothes are marked on both of them. Study of Bosnian Turks. Rural landscapes and animals. Sketch of Patmos, Sinai and Luxor temple.

Ferdinand Quikerez (1845, Budim – 1893, Zagreb).

1875 is a year when Bosnian and Herzegovinian mutiny started and left a deep trace in Croatian regions. Instead to Paris, as he was advised, Quikerez from Rome went to Montenegro. There, in Cetinje already was the sculptor Ivan Rendić. He also was interested in Montenegrin history and battles against Turks. It is interesting that both artists had made portrait heads i. e. busts of Novica Cerović. On his way to Cetinje Quikerez made a few sketches for illustrations of Mažuranić's epic Death of Smail aga Čengić.

During his stay in Montenegro from the fall of 1875 till the fall of 1876, Quikerez sent to *Vienac* illustrations of incidents he had heard of or witnessed. In 1876 they publish a series of those illustrations: «Death of duke Teufik», «Herzegovinian rebels in ambush», «At the Cetinje square», «Get-away of Herzegovinian family», «Montenegrin warfare in Herzegovina», and in 1877 two : «Battle of Podgorica» and «Deal of Mirdit with Montenegrins».

Convinced in painterly worth of Quikerez's works, prince Nikola soon appoints him the court painter and assigns to him an atelier at "Bilijarda" (old court). In Cetinje Quikerez painted a few panoramas, such as: «Old town Cetinje, New Court, Kotor, Montenegrin mountains».

In September 1876 both Quikerez and Rendić left Cetinje, over mountain Lovćen they came down to Kotor. The sculptor went from there to Florence and the painter to Zagreb, where he settled in the Jurjevska street and continued his work as a painter of portraits and historical scenes.

His stay in Montenegro served him as an inspiration in later works such as «Girl from Kosovo», «Miloš Obilić kills Sultan Murat».

In Croatian art, there are several painters who have in any way touched on oriental themes like Ivan Zache, Josip Franjo Mücke, Oton Iveković, Jakov Šašel, Vjekoslav Karas, Ivan Tišov, Mihael Story, Miroslav Kraljević, Milivoj Uzelac, Zlatko Šulentić, Zlatan Vrkljan, Ferdinand Kulmer...

Zache's painting «Borba oko plijena», (1849) is the painting which shows a typical romantic-oriental theme of the fight between a lion and puma over the remains.

Mücke paints a composition called «Katolička vjera prima Muslimana pod svoje okrilje» with characters in Turkish national costumes.

Croatian orientalism in painting is the result of love for the Orient but also as a reaction to the political situation in the recent past. Oton Iveković in his painting «Zrinski I Sokolović u Sigetu» shows Turkish pasha in Turkish national costume.

Jakov Šašel is a Slovenian painter but he lived in Karlovac where he had brought his album called «Bilder aus Oriente».

In the castle of Trakošćan there are 4 oils on canvas done by Michael Stroy in 1836. They depict 4 lying nudes, personifications of America, Asia, Africa and Europe. Each of those canvases contains characteristic elements of each of those continents, and on the canvases of Africa and Asia we can see oriental elements.

The figure of *Asia* is depicted as a fair woman with a turban around her blond hair and with a nargila in her hand. She is lying on red and blue cushions in the interior oversupplied with oriental but also European equipment. On the left there is an open window with roses that surround a man with turban. On that canvas we can see European conception of Orient retained in the imagination of Europeans.

Africa is presented as a dark-skinned lady that lies in landscape on a red rug. Around her body there lies a white transparent fabric. In the left raised hand she holds a violet handkerchief. Around her waist there is a blue ribbon. We can see palms and vegetation, and a black man holding a bow and an arrow, and another easterner with a turban on his head.

On these allegorical presentations, we can catch glimpses of European man – exotic lands of the far continents seen through the romantic prism. That feeling towards the exotic filled with enthusiasm of the 18th century society continued to develop and in the first half of 19th century it culminated in works of Delacroix. Odalisques, oriental gardens, oversupplied interiors, venetian «mori», pyramids, winged sphinxes, lions, all those are emblems that we meet not only on canvases and the plastic but also on objects of everyday usage.

One more famous Croatian painter that was inspired by oriental motifs, at the beginning of 20th century, is Miroslav Kraljević. During his studies at the art academy in Paris he could have felt the fascination with Russian culture, especially with ballet. All this is thanks to the Russian ballet troupe «Ballets Russes», which popularized the ballet. They were known for their brilliant decorations, scenery and costume design.

Vaclav Nizinski and Tamara Karsavina's performances fascinated every visitor of ballet. Nizinski was the greatest dancer, thanks to his harmonious

movements and virtuoso dance technique. He was unsurpassed in interpretation of characters and in amazing jumps.

Since 1912 Vaclav was permanent choreographer for «Ballets Russes». He caused a violent reaction because of his quite eroticized choreographies of Debussy's «L'Après-midi d'un faune». An even bigger scandal caused his choreographies for Stravinski's ballet «Sacre du printemps» where he completely departed from traditional principles of the academic ballet. Tamara Karsavina and Sergej Djagiljev with his energetic jumps are also responsible for popularizing Russian Ballet in Western Europe.

Russian ballet with its exotic elements inspired many European painters including Croatian painter Miroslav Kraljević. He lived in Paris in 1912. and often had an opportunity to watch ballet and sketched dancers in his notebook.

He liked to watch and draw dancers in Théâtre Châtelet and these are among the best drawings that show the Russian dancers [Horvat Pintarić 1985: 49]. Everyone was fascinated with Oriental splendor and colorful costumes and their unseen design. Decorative motifs of costumes were transferred to the Fashion Design and Interior Design, Art and Literature.

This article is a small contribution to European art history of the 19th century, especially in the field of painting and its main purpose is to familiarize European public with Croatian artists who played an active role in the contemporary trends of presenting oriental motifs in the painting.

BIBLIOGRAPHY

- Bukovac 1988–1989 – Bukovac Vlaho. Retrospektiva (katalog izložbe). Umjetnički paviljon u Zagrebu. 15.12.1988 – 28.02.1989.
- Horvat Pintarić 1985 – *Horvat Pintarić V.* Miroslav Kraljević. Zagreb: Globus, 1985.
- Kružić-Uchytel 1968 – *Kružić-Uchytel V.* Vlaho Bukovac. Zagreb: Matica Hrvatska, 1968.

РОССИЯ И ВОСТОК

М. В. Головизнин

ПРАВОСЛАВНО-БУДДИЙСКИЙ «ДИАЛОГ» В ЮЖНОЙ СИБИРИ В XVII–XVIII ВВ. И ЕГО КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

По всей видимости, до начала XVII в. русские не сталкивались с ламаистским буддизмом и ничего не знали об этой религии. Поэтому при первых контактах с кочевниками-монголами Алтан-хана во время царствования Василия Шуйского, Михаила и Алексея Романовых, казаки и государственные чиновники автоматически причисляли монголов и калмыков (ойратов) как кочевников к мусульманам. Сохранились сведения, что для приведения «под государеву руку» первых монгольских «князцов» от них требовали принести присягу на Коране, что они, впрочем, делали, вероятно, не желая обидеть своих новых покровителей. Но после подписания Кяхтинского договора 1727 г., регулировавшего межгосударственные отношения между Россией и Китаем, наши народы уже в достаточной степени стали понимать друг друга. Об этих временных рамках, охватывающих почти два столетия, и пойдет речь в настоящем сообщении.

Когда не сохраняют исторических сведений письменные источники, архитектура – хотя немой, но самый надежный источник информации. Правда, если речь идет об истории кочевых народов, то и архитектура не всегда оставляет свидетельства. Тем не менее, интерес-

© М. В. Головизнин, 2013

ный материал, отражающий культурно-религиозные контакты между монголами и другими народами, нашедшие отражение в архитектуре, представлен в исследовании Д. Майдара и Д. Пюрбеева «От кочевой до мобильной архитектуры» (см.: [Майдар, Пюрбеев, 1980: 50–79]). Авторы убедительно показали эволюцию кочевого (достаточно консервативного) уклада монголов в контексте появления торговых городов, где помимо монголов жили русские и китайцы: «В Монголии получила распространение практика строительства сибирских рубленых домов, а также китайского стационарного жилища, правда, видоизмененного. Сила национальных традиций в архитектуре монголов была настолько устойчивой, что налагала отпечаток даже на рыночные отношения. Так, русские и китайские торговцы, занимавшиеся продажей для монголов домов, утвари и мебели, для лучшей их реализации вынуждены были учитывать национальные особенности архитектуры и быта монголов. В свою очередь, русские и китайские архитектурные традиции через элементы архитектуры жилища попадали к монголам».

Все это наглядно демонстрируют постройки «улуса» оседлых бурят в музее деревянного зодчества «Тальцы» в окрестностях Иркутска, где срубы с типичной «русской» укладкой бревен имеют форму монгольской юрты – *гэра*. Дополнительная архитектурная деталь всего ансамбля – стоящие рядом с жилищами русские печи.

Восприятие русских строительных приемов и архитектурных форм бурятами и частично монголами едва ли можно считать однонаправленным процессом. В этом отношении интересным и даже интригующим является вопрос о происхождении декора стен нескольких церквей в Иркутске и Прибайкалье, построенных в стиле «сибирского барокко». Прежде всего это Крестовская (Крестовоздвиженская) церковь и Знаменский монастырь в Иркутске, а также расположенный на восточном берегу Байкала Спасо-Преображенский собор Посольского монастыря (ныне село Посольское Кабанского района Республики Бурятия). Вообще говоря, феномен «сибирского барокко», практически целое столетие доминировавшего в архитектуре Сибири является столь же знаменательным (только в Иркутске в общей сложности за тридцать три года, в период с 1747 по 1780 гг., выстроены семь церквей, довольно значительных по объему), сколь и недостаточно изученным. Фактически только Крестовская церковь Иркутска со времен работ И. Э. Грабаря стала предметом анализа на страницах монографий.

Причудливый узор упомянутых выше церковных сооружений не находит аналогов в церковном строительстве России. Стены храмов покрыты экзотическим орнаментом в виде стреловидных многогранников и звездчатых картуш, объяснить которые с точки зрения христианской символики представляется затруднительным. Более того, некоторые детали орнамента стен Крестовской церкви и Знаменского монастыря аналогичны изображениям буддийской мандалы.

Гипотезу о восточном происхождении орнамента православных церквей Прибайкалья косвенно выдвинул И. Э. Грабарь, который писал о Крестовской церкви Иркутска буквально следующее: «Наивное сочетание отголосков Москвы и Украины причудливо сплелось в густой узорчатый ковер с своеобразным привкусом соседнего Востока» [Грабарь 1909: 143]. Начиная с Грабаря вопрос о восточном происхождении декора прибайкальских церквей неуклонно ставится и переходит из издания в издание, но, обсуждение идет неглубоко и осторожно. Авторы либо в самых общих чертах рассуждают о возможности восточных влияний в храмовом декоре Прибайкалья, либо трактуют проблему очень широко, если не сказать произвольно, сравнивая элементы декора церковных стен со всем, что на него похоже, пытаясь увидеть в замысловатых картушах или головные уборы бурят, или силуэты буддийской ступы [Брамфилд 2002].

На наш взгляд, проблема происхождения декора прибайкальских храмов имеет два важных аспекта. Первый из них – искусствоведческий, разработка которого предполагает глубокое исследование как сибирского «барочного», так и монгольско-бурятского культового орнамента. При этом важно задать четкие рамки исследования, а именно, сравнивать орнамент с орнаментом и архитектурные формы – с архитектурными формами, а не наоборот. В 2008 г. во время поездки в Прибайкалье и Монголию автор этих строк попытался применить этот подход. Не претендуя на полноту, попытаемся проиллюстрировать возможные параллели. При сопоставлении декора храмов Прибайкалья и монгольского орнамента, образцы которого имеются во дворце-музее Богдо-хана (Улан-Батор), действительно можно выявить аналогии.

Второй аспект проблемы выходит за пределы чисто искусствоведческие. Во многом причина «осторожности» искусствоведов, на наш взгляд, состоит в том, что, утверждая тезис о восточном проис-

хождении храмового барочного декора, необходимо объяснить, как в принципе возможно появление буддийского или даже языческого орнамента на стенах православных церквей. Известно, что власти и православное духовенство России в XVII–XVIII вв. стремясь к обращению иноверцев Поволжья, Урала и Сибири в православие, были весьма непримиримыми и к язычеству, и к исламу. Почему клир и архиереи в Прибайкалье допускали подобные «вольности»? Ниже мы попытаемся объяснить и этот аспект.

Анализ документов российско-монгольских отношений в XVII в. позволяет сделать вывод о немалом и разноплановом интересе русских к буддизму, который исповедовали их тогдашние соседи в Восточной Азии. В начале XVII в. сведения о монголах и китайцах уже активно собирают русские служилые люди. В «Отписке» томского воеводы на имя царя Василия Шуйского, сделанной не ранее 31 марта 1609 г. со слов монгольских посланцев, говорится: «А живет де китайский государь, и у него де, государь, город каменный. <...> А на дворе де у китайского государя полаты каменные. А в городе де стоят храмы у него и звон де великий у тех храмов, а крестов на храмах нет, тово де не ведают, какая вера, а живут с русского обычья» [Материалы 1959: 31]. Любопытно, что именно побудило томского воеводу сделать последний вывод; колокольный ли звон, «каменные полаты» или распространенные легенды о существующем где-то далеко на Востоке христианском царстве пресвитера Иоанна.

Спустя десятилетие русские, вступившие в непосредственный контакт с монголами и ойратами, имели уже намного более подробные сведения об их жизни, и в частности, о буддийской вере, и также сообщали о строительстве городов «по русскому обычаю». В этой связи представляет несомненный интерес «Роспись Китайского государства и Монгольских земель, составленная томским казаком И. Петлиным» в 1619 г. В тексте автор подробно описывает сильное впечатление, которое произвело на него посещение буддийских храмов в Монголии: «<...> А дворы в Мугальской земле киргизны, деланы на 4 углы; ограда кругом двора высоко, а на дворах полаты киргизные <...> а украшены полаты различными красками; не хочетца из полаты вон ити. Да в той же мугальской земле стоят 2 храма лобинские киргизные, <...> а на храмах крестов нет, стоят на храмах нивисть какие звири каменные. А во храмах неизреченное диво; как лизещь во храм, противу дверей стоят

З болвана великие <...> вызолочены сусальным золотом з головы и до ног, а сedit высоко в сажень на зверих на каменных, а звири всякими образы выкрашены красками. А в руках держат болваны по горшечку с кашей, а перед ними горят свеча неугасимая с салом говяжьим. <...> Как затрубят в трубы, да станут бить в бубенцы, да припадут на коленцы, да руками сплеснут, да розхватят руки, да ударятца о середу, да на середе лежат с полчася; а в те поры во храм лети, как поют – страх велик человека возьмет. Неизреченно диво во храмах!» [Там же: 82].

Из вышеприведенного видно, что буддисты допускали русских в свои храмы и позволяли присутствовать на богослужениях, гъшность которых оказывала сильное воздействие. Но не только. Как свидетельствуют документы, веротерпимые по природе буддисты были, по-видимому, не против того, чтобы включить в свой сложный пантеон и христианских святых. По сообщения ездивших в Монголию томских казаков, ойраты «у русских людей емлют оне образы угодников божиих многих святых, и они де им поругания никакого не делают и их почитают же. Коли оне русских людей милуют, и они де их учнут миловать» [Там же: 54]. О почитании монгольскими народами христианских святых оставили письменные свидетельства и иностранцы. Так, Альбрехт Доббин пишет: «Калмыки имеют свою особую религию, не обрезаются, едят также свинину и говорят, что богом их является св. Николай. Кроме того, они имеют святого человека, которого называют патриархом. К нему они устраивают ежегодные паломничества, молятся и исповедаются» [Алексеев 2006: 321]. О культе св. Николая не только у ойратов, но и у остяков, языческих народов Поволжья и Урала, имеется много свидетельств, описывающих, как «язычники» приходили в русские церкви, приносили Николаю-угоднику дары и ставили свечи перед его образом. Можно предположить, что результатом такого «двоеверия» стали деревянные изображения распятого Христа с явно монголоидными чертами лица, сохранившиеся в Иркутском краеведческом музее.

Очевидно, что достаточно хорошо знакомые с исламом русские вскоре поняли, что вера, которой придерживаются кочевники-монголы и их наставники из «Лабинской земли» (Тибета – М. Г.) не имеет к мусульманству никакого отношения. Думается, что этому пониманию способствовали и находящиеся на русской службе мусульмане, говорившие русским, что монголы «поклоняются шайтанам». Вместе

с тем, подобрать подходящее определение для буддизма и тем более, составить представление о его догматике, пантеоне, философских аспектах, русские не могли по различным, прежде всего языковым причинам, продолжая еще долгое время по инерции именовать ламаизм мусульманством, а храмы – мечетями. Единственно возможный путь, которым казаки и служилые люди пользовались, это собирание сведений по крупицам и описание нового явления по внешним признакам. Как ни парадоксально, но по прочтении отчетов и сообщений русских путешественников в Сибири о ламаизме монголов, бурят и тибетцев, создается ясное впечатление, что, описывая буддизм-ламаизм по внешним признакам, они находили в нем немало общих черт, которые отмечались также в их собственной религии – православии, и при этом отсутствовали в исламе.

Для иллюстрации сказанного выше целесообразно привести отрывки из дипломатических и торговых документов, посвященных русско-монгольским отношениям. Расспросные речи в Посольском приказе 1616 г. повествуют: «А вера Алтына-царевича и Китайского государства людей такова: молятца по своей вере шайтанам и оболочены отласы и камки. А как молятца, и в то время бывает у них в одной руке колокольчики а в другой бубенчики невеликие. А перед собою кладут по книжке по своей вере, и говоря по книшке с час, да звонят обеими руками в колокольчики да в бубенцы, и кланяютца о землю на коленках» [Материалы 1959: 54]. Из приведенных свидетельств видно, что русские при описании веры монголов обращали внимание на такие понятные и близкие им атрибуты, как книжность, монашество, посты, одежды священнослужителей, скульптурную и рисованную иконографию, многократно упомянутой нами ранее колокольный звон. С другой стороны, образованные тибетские ламы, бывшие на аудиенции у первых Романовых в качестве послов монгольских ханов, также старались привить русским более или менее адекватное понятие о буддизме, как о религии, связанной с книжностью, святостью и даже единобожием, излагая положения буддизма в терминах и понятиях, доступных христианам. Это подтверждает сохранившийся «расспрос» калмыцкого посла Тархана в 1620 г. в Москве. Тибетский монах-посол объяснял русским царским чиновникам основы буддизма с позиций единобожия и излагал взгляды на «цепь перерождений» в терминах «смерти и воскресения», более понятных христианам, нежели закон

кармы. Более того, по сообщениям того же томского казака Петина, буддисты говорили русским, что в далеком прошлом они исповедовали то же вероучение, что и русские. «А говорят так: ваша де вера одна с нашею была, а старцы де ваши черны, а мы де старцы белые; да не ведаем, как наша вера от вашии отскочила» [Там же: 82].

Сказанное выше позволяет объяснить появление буддийской символики на стенах церквей в Прибайкалье, куда даже некрещенные аборигены приходили и молились своим конкретным покровителям из числа православных святых, а православные священники, не знакомые с буддийскими сочинениями, еще не имели полной уверенности, что обнаруженные внешние сходства между православием и ламаизмом не обусловлены их догматическим родством. Необходимо также принимать во внимание политические аспекты. Русское правительство, стремясь укрепиться в Забайкалье, вынуждено было избегать грубых методов насаждения православия (для которых оно к тому же не имело достаточно сил и средств), поощряя создание лояльных бурятских буддийских организаций. Такой политике способствовала кровавая междоусобица между монгольскими племенами и не менее кровавая агрессия в Монголию маньчжурских правителей Китая. В 1712 г. в Забайкалье появляются 100 монгольских и 50 тибетских монахов, бежавших из Халха-Монголии, уже захваченной к тому времени войсками маньчжур. После размежевания границ России и Китая в 1727 г. российские власти приняли решение о создании в Забайкалье собственного института ламского духовенства и школы для лам. Ламы Забайкалья в долгу не остались и провозгласили императрицу Елизавету Петровну и Екатерину II, санкционировавших признание буддизма в Прибайкалье, реинкарнациями Белой Тары – одной из самых почитаемых в ламаизме бодхисаттв.

Как мы показали в начале данной работы, русско-бурятский культурный синкретизм в Прибайкалье и Забайкалье простирался и за пределы эзотерической сакральности, выраженной в загадочных знаках на стенах прибайкальских церквей. Конструкция рубленного сибирского дома была переосмыслена и усвоена монголами, с другой стороны, детали монгольского орнамента использовались русскими для украшения своих жилищ. Действительно, эти наличники можно видеть как на православных, так и на буддийских храмах, и даже на гражданской архитектуре. Наличники нередко дополнялись объемными картушами,

что, в частности, прослеживается на одном из крупнейших сельских храмов Прибайкалья – Спасской церкви в селе Урик. Наличие такого декора в русской и монгольской архитектуре Забайкалья имеет свою рациональную основу. Учитывая, что в условиях горно-степного рельефа местности, орнамент наружных частей архитектурного сооружения просматривается далеко, монголы традиционно применяли для украшения дверей и окон своих жилищ крупные орнаментальные формы, основанные на смене спектра цветов и оттенков – от самых светлых до самых темных. Благодаря этому сочетанию тонов рисунок производит впечатление объемного. Чередование криволинейного наличника, картуша и пустого пространства между ними выполняет примерно ту же функцию: тень, отбрасываемая картушем при освещении солнцем, создает дополнительный эффект объема и усиливает зрительное восприятие архитектурного объекта. Возможно, из-за способности вызывать иллюзию объемности этот архитектурный прием был усвоен местным барокко. По мнению И. Э. Грабаря, «в то время, как никогда раньше и никогда позже любили играть на контрастах, <...> на искусственно подстроенной перспективе, обманывая то насчет глубины, то насчет высоты. Обман глаз – один из излюбленных приемов барокко» [Грабарь 1969: 317].

Объемные картуши как продолжение оконных наличников получили широкое распространение в Прибайкалье и в Забайкалье в конце XVIII в. они присутствуют на храме Михаила Архангела в Иркутске, и на Спасском соборе в Селенгинске. Значение города Селенгинска в русско-монгольских и русско-китайских отношениях в XVIII в. переоценить трудно. Ни один торговый караван или посольство, направляющееся в Монголию, не обходили этот город стороной. Там же, как мы указали ранее, формировались центры самостоятельной бурятской ламаистской церкви. Поэтому появление в городе великолепного барочного собора не удивительно. Его пятиглавие, в особенности постаменты под главами, воспроизводят аналогичную конструкцию Воскресенской церкви в Тобольске, больше известной как «Церковь Захария и Елизаветы», которая служила образцом для подражания почти во всей Сибири.

Происхождение барочного криволинейного картуша забайкальских храмов имеет и иную трактовку, а именно – влияние архитектурных традиций г. Тотьмы, находящегося в Вологодской области

[Масиель-Санчес 2005: 91–193]. В конце XVIII в. в этом купеческом городе за достаточно короткий срок было возведено более десятка монументальных храмов, украшенных картушами. Действительно, так называемое «тотемское храмовое барокко» не имеет аналогов в европейской части России, зато имеет немало параллелей в Иркутске и Забайкалье. По существующей парадигме, данную связь принято объяснять тем, что тотемское барокко в «деградированной» форме было воспринято сибирскими мастерами, поскольку богатые купцы, тотьмичи по происхождению, выступали заказчиками строительства церквей как в Прибайкалье, так и у себя на родине. На наш взгляд, дело обстоит не так просто. Верно то, что в Восточной Сибири было сильное «тотемское землячество» купцов, держащих в руках торговлю с «Русской Америкой» и Китаем. Верно также, что тотемский картуш декоративно более сложен и изящен, чем забайкальский. Однако взаимоотношение тотемских и забайкальских архитектурных традиций может быть иным.

Отметим, что 1) даже приверженцы упомянутой выше парадигмы оговариваются, что нет никаких документальных сведений о том, как тотемские купцы выступали заказчиками храмов в Иркутске или, тем более, в Селенгинске. 2) Установленная датировка постройки тотемских церквей не позволяет утверждать, что они построены раньше прибайкальских. Так, например, Спасская церковь в Урике строилась или раньше, или одновременно с тотемскими храмами. 3) Традиции храмового зодчества в Восточной Сибири более древние, чем в Тотьме, в которой до 1730-х гг. вообще не велось каменного строительства. 4) Тотемское барокко существовало очень короткий для зодчества период – 25–30 лет, и было в начале XIX века вытеснено классицизмом, тогда как в Забайкалье «картушные» церкви строили и впоследствии. 5) Тотемские купцы, бывшие заказчиками храмов у себя на родине, годами и десятилетиями жили не в Тотьме, а в Иркутске и Забайкалье, воспринимая местные традиции. В административно-территориальном делении Тотемского уезда XVIII–XIX вв. встречается название «улусецр», имеющее явно сибирское происхождение.

В связи с этим, возможно, что не забайкальские картуши были результатом упрощения тотемского искусства, а наоборот, тотемское барокко было результатом дальнейшего развития эстетических приемов, привнесенных из Восточной Сибири в европейскую Россию то-

темскими кутцами и строителями. Эта гипотеза, на наш взгляд, требует серьезного обсуждения. Сопоставление истории искусства XVIII в. с экономической историей России позволяет усомниться в однонаправленности движения традиций русского каменного зодчества с Запада на Восток. Экономический подъем Урала и Сибири в XVIII в., как свидетельствуют факты, привел к упадку некоторых традиционных промыслов Русского Севера, каковым являлось солеварение, обеспечившее экономическое развитие Тотьмы за полтора столетия до этого. Поток дешевых товаров и сырья из Сибири устремился в центральную Россию. Все это стимулировало миграцию тотмичей в Сибирь, где они создали мощное купеческое землячество, принимали участие в освоении «Русской Америки» и возвращались на родную Вологодчину тогда, когда приходило время подумать о вечном. Естественно, по возвращении они строили храмы, руководствуясь образцами, виденными в Иркутске и Забайкалье.

На наш взгляд, необходимо переосмыслить парадигму о локальном и периферийном характере «сибирского барокко». Сибирь практически не знала крепостного права, человек здесь чувствовал себя свободным. Динамизм и патетика – характерные черты барочного стиля, – как нельзя лучше отвечали духу предпринимательства сибиряка. Наивысший подъем распространения барочных форм во всех видах искусства в XVIII столетии совпадает с расцветом города и усилением купечества. А этот факт имел для России общенациональное значение. Стиль барокко оказался не только устойчивым в Сибири, конкурируя с классицизмом и в XIX веке, но и «двинулся на Запад». Подтверждением тому является постройка уже в XIX в. целого ряда барочных храмов на Урале на территории нынешних Свердловской и Курганской областей. Нельзя исключить, что эти веяния могли перейти Уральские горы, достигнув Тотьмы.

Разговор о культурном значении православно-буддийского диалога был бы неполным, если не затронуть русское культурное влияние в Урге, будущем Улан-Баторе. Русские товары формировали вкусы монгольской знати, в том числе в отношении архитектуры. В своеобразном русско-монгольско-китайском стиле в Урге был построен зимний дворец Богдохана – духовного, а позже – светского правителя Монголии. Культурное влияние русских в Монголии выразилось также в своеобразном типе буддийских икон, копирующих по форме православные образа в золотых, серебряных, бронзовых и даже деревянных окладах. Безусловно, надо оговориться, что длительный культурный контакт между монгола-

ми и русскими на территории самой Монголии был, вероятно, ограничен немногочисленными городами, в первую очередь Ургой. Но, вместе с тем, именно в этих городах в начале XX в. формировался политический центр будущей монгольской государственности.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев 2006 – *Алексеев М. П.* Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей XIII–XVII вв. Введение, тексты, комментарии. Новосибирск, 2006.
- Брамфилд 2002 – *Брамфилд У. К.* Восточные мотивы в церковной архитектуре Сибири // [URL] <http://www.cultinfo.ru/brumfield/siberia/index.htm> (дата обращения 20.03.2011)
- Грабарь 1909 – *Грабарь И. Э.* История русского искусства. В 6 т. Т. 2. М., 1909.
- Грабарь 1969 – *Грабарь И. Э.* О русской архитектуре. М., 1969.
- Майдар, Пюрбеев, 1980 – *Майдар Д., Пюрбеев Д.* От кочевой до мобильной архитектуры. М., 1980.
- Масиель-Санчес 2005 – *Масиель-Санчес Л. К.* Православные каменные храмы Западного Забайкалья XVIII – первой половины XIX в. История региональной традиции // Памятники русской архитектуры и русского монументального искусства XVI–XX вв. Вып. 7. М., 2005. С. 178–207.
- Материалы 1959 – *Материалы по истории русско-монгольских отношений 1607–1636.* Сборник документов. М., 1959.

В. В. Емельянов

НАВУХОДОНОСОР II В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Имя вавилонского царя Навуходоносора II (605–562 гг. до н. э.) упоминается в русской литературе с XI в. В большинстве случаев эти упоминания связаны с контекстами Библии, и только в одном случае – с подлинными надписями Навуходоносора.

В самих текстах Ветхого Завета Навуходоносор понимается по-разному. Во-первых, он является орудием гнева Господня за грехи иудейских царей, творивших нечестие и несправедливость по отношению к своему народу: «Во дни его выступил Навуходоносор, царь

вавилонский, и сделался Иоаким подвластным ему на три года, но потом отложился от него <...> По повелению Господа было это с Иудою, чтобы отвергнуть его от лица Его за грехи Манассии, за все, что он сделал; и за кровь невинную, которую он пролил, наполнив Иерусалим кровью невинною, Господь не захотел простить» (4 Цар. 24: 1, 3–4; ср. Иер. 52: 2–3). Во-вторых, он является наглядным примером того, как Господь может унижить самого могущественного царя и лишить его власти: «Посему вот, приходят дни, когда я посету идолов Вавилона, и вся земля его будет посрамлена, и все пораженные его падут среди него <...> Как Вавилон повергал пораженных Израильтян, так в Вавилоне будут повержены пораженные всей страны» (Иер. 51: 47, 49). В-третьих, он необходим библейскому автору «Книги Даниила» для описания духовного пути правителя – от гордыни и язычества до признания над собой власти Господа. Чудесное спасение отроков от огня «Вавилонской печи», спасение Даниила во львином рву, отлучение от царства и последующее помешательство Навуходоносора и его исцеление заканчиваются страстным монологом прозревшего вавилонского царя: «Ныне я, Навуходоносор, славлю, превозношу и величаю Царя Небесного, Которого все дела истинны и пути праведны и Который силен смирить ходящих гордо» (Дан. 4: 34).

Эти контексты транслировались впоследствии всеми средневековыми хронистами и сформировали сложный, противоречивый образ Навуходоносора II в национальных литературах. Если говорить о древнерусской литературе, то ее образ мира сформировался под влиянием летописи Георгия Амартола (IX в. н. э.), переведенной в XI в. на церковнославянский язык и дополнявшейся по другим сводам вплоть до XV в. Шестая книга Георгия Амартола имеет заглавие «Начало царствования Навуходоносора, царствовавшего в Вавилоне». Она состоит преимущественно из библейских цитат, разбавленных сухим комментарием самого летописца.

«После вышеназванных ассирийских царей царствовал, как сказано было, Навуходоносор, [2]4 года, который [и] Иерусалимом владел семь лет, и город величайший в Вавилоне построил из плинф обожженных и из камней тесаных; *каждый же камень* был три локтя в ширину и шесть локтей в длину. Размером же сделал *город* в 40 стадий, *то есть шесть с половиной поприщ.* Высота же [стены] *городской* 80 локтей, а толщина 30 локтей. И сделал ворота в нем медные, взведенные в высоту на 50 локтей, а в ширину на 20 локтей – для входа и

выхода народа своего. И столпы поставил над воротами его в высоту по 100 локтей, а в ширину по 60 локтей. Вблизи же города выкопал озеро – размер его был 40 стадий, а глубина его 40 сажень – и построил вокруг него достославную стену. Построил также [и] и другое достославное сооружение: возвел на большой высоте подпоры каменные и насадил наверху всяких плодовых деревьев наподобие густого леса, назвав [его] висячим раем, в котором жена его прохаживалась [и], [всю землю ту видя], увеселялась, никем не видимая.

Это город, о котором он говорил “с гордыней многою и хвастовством, проходя по нему: Не это ли великий Вавилон, который я сделал жилищем царей в могуществе силы моей в честь славы моей?”. И когда еще слово *его* было в устах его, голос с неба был: “Тебе говорится, Навуходоносор: царство твое прейдет от тебя, и от людей изгонят тебя, и со зверями жилище твое, и травую, как вол, питаться [будешь]. И семь времен сменятся на тебе, доколе не уведаешь, что Вышний владычествует над царством человеческим; кому пожелает, даст его”. И в тот же час исполнилось слово на Навуходоносоре: и от людей изгнан был, и траву, как вол, ел, и от росы небесной тело его почернело, пока волосы его как львиные [не] отросли, и ногти его [не] стали как у птицы” (Дан. 4: 26–30). А после этого он уже сам говорит о своем восстановлении: “В то время разум мой возвратился ко мне, и вошел я в честь царства своего, и образ мой возвратился ко мне. И правители мои и вельможи мои искали меня, и на царстве своем укрепился я, и умножилось еще более величие мое. Ныне же я, Навуходоносор, хвалю, и превозношу, и прославляю Царя небесного, ибо все дела Его истинны и пути Его праведны, и всех ходящих в гордыне может смирить” (Дан. 4: 33–34).

А что ему от Бога была дана слава, и сила, и гордыня, Божье Слово возвещает через Иеремию, говоря: “Так говорит Господь: ‘Вот, Я дал всю землю Навуходоносору, царю вавилонскому, чтобы служили ему, и зверей полевых на служение ему, и племена, и царства; если же кто не склонит шеи своей под ярмо его, мечом и голодом посету их – доколе не исчезнут от рук его’” (Иер. 27: 6, 8). И: “Посрамлены будут, и не помилует. Голос его – как море волнующееся. С конями многими и с колесницами исполчится, как огонь, на брань с тобой, дочь Сиона” (Иер. 6: 23). И: “От шума натиска его, и от оружия ног его, и от сотрясения оружия и шума колесниц его – не возвратятся отцы к сыновьям своим от оков рук его” (Иер. 47: 3). И “От Дана услышан будет глас яро-

сти коней его, и от гласа ржания [жеребцов] его сотрясется вся та земля. И придет и поглотит землю и концы ее, города и живущих в них” (Иер. 8: 16). То же и через Иезекииля говорит *Господь*: “Вот, Я наведу [на Тир] Навуходоносора, царя вавилонского, который есть царь царей, с конями и колесницами [и] с войском многих стран. И окружит тебя валом, и построит вокруг тебя ров, и подступит с оружием, и копья свои направит на тебя. Стены твои и столпы твои он разрушит орудиями [своими], и от множества коней его покроет тебя гыль их” (Иез. 26: 7–10).

И еще: “Так говорит Адонай, *то есть сущий*, Господь: ‘вот Я даю Навуходоносору землю египетскую, и возьмет множество ее и добычей сделает добычу ее, и захватит захваченное ею. За службу, которую он сослужил (Иез. 29: 19–20) при Тире, Я дал ему землю египетскую. [И: “Погублю множество египетское] рукою Навуходоносоровой’”. И: “Мечами исполинов своих ниспровергнет силу их” (Иез. 32: 12). И после этого: “Выйдут живущие в городах и зажгут и сожгут оружие; и щиты, и тетивы, и копья, и луки, и стрелы, и жезлы ручные, и копья огнем сожгут за семь лет. И не будут брать дров с полей и не будут рубить в дубравах, но оружие будут жечь” (Иез. 39: 9–10).

Так что справедливо говорил ему Даниил: “Ты, царь, царь царей, которому Бог небесный дал царство, сильное, крепкое и прекрасное по всей земле, где живут сыны человеческие. И зверей полевых и птиц небесных дал в руки твои, и поставил тебя господином над всеми *ими*. Ты – золотая глава образа *того*” (Дан. 2: 37–38). И: “Дерево, которое ты видел, – возвеличенное; высота его достигла неба, и ширина его по всей земле, и листья его цветущие, и плод его многочислен, и пища всем на нем, и под ним жили звери, и в ветвях его гнездились *птицы*, – [это] ты, царь, потому что ты возвеличился и укрепился, и величие твое доходит до неба, и господство твое до края земли” (Дан. 4. 17–19)» [Георгий Амартол 2000: 160–162].

«Летопись» Георгия Амартола стала основой множества древнерусских летописных сводов – от «Повести временных лет» до «Троицкого хронографа». Суждения летописца о Навуходоносоре отразились и в оценках, даваемых вавилонскому царю русскими хронистами. Так, в «Повести временных лет» Навуходоносор поставлен в ряд неблагочестивых языческих правителей, творящих знаменья, посылаемые им Господом:

«<...> и на недостойных многократно действует благодать, как многие свидетельствуют: ибо Валаам всего был чужд – и праведного

жития и веры, но тем не менее явилась в нем благодать для убеждения других. И Фараон такой же был, но и ему было раскрыто будущее. И Навуходоносор был законопреступен, но и ему также было открыто будущее многих поколений, тем свидетельствуя, что многие, имеющие превратные понятия, еще до пришествия Христа творят знамения не по собственной воле на прельщение людей, не знающих доброго, каков был и Симон волхв, и Менандр, и другие такие же, из-за которых и было справедливо сказано: “Не чудесами прельщать...”» [Повесть временных лет 1997].

В «Кратком Троицком хронографе» (XIV–XV вв.) говорится об ослеплении Седекии и пленении иудеев (в числе которых был и пророк Даниил). Хронист пересказывает эпизоды «4 Книги Царств» и «Книги Даниила» [Водолазкин 2008: 356].

К XIV–XV вв. образ Вавилона в древнерусском сознании подвергается глубокому идеологическому переосмыслению. Несомненно, что его восприятие как могущественного языческого царства остается. Но само это царство начинает восприниматься как первое государство мира, от которого весьма почетно происходить всем остальным княжествам и царствам. Поскольку и вся сознательная монотеистическая мысль возводит себя ко временам Навуходоносора, то христианскому царству вдвойне пристало чувствовать свою родовую связь с этой эпохой. Скорее всего, вспоминается и пафос летописи Георгия Амартола, в которой говорится о Навуходоносоре как величайшем царе, ставшем таковым по воле самого Господа. И вот появляются сказания о Вавилоне-граде – повести, в которых Московское царство выводится непосредственно из Вавилонского.

В тексте самой ранней версии сказаний о Вавилоне трое посланцев царя Василия – русин Лавер, грек Гутрий и бежанин Яков – идут испросить знамений у трех святых отроков Анании, Азарии и Мисаила.

«И встав, они пошли. Царева же палата была у часовни. И когда они вошли в цареву палату, увидели они одр, а на нем – два венца: царя Навуходоносора и царицы его. Они же, взяв их, увидели грамоту, написанную греческим языком: “Эти венцы сделаны были, когда царь Навуходоносор воздвиг золотого идола и поставил его на Дирелмесском поле”. И были те венцы из сапфира, изумруда, крупного жемчуга и арабийского золота. Доселе венцы эти были сокрыты, а ныне молитвами трех святых отроков должны быть возложены на царе богохранимом Василии и блаженной царице Александре» [Слово о Вавилоне 2009].

О золотом идоле Навуходоносора речь впереди. Здесь же обратим внимание на то, что венцы вавилонского царя и его супруги должны быть возложены на византийского императора и императрицу. Результатом такого венчания должно быть крещение Левкия под именем Василия и его признание православным государем.

Исследователь текста повести Н. Ф. Дробленкова пишет: «Цикл сказаний о Вавилонском царстве формируется из легендарных повествований о вавилонских царях, о Навуходоносоре и его сыне “Василии Навуходоносоровиче”, об Артаксерксе, Нимвроде и Иоанне; произведения этого цикла воссоздают легендарную генеалогию первых царей вселенной, рассказывают притчи о рождении царя Навуходоносора, о происхождении его имени, об избрании на царство и о женитьбе, его сыне, о строительстве града Вавилона, о создании вокруг Вавилона городского вала в виде огромного глиняного змия и об изображении на всех вещах змеиных знаков – “печати”, о причинах запустения Вавилона, в котором ожившие змеи поедают жителей всех до единого и последним – царя Навуходоносора: от великой династии вавилонских царей остаются только царские венцы. В поздних сказаниях о Вавилонском царстве, возникших в годы крестьянских войн начала XVII в., “Смуты” и утверждения на царство династии Романовых, рассказывается о том, как византийский царь дарит добытые в Вавилоне царские регалии (в числе которых оказывается уже и “шапочка Мономаха”) великому киевскому князю Владимиру Мономаху» [Слово о Вавилоне 1999; Дробленкова 1982: 598–599]. Нет никакого сомнения в том, что цикл сказаний о Вавилоне должен был укрепить статус Руси как святого православного царства, ведущего свое начало от Византии, в свою очередь, получившей мандат на правление от самого Вавилона. Этот вавилонский миф Руси, возможно, предшествовал мифу «Москва – третий Рим»: с появлением идеи апостольского Рима как предтечи всех христианских государств надобность в происхождении от Вавилона отпала.

Петровский XVIII век совершенно не нуждался в выведении российского царства от Вавилона, поскольку царство было ориентировано на передовые страны Западной Европы. В век Просвещения Навуходоносор II стал напоминанием о судьбах слишком гордых правителей, забывших Бога и низвергнутых христианскими государями по божественной воле. Эти контексты уже приведены и отком-

ментированы автором данной статьи в работе об Ассирии и Вавилоне в литературе XVIII в. [Емельянов 2010: 372–384]. Я только напомню их. А. П. Сумароков упоминает Навуходоносора и Александра Македонского в морально-учительном контексте:

Филиппов сын, когда корона
Сияла на главе его,
Слыть сыном восхотел Аммона
Среди народа своего
Навходоносор в счастье многом
Возмнил себя почтити богом,
До звезд ты, гордость, возросла!
О лесь, душ подлых жертва смертным,
Куды ты прославленьем тщетным
Геройски имена взнесла!
Дух слабый прямо помышляет
«То так!», зря в счастье тьму чудес,
И робость сильну власть равняет
С превышней властью небес
Там Македонин – сын Аммона,
Там бог – владыко Вавилона
Сбылся царя стран Мидских сон,
На дочь его причина гнева
Восток покрылся тенью древа, –
И пал великий Вавилон
[Сумароков 1957: 54–56]

Равным образом и Державин, вспомнив эпизод из «Книги Даниила», сопоставил с Навуходоносором Наполеона в «Гимне лиро-эпическом на прогнание французов из Отечества» (1812–1813):

Царь Сирни, властитель мира,
Явя в себе торжеств кумира,
Безумным вдруг животным стал,
И на стене пред всех очами
Писала длань огня чертами,
Что скоро власть царя пройдет,
Который правды не блюдет
Всевышний управляет царства,
Дает, отъемлет за коварство
Не видим ли и в наши дни
Мы сих чудес в Наполеоне?
[Державин 1866 III, 144]

Для авторов XVIII в. Навуходоносор II уже перестал быть бичом и орудием гнева Божьего, его не жалеют, его прозрения и его вера в Бога после болезни авторов не интересуют. Тем более никто не хочет от него происходить или как-то быть связанным с ним. Он безусловно отрицательный персонаж.

В поэзии конца XIX столетия Навуходоносор практически не упоминается. Это связано с ослаблением религиозного чувства, с исчезновением потребности в соотнесении событий современности с библейскими реалиями, и в особенности – с библейским мироощущением. Неудивительно, что вспоминает о вавилонском царе только истово верующий религиозный философ В. С. Соловьев, который в 1891 г. публикует программное стихотворение под названием «Кумир Небукаднецара».

Кумир Небукаднецара

Посвящается К. П. П<обедоносцеву>

Он кликнул клич «Мои народы!
Вы все рабы, я – господин,
И пусть отсель из рода в роды
Над нами будет бог один»

В равнину Дуры вас зову я
Бросайте всяк богов своих
И поклоняйтесь, торжествуя,
Сему созданию рук моих»

Толпы несметные кишели,
Был слышен мусийский гром,
Жрецы послушно гимны пели,
Склонясь пред новым алтарем

И от Египта до Памира
На зов сошлись князья земли,
И рукотворного Кумира
Владыкой Жизни нарекли

Он был велик, тяжел и страшен,
С лица как бык, спиной – дракон,
Над грудой жертвенною брашен
Каильным дымом окружен

И перед идолом на троне,
Держа в руке священный шар
И в семиярусной короне,
Явился Небукаднецар

Он говорил: «Мои народы!
Я царь царей, я бог земной
Везде топтал я стег свободы, —
Земля умолкла предо мной».

Но видел я, что дерзновенно
Другим молились вы богам,
Забыв, что только царь вселенной
Мог дать богов своим рабам.

Теперь вам бог дается новый!
Его святил мой царский меч,
А для ослушников готовы
Кресты и пламенная печь».

И по равнине диким стоном
Пронесся клич «Ты — бог богов!»,
Сливаясь с мусийским звоном
И с гласом трепетных жрецов.

В сей день безумья и позора
Я крепко к Господу воззвал,
И громче мерзостного хора
Мой голос в небе прозвучал.

И от высот Нахараима
Дохнуло бурною зимой,
Как пламя жертвенника, зрима,
Твердь расступилась надо мной.

И белоснежные метели,
Мешаясь с градом и дождем,
Корою льдистою одели
Равнину Дурскую кругом.

Он пал в падении великом
И опрокинутый лежал,
А от него в смятенье диком
Народ испуганный бежал.

Где жил вчера владыка мира,
Я ныне видел пастухов.
Они творца того кумира
Пасли среди его скотов.

[Соловьев 1891]

Перед нами известный библейский сюжет о безумии Навуходоносора, который в конце жизни начал вести себя как животное. Стихи Соловьева посвящены душителю гражданских свобод К. П. Победоносцеву, их значение недвусмысленно: Единый Бог карает языческого царя за изобретение ложного кумира, попирающего свободу. Тот, кто воображал себя властителем Земли, стал по воле Бога ничтожеством. Будучи стеснен в стихотворном размере, Соловьев в стихотворении «Свет с Востока» обратился к России с вопросом: «Каким же хочешь быть Востоком – Востоком Ксеркса или Христа?» Разумеется, имелась в виду другая оппозиция – Навуходоносор или Христос.

В. Я. Брюсов, конечно, знал эти стихи, и ответом на них через шесть лет стал его «Ассаргадон». Ответ этот заключается в том, что неприкрытая агрессия и откровенное насилие в отсутствие духовного идеала способны обеспечить их носителю бессмертную славу в веках. Брюсов не учитывает присутствие этого идеала в жизни, он не соотносит земных деяний с заповедями монотеистической религии. Мы должны осознать, что его расхождение с Соловьевым гораздо принципиальнее эстетических разногласий: дилемму «Восток Ксеркса или Христа» именно Брюсов сознательно решает в русской литературе в пользу Ксеркса, т. е. Навуходоносора. Вспомним, что речь в той дилемме шла о грядущей судьбе России [Емельянов 2011: 40–61].

Единственным исключением из этих многочисленных библейских цитат является переводческий труд К. Д. Бальмонта, опубликовавшего в сборнике «Зовы древности» два фрагмента подлинной надписи Навуходоносора II. В книге есть раздел под названием «Клинопись деяний». Тексты из этого раздела не переиздавались с 1908 г., так что есть все основания републиковать их здесь.

Нэбукаднецар Второй

Издrevле,
От старинных дней,
До воцарения
Царя Вавилона,
Чье имя – Нэбуполассар,
Что был мой отец, мой родитель,
Цари до меня,
Которые многи были,
И которых верховный Бог,
По именам их, на царство призвал,

В городах, что им дороги были,
Созидали дворцы,
Пребыванье свое устанавливали,
Владенья свои
Нагромождали
Там.
С той поры, как меня
Мирри-Дугга создал на царство,
И Набу, сын его верный,
Мне доверил свои владенья, —
Как лелею я жизнь мою,
Так любил я их яркий образ,
Вавилон и Борсиппу воздвиг я,
С ними рядом не создал красивых
других городов
В Вавилоне, который люблю,
В граде моих услад,
Основанье дворца заложил я,
Дом этот диво людей
Наслоив кирпичи к кирпичам
И скрепивши их горной смолой,
Я взнес его ввысь, как гору
Кедры для кровли его,
Могучие, распространил
Двери из кедра,
В рамах из меди,
Пороги и ручки дверные из меди,
Установил
Серебро, золото,
Драгоценные камни,
Все, что было ценного, пышного,
Имущества, сонмы владений,
Блеск восходящий
Нагромоздил
Могучие клады,
Сокровища царские,
В лучистость единую
Соединил

[Бальмонт 1908. 78–80].

*Молитва Нэбукаднецара Второго к Мирри-Дугге
при восшествии его на престол*

Без тебя, о Владыка, что было бы
С царем, что ты любишь,
И чье имя возвал?
Как тебе показалось угодным,
Ты выпрямил имя его
Путь прямой ты ему даровал
Я царь, что тебе повинуется,
Созданье твоей руки
Ты мой создатель,
И верховенство над множествами,
Над великими тьмами людей,
Ты даровал – мне
Сообразно с твоим милосердием,
Которое ты, владыка,
Простер над ними над всеми,
Наклони к состраданию
Твою вознесенную власть,
И страх божества твоего
В сердце моем укрепи
Даруй мне то, что сочтешь
для меня благим

[Бальмонт 1908: 82]

Источник этих переводов удалось установить. Бальмонт перевел с английского фрагменты большой строительной надписи Навуходоносора II (перевод А. Сэйса), опубликованной в самой популярной в конце XIX в. антологии древневосточных текстов «Records of the Past» (см.: [Records 1890]). Вот оригинал:

9 Formerly, from the days of yore
10 to the reign
11 of Nabopalassar, king of BABYLON,
12 the father that begot me,
13 the many kings my predecessors,
14 whose name the god
15 named for the sovereignty;
16 in their favourite cities,
17 in a place they determined on,
18 palaces they built themselves,
19 they set up their abode

20. Their wealth within
 21. they heaped up,
 22. they piled their substance
 23. On the feast of Zagnuku,
 24. the merrymaking of the lord of the gods, MERODACH,
 25. they entered BABYLON
 26. From the time that MERODACH created me,
 27. for sovereignty,
 28. (from the time that) NEBO his true son
 29. committed his subjects (to me),
 30. like dear life
 31. love I the building of their lodging-place:
 32. Besides BABYLON and BORSIPPA,
 33. I did not beautify a city

 34. In BABYLON,
 35. my favourite city, which I love,
 36. the palace, the house of the gazings of the people,
 37. the bond of the country,
 38. the splendid mansion,
 39. the abode of royalty,
 40. in the land of BABYLON,
 41. that is in the midst of BABYLONIA,
 42. from IMGUR-BEL
 43. to LIBIL-KHEGALLA,
 44. the canal of the sunrising,
 45. from the bank of the EUPHRATES
 46. to A-ibur-shabu,
 47. which Nabopalassar
 48. king of BABYLON, the father who begot me,
 49. with sun-dried brick had erected, and
 50. dwelt therein,
 51. by the waters of a flood
 52. its foundation was weakened, and
 53. through the raising
 54. of the causeway of BABYLON,
 55. of that palace
 56. low had become the gates of it.
 57. its walls of sun-dried brick
 58. I pulled down, and
 59. its record I uncovered, and
 60. the bottom of the water I reached,
 61. over against the water its foundation

62 I firmly laid, and
63 with bitumen and burnt brick

COLUMN VIII

1 I reared it high
2 as the wooded hills.
3 Stout cedars for the roofing of it
4 I laid on
5 Doors of cedar
6 (with) a plating of bronze,
7 sills and hinges
8 of copper-work, in its gates
9 I set up
10 Silver, gold, precious stones,
11 everything that is prized,
12 is magnificent,
13 substance, wealth,
14 the ornaments of majesty,
15 I heaped up within it,
16 strength, splendour,
17 royal treasure,
18 I hoarded within it
19 Because the establishment of my royalty
20 in another city
21 my heart loveth not,
22 in no dwelling-places
23 built I an abode of lordship
24 riches (and) the ornaments of royalty

[Records 1890 III, 117–119]

51 To Merodach my lord I made supplication,
52 prayers to him I undertook, and
53 the word which my heart looked for,
54 to him I spate:
55 "Of old, O prince, lord of all that is!
56 for the king whom thou lovest, and
57 whose name thou callest,
58 that to thee is pleasing,
59 thou leadest him aright,
60 a straight path thou appointest him
61 I am a prince obedient unto thee,
62 a creature of thy hands,

63. thou it was that madest me, and
64. with sovereignty over the multitude of the peoples
65. didst invest me,
66. according to thy goodness, O Lord,
67. wherewith thou crownest
68. all of them
69. Thy lordship supreme do thou make loving, and
70. the fear of thy godhead
71. cause thou to be in my heart!
72. Yea, grant that to thee is pleasing.

COLUMN II

1. for my life truly thou makest».

[Ibid.: 106].

Эти переводы с английского читателями замечены не были. Бальмонт так и не дождался комментариев от критиков.

Подводя итоги, можно сказать, что Навуходоносор II фигурирует в русской литературе в нескольких контекстах: а) в древнерусских писаниях XI–XVI вв. он понимается сообразно библейским представлениям о нем; б) в сочинениях позднего средневековья он и его царство предстают прообразами монархии как таковой и предтечами византийско-московской власти; в) в стихотворениях XVIII века он понимается только как горделивый завоеватель, отказавшийся от Бога и униженный им; г) в стихотворении Соловьева и в ответе Брюсова он – одна из частей дилеммы предстоящего пути России: языческий царь, уповающий только на свою силу и противостоящий силе Божьей. Подлинный же Навуходоносор, надписи которого переведены Бальмонтом, оказался никому не нужен.

ЛИТЕРАТУРА

Бальмонт 1908 – *Бальмонт К. Д.* Зовы древности. Гимны, песни и замыслы древних. СПб., 1908.

Повесть временных лет 1997 – Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. В 13 т. Т. 1. СПб., 1997 // <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4869> (дата обращения: 15.05.2011).

Слово о Вавилоне 1999 – Слово о Вавилоне, о трех отроках. Посольство царя Левкия, нареченного в крещении Василием, который посылал в Вавилон испросить знамения у святых трех отроков – Анании, Азарии, Мисаила //

- Библиотека литературы Древней Руси. В 13 т. Т. 6. СПб., 1999 // [URL] <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4973> (дата обращения 15.05.2011).
- Водолазкин 2008 – *Водолазкин Е. Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палеяного повествования XI–XV веков). СПб., 2008.
- Георгий Амартол 2000 – *Георгий Амартол.* Временник. М., 2000.
- Державин 1866 – *Державин Г. Р.* Сочинения в 9 т. Т. III. СПб., 1866.
- Дробленкова 1982 – *Дробленкова Н. Ф.* Сказание о Вавилонском царстве // Памятники литературы Древней Руси: вторая половина XV века. М., 1982. С. 188–191, 598–599.
- Емельянов 2010 – *Емельянов В. В.* Ассирия и Вавилон в русской литературе XVIII века // Идеалы. Ценности. Нормы. Материалы VI международной научной конференции по востоковедению. 3–6 февраля 2010 г. Санкт-Петербург. СПбГУ, 2010. С. 372–384.
- Емельянов 2011 – *Емельянов В. В.* Материалы и маргиналии к стихотворению В. Я. Брюсова «Ассаргадон» // Седьмая международная летняя школа по русской литературе. СПб., 2011. С. 40–61.
- Соловьев 1891 – *Соловьев В. С.* Кумир Небукаднецара. 1891 // Соловьев В. С. Собрание стихотворений // [URL] http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_0060.shtml#069 (дата обращения 15.05.2011).
- Сумароков 1957 – *Сумароков А. П.* Избранные произведения. Л., 1957.
- Records 1890 – *Records of the Past.* In 12 vols. London, 1890. Vol. III.

Н. Н. Михайлюкова

ЗОРОАСТРИЗМ В ИРАНО-КУШИТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ

А. С. ХОМЯКОВА

Зороастризм – древнейшая из религий откровения, проливающая свет на зарождение некоторых фундаментальных идей религиозной веры. Как отмечает Е. А. Торчинов, зороастризм явился одним из важнейших источников идеи исторического времени, определившей догматику понятий спасения, воскресения, Страшного суда. «Именно зороастризм (а не библейский иудаизм) впервые совершил выход из космоса в историю и “выпрямил” космический циклизм в линию исторического

© Н. Н. Михайлюкова, 2013

времени (от сотворения мира до воскресения и последнего суда), а точнее, как и ветхозаветная традиция, заменил множественность повторяющихся циклов одним-единственным циклом [Торчинов 2005: 412].

Одна из первых интерпретаций зороастризма в русской традиции была представлена в историческом учении А. С. Хомякова.

Идеи А. С. Хомякова о зороастризме¹, изложенные в его «Записках о Всемирной истории» (или «Семирамиде»), имеют особый интерес в связи с его историко-религиозной бинарной оппозицией «иранство – кушитство». В какой степени зороастризм может служить образцом чистого «иранства»? Как он соотносится с другими религиями «иранского» типа (прежде всего, иудаизмом и брахманизмом)? Удалось ли Хомякову, пользуясь методом «поэтического инстинкта» в исследовании религиозной истории человечества, выразить дух зороастризма? Последний вопрос тем более интересен, что, по словам М. Бойс, уникальность и необычность зороастризма состоит в том, что «мнения относительно того, чему первоначально учил пророк, слишком разнообразны, не говоря уже о самых различных толкованиях того, как это учение следует понимать сегодня» [Бойс 1988: 268]. И здесь, естественно, многое зависит от интуиции исследователя, на которой основывался в своих историческом построениях Хомяков.

Источники

Известно, что в своих «Записках» Хомяков обходился без цитирования и библиографических ссылок. Это существенно затрудняет определение использованных им источников и материалов. Сложилось даже мнение, что на современном уровне наших историко-религиозных знаний провести научный источник-библиографический анализ «Семирамиды» практически невозможно². Тем не менее мы попытаемся восста-

¹ Сам Хомяков, кажется, только один раз употребляет название «зороастризм» в отношении древнеиранской религии, предпочитая пользоваться такими терминами, как «мидийская вера», «учение Господа», «учение Света» и т. п. (ср. с гегелевским определением зороастризма как «религии света») [Гегель 1977: 15]). Это и не удивительно, поскольку тем самым он хотел подчеркнуть, что не связывает суть данной религии с реформой Зороастра [Хомяков 1994: 222].

² Комментаторы к современному изданию «Семирамиды» В. А. Кошелев и Н. А. Серебрянников пишут «Современный уровень историографии не по-

новить некоторые источники, которыми, по всей вероятности, пользовался Хомяков. Как отмечал в «Предисловии» к «Запискам о Всемирной истории» А. Ф. Гильфердинг, «"Семирамида" была начата в конце 30-х и большая часть написана в конце 40-х, когда <...> Веды и Зендавеста были известны лишь в искаженном виде» [Хомяков в воспоминаниях современников 2004: 168]. К этому времени в европейской культуре наибольшей известностью пользовался французский перевод «Авесты» Анкетилля Дюперрона, опубликованный в 1771 г. Именно это издание, параллельно переведенное и на немецкий язык, послужило источником толкований и суждений о зороастрийской религии и философии, высказанных в первой половине XIX в. Г. Риттером (автором многотомного труда «История философии»), Гегелем, Гете и другими европейскими мыслителями. Не вызывает сомнения, что этим источником, также как и толкованиями на него немецких философов, пользовался и Хомяков в своих представлениях о религии Зороастра. Для подтверждения этого достаточно сослаться на один немаловажный факт. Известно, что перевод Анкетилля Дюперрона не был оценен по достоинству современным ему научным сообществом. Язык «Авесты» показался культурной Европе непоэтическим, бессмысленным и формально-ритуализованным. Это дало основание Гете заявить в своих комментариях к «Западно-восточному дивану»: «Зороастр, по-видимому, превратил изначально чистую благородную естественную религию в сложный ритуальный культ» [Гете 1988: 29]. Но именно на этой позиции и стоял Хомяков в своем понимании ценности реформы Зороастра, полагая, что в ней уже наметился крен в сторону дуализма и ритуализма в сравнении с монотеистической чистотой и простотой первоначальной иранской веры: «Смешно было бы иранскую религию связывать с реформатором, написавшим Зендавесту и известным под именами Зердушта, Зердохта и Зороастра, именами, вероятно, выдуманными» [Хомяков 1994: 196]. Происхождение данных мыслей Хомякова и связь их с определенными источниками представляется здесь, на наш взгляд, весьма прозрачной.

Опираясь на «поэтический инстинкт» восприятия религиозной истории человечества, Хомяков смог по достоинству оценить поэтиче-

зволяет нам указать даже основные источники, которыми пользовался автор «Семирамиды», владевший большинством европейских языков, пользовавшийся богатой библиотекой и прославившийся необыкновенной памятью и способностью скорочтения» (цит. по [Хомяков 1994: 540]).

ский язык «Авесть». В своих «Записках» он дает вольное переложение первой главы «Яснь». В данном случае мы можем говорить об еще одном источнике, которым он, по всей вероятности, пользовался. Это перевод первой и девятой глав «Яснь» и комментарии к ним французского авестолога Эжена Бюрнуфа (1833). «Нельзя без умиления читать начало Зендавесты, – пишет Хомяков и дает свой вариант перевода, – молюсь широким сердцем, чистым помыслом, чистым словом, чистым делом. Посвящаю себя всякому помыслу благому, всякому слову благому, всякому благому делу. Отрекаюсь от всякого злого помысла, злого слова и злого дела. Обрекаю себя Амшаспандам, ставлю их, молю их во всем, что мыслю, говорю или творю. В сем мире да будет им посвящены тело мое и душа моя. Широким сердцем призываю их» [Хомяков 1994: 287].

Комментируя затем этот фрагмент, Хомяков пишет: «Живость, твердость и сжатость слова, простота и безыскусственность выражения свидетельствуют о древности служения, о силе убеждения религиозного и постоянстве преданий. С другой стороны, мы замечаем слабость и запутанность мысли, когда дело идет о раздвоении сил огня и воды, и легко можно догадаться, что это двойство полярное, не принадлежавшее первому учению, изменило его чистоту и свидетельствует о влиянии двойства кушитского» [Там же: 288]¹.

¹ Весьма принципиальным является вопрос о возможном влиянии на Хомякова идей выдающегося русского санскритолога и авестолога К. А. Коссовича, входившего в круг друзей Хомякова. В 1861 г., на следующий год после смерти Хомякова, Коссович впервые перевел на русский язык и опубликовал в Санкт-Петербурге «Четыре статьи из Зендавесты, с присовокуплением транскрипции, русского и латинского переводов, объяснений, критических примечаний, санскритского перевода и сравнительного глоссария». Сходство их представлений о зороастризме не вызывает сомнений. Оно выражается прежде всего в том, что и Хомяков, и Коссович отвергали исконный дуализм в религии иранцев, подчеркивая глубинный монотеистический дух зороастризма. Тем не менее в данном случае правильнее было бы говорить не о прямом влиянии Коссовича на Хомякова, а о выработке общей точки зрения в ходе их бесед на историко-религиозные темы. Не случайно в своем памятном слове о Хомякове Коссович писал: «Он был благодетелем моим, и он указал мне, еще в первой моей молодости, тот путь, которому я не перестану и не перестану следовать в моих трудах. Он первый познакомил меня с трудами немецких и английских санскритистов» [Хомяков в воспоминаниях современников 2004: 170–171].

Хомяков не считает зороастризм дуалистической религией, поскольку принципиально не включает религиозный дуализм в схему типологии религий. Он исходит из того, что всякий дуализм сводится, в конечном счете, либо к единобожию, либо к многобожию. Хомяков делит дуализм на два направления: «Дуализм, заключающий в себе идею полярности мирной и производящей, и дуализм, содержащий в себе борьбу начал, противоположных по их нравственному характеру» [Хомяков, 1994: 140]. Богу зла, полагает Хомяков, никогда не поклонялись, и поэтому религии, в которых развито коренное понятие о злом начале, носят печать двойственности (дуализма), а не «двубожия (дуофеизм)». «Иранец признает Ангро-Манью и Агура-Маздао, но поклоняется только последнему и надеется на его окончательную победу: он единобожник» [Там же: 140]. Равенство двух богов, подчеркивает Хомяков, кажется бесспорным, но после краткой победы бог зла должен погибнуть или покориться. «Первоначальная мысль высказана ясно, и всесозидающее могущество добра признано, бесспорно, так же как и основной характер свободы» [Там же: 200]. Удивительно, насколько эта мысль совпадает с идеей известного английского авестолога Э. В. Уэста, который писал уже после смерти Хомякова, естественно, не будучи знакомым с его аргументацией: «Религия парсов издавна изображалась ее противниками как дуализм, и это обвинение <...> выдвигалось так настойчиво, что часто признавалось самими парсами в отношении средневекового состояния их веры. Но ни одна из сторон совершенно не учитывала, что любая религия, признающая существование злого духа, <...> не может не стать до известной степени дуализмом. Если же пользоваться этим термином в дискуссии, то тем, кто его употребляет, надлежит с большой точностью определить пределы этого предосудительного дуализма, так, чтобы не включить в него большую часть религий мира, в том числе и их собственную. Если для дуализма необходимо, чтобы злой дух был вездесущим, всеведущим, всемогущим или вечным, то тогда религия парсов – это не дуализм» (цит. по: [Бойс 1988: 244]). Следует заметить, что монотеистическое толкование зороастризма получает свое дальнейшее выражение в комментариях немецкого филолога М. Хаута, который в своем «Эссе» (1862), усматривает в «Гатах» полное отречение Заратуштры от всех божественных существ, кроме Ахура-Мазды [Haug 1862].

Весьма запутанным является представление Хомякова о подлинности личности и имени пророка. Прежде всего Хомяков предпочитает пользоваться не древнегреческим (Зороастр), не древнеперсидским (Заратуштра) и не среднеперсидским (Зарадог), а новоперсидским именем – Зердушт, извлекая из него различные этимологические смыслы. Имя Зердушт, подчеркивает Хомяков, следует считать не собственным, а мифическим именем, относящимся к самой Зендавесте, ибо «Зердушт по корням своим (*ссер, зер, царь* и т. д. и *душт, дохт, десеит* и т. д.) явно значит – учение Господа» [Хомяков 1994: 278].

По мнению Хомякова, имя Зердушт тем более можно считать названием учения, перенесенного на мифического учителя, что оно «соответствует имени финикийского Санхонияфона, *Зан-хон-саф* (учение Хона) и представляет другую форму Зеро-астер, которая почти однозначна с формой Зер-душт (учение Господа или свет Господа), а никак не может считаться ее искажением» [Там же: 279].

Сопоставляя имена Зороастр и Зердушт, Хомяков проицательно замечает: «Если имя *Зердушт* не принадлежало первоначальному учению, то легко можно предположить в нем так же, как и в слове Зороастр, изменение прозвания, данного первосвященнику вообще или великому наставнику магизма в особенности. Зер-или Ссер-дестур (Ссер-дештра – царь-учитель) равно близко подходит к обеим формам Зердушт и Зороастр» [Там же: 278].

Тем не менее в отдельных случаях Хомяков все-таки воспринимает Зердушта как подлинную личность, прежде всего в качестве реформатора древнеперсидской религии. Но при этом он впадает в еще большую «ересь», считая пророка «Зендавесты» продолжателем пророческой миссии Гаома (или Хаома), некоего древнего пророка, имеющего общее название с ритуальным напитком древних иранцев: «Как реформатор, Зердушт, прививший свое учение к старому учению Ирана (к вере Гаома), представляет нам прекрасный пример религии восстановленной, но сохранившей какую-то силу и свежесть, свойственные только верованиям первобытным, не подвергшимся ни искажению поражения, ни искажению победы» [Хомяков 1994: 280]. Комментируя этот удивительный пассаж, А. Ф. Гильфердинг замечает: «Сказанное лично о Гаоме надо, кажется, понимать в том смысле, что откровения Зороастра суть повто-

рения старых учений, бывших и до него» [Там же: 565]. Однако, на наш взгляд, Хомяков просто своеобразно интерпретировал девятую главу «Яснь» (переведенную, кстати, впоследствии К. А. Коссовичем), в которой Хаома предстает перед Заратуштрой как реальный пророк первоначальной иранской религии [Авеста в русских переводах 1861–1996: 151–152].

Выводы

Очевидно, что Хомяков является одним из первых сторонников гипотезы изначальной монотеистичности зороастризма. Реформаторская деятельность Зороастра представляется для него уже определенной утратой нравственной целостности подлинного иранства. Это тем более относится к последующему развитию зороастризма. Иран Мидийский, подчеркивает Хомяков, утверждавший свою религию на прямо нравственной основе, более других сохранил ее от примеси чуждой идеи, но в позднейшее время весьма заметно падение настоящего зороастризма, т. е. «служения Оромазду, перед служением второстепенному Митре», которое составляло переход к системе кушитской и заменяло творение изливанием или эманацией (см.: [Хомяков 1994: 222–223]).

Хомяков также одним из первых указал на «коренное сродство веры израильской и мидийской». «Точки их соприкосновения так многочисленны и сходство всех преданий и всего учения так велико, – писал он, – что даже западная критика признала их взаимное влияние друг на друга, тогда как гораздо естественнее было бы признать их единство» [Там же: 289]. Эта догадка Хомякова вполне соответствует современному уровню понимания взаимоотношения зороастризма с иудаизмом. Как замечает М. Бойс, «почитание одного верховного Бога, вера в приход Мессии или Спасителя, вместе со следованием определенному образу жизни, соединявшему возвышенные моральные устремления со строгими нормами поведения (включая законы очищения), – во всем этом иудаизм и зороастризм сходились» [Бойс 1988: 96].

ЛИТЕРАТУРА

- Авеста в русских переводах 1997 – Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997.
Бойс 1988 – *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи М., 1988.

- Гегель 1977 – *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. М., 1977.
- Гете 1988 – *Гете И. В.* Из западно-восточного дивана. М., 1988.
- Торчинов 2005 – *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005.
- Хомяков 1994 – *Хомяков А. С.* Работы по исторической философии // *Хомяков А. С.* Сочинения в 2 т. Т. I. М., 1994.
- Хомяков в воспоминаниях современников 2004 – *Хомяков в воспоминаниях современников.* Тула, 2004.
- Haug 1862 – *Haug M.* Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsees. Bombay, 1862.

Е. А. Чан

ВОСТОК В РОССИЙСКИХ ЭНЦИКЛОПЕДИЯХ И СЛОВАРЯХ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX вв.: КРАТКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

В истории русской культуры период конца XIX – начала XX вв. оказался пиковым по количеству энциклопедических изданий. В 1890 г. началось издание сразу двух масштабных проектов: «Настольного энциклопедического словаря» братьев Гранат (впоследствии несколько раз выходил в измененных и доработанных вариантах) и «Энциклопедического словаря» Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Вместе с другими энциклопедиями и словарями они влияли на картину мира, существовавшую в русском сознании, в том числе и на представление о Востоке. В данной статье внимание будет сосредоточено на понятиях «Восток» и «Азия» и оценочных характеристиках «восточных» народов в русских энциклопедических изданиях, которые выходили до начала Первой мировой войны.

В словаре братьев Гранат¹ уже возникает определение понятия «Восток» как «общего названия азиатских земель» [Восток 1891: 1027]. Причем в статье «Азия» создан образ некоего однородного Востока, населенного сравнительно отсталыми и крайне религиозными народами [Азия 1890а: 56]. В словаре Брокгауза и Ефрона выделены «принцип

¹ Был первым дешевым и общедоступным энциклопедическим изданием (об этом см., например [Настольный энциклопедический словарь [Проспект] 1890: 7]).

косности, жизнь по простоте души и чувственности» и «неподвижность» народов Азии (результат мятежей и войн «никогда не был шагом вперед в культурно-историческом смысле») [Азия 1890б: 220–221]. Отмечено, что под понятием «восточные народы» обычно подразумевают «арабов, персиян и турок, противопоставляя их индийцам и китайцам» [Там же: 220]. Среди их черт – фатализм и существование рабства [Там же: 221]. В другом томе – статья Б. А. Тураева, где он рекомендует начинать историю Индии, Китая, Средней Азии и Японии со времени сближения этих стран с Европой [Тураев 1892: 285]. Европоцентризм и отрицание интереса для читателя «доевропейского» периода развития этих территорий очевидны. В целом, авторы рассматриваемых статей не видят в азиатской зоне динамики, они ничего не ожидают от «неподвижной» Азии, где наиболее интересно лишь то, как с ней контактируют европейцы.

В 1911 г. издательство Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона начинает выпуск «Нового энциклопедического словаря», в котором возникает термин «Дальний Восток» [Дальний Восток [Б. д.]], происходит развитие и уточнение понятий «Восток» и «Азия» (см., например: [Григорьев 1912]), а в статье «Востоковедение» А. И. Бордзинкевича сообщается о зависимости развития науки о Востоке от внешней политики как о чем-то само собой разумеющемся [Бордзинкевич 1913]: 751–752].

Рассмотрим несколько примеров характеристик «восточных» народов в «Настольном энциклопедическом словаре» братьев Гранат и «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона. На фоне вполне нейтральных сведений об арабах и арабском мире, данных в словаре братьев Гранат (см., например: [Арабская литература 1890; Аравия 1890а]), выделяются романтический образ араба Аравии и созданный в духе европейского ориентализма образ мавров в словаре Брокгауза и Ефрона [Аравия 1890б: 950; Мавры 1896: 290]. Отношение к абиссинцам¹ в обоих словарях оказывается близко к европейской колонизаторской логике [Абиссиния 1890а: 10; Абиссиния 1890б: 32; Крубер 1910: 33;], что противоположно развивавшейся в России традиции отношения к Абиссинии как к дружественной единой стране (см., например: [Наши черные единоверцы 1900: 3, 11–13; Булатович 1897: 161–162, 170, 182–183]). Если в статье о Китае в словаре Брокгауза и Ефрона «отличительные

¹ То же, что эфиопы

свойства всех китайцев – трудолюбие, простота и умеренность образа жизни» [Ивановский 1895: 179], то в словаре братьев Гранат упоминается лишь трудолюбие китайцев и внимание обращено на тяжелые условия жизни бедных слоев китайского общества [Китай 1892: 2155, 2156]. На Дальнем Востоке резко выделяются японцы «своими уметвенными и духовными качествами», «способностью и склонностью к восприятию и усвоению европейской цивилизации и культуры» [Япония 1895: 5343]. В описаниях «восточных» народностей Российской империи можно выделить «добродушных» и «честных», неспособных к отстаиванию своих интересов инородцев Сибири и Дальнего Востока – гольдов и остяков [Гольды 1891: 1285; Д. А. [Анучин] 1897: 369; Остяки 1903: 3676; Клеменц [1912]: 386]. Черты горных и степных воинственных народов («хищников») различны, однако обычно подчеркнуты обычаи гостеприимства и кровной мести (см., например: [В. М. [Масальский] 1894: 839; Туркмены 1895: 4829; Черкесы 1895: 5124; Миллер 1897: 265; Л. Ш. 1901: 208]. Наиболее «цивилизованные» инородцы – татары (казанские, крымские и азербайджанские), в описании их характера выделены трудолюбие и честность [Л. Ш-г [Штернберг] 1901: 349–350].

В 1899 г. выходит «Энциклопедический словарь» издателя Ф. Павленкова – краткое, не вполне проработанное, но дешевое¹ и востребованное² издание. В нем можно увидеть определение слова «азиат» («уроженец Азии; в переносном смысле – грубый, жестокий, деспотичный человек» [Азиат 1899: 40]), которое переходит из издания в издание. Азия, хотя и «считается колыбелью человеческого рода», однако, «за исключением Японии, <...> азиатские государства характеризуются деспотическим образом правления, <...> жестокими нравами, глубоким застоєм во всех сферах жизни и политическим бессилием» ([см., например: Азия 1899: 43, 44; Азия 1910: 45]). В восприятии Японии – обычное клише о способностях к цивилизации (см., например: [Япония 1899: 2856; Япония 1907: 2912]). Характеристики арабского (и африканского) Востока в словаре практически отсутствуют, нет и оценочного отношения к «первобытным людям» Востока. Но есть негативные высказывания в адрес европейцев на Востоке [Африка 1899: 159; Китай 1907: 915], а в конце статьи о Китае прорывается неодобрительный тон по

¹ Цена словаря – 3 руб.

² Выдержал шесть переизданий за последующие 11 лет.

отношению к «восточной» политике России [Китай 1907: 915]. К 1923 г. (7-е издание) словарь займет «антибуржуазную» и «антиколонизаторскую» позицию.

В 1900 г. стала выходить «Большая энциклопедия» под редакцией С. Н. Южакова, которая отличалась объемными статьями, в процессе ее издания в редакции появился отдел «Востоковедение» (редактор – Д. А. Клеменц). Хотя в основу энциклопедии и было положено немецкое издание (Meuers Konversations-Lexikon), она имела свою, неевропейскую, специфику отношения к Востоку. Впервые появляется отсутствующая в словаре Мейера [Orient 1896] мысль о несостоятельности понятия «Восток» как обозначения ряда «восточных» земель [Восток 1901]: Восток – это «в переносном смысле страны, находящиеся к востоку от места наблюдения. <...> Востоком по преимуществу назывались <...> Малая Азия, Сирия и Египет; хотя термин этот давно уже утратил значение в этом смысле, особенно для нас, русских, он упорно продолжает употребляться и у нас в приложении ко всем землям западной Азии. Восточную же Азию отличают названием Дальнего Востока»¹ [Там же: 531]. При этом в статье «Восточный вопрос» только второе определение связано с проблемой Турции, первое же – «вопрос о приобщении народов Востока с их самостоятельными развившимися цивилизациями (мусульманская, индусская, японо-китайская) к европейской культуре» [Восточный вопрос 1901: 537]. В этой статье – и утверждение о наличии «косности» на Востоке, и уверенность в необходимости приобщения Востока к европейской цивилизации, и убежденность в том, что Россия, Греция, Румыния, Сербия и Болгария изначально по своей природе являются Востоком.

Образ Востока в «Большой энциклопедии» иногда противоречит сложившимся стереотипам восприятия. Так, из сведений о населении Африки [Африка 1900: 298] и о японцах [Япония 1905: 765–766] следует, что усвоение европейской цивилизации не всегда несет благо для народа «усваивающей» страны, и «дореформенный японец» оказывается значительно симпатичнее современного, перенявшего лишь внешние стороны западной жизни [Там же]. Однако во многих других статьях

¹ В свою очередь, востоковедение («восточная филология») связано с изучением «многих народов, которые объединяются преимущественно тем фактом, что обитают к востоку от Европы» (в словарной статье упомянуты в том числе армяне и грузины) [Восточная филология 1901: 536].

продолжают преобладать европоцентричные шаблоны (см., например: [Азия 1900: 176; Абиссиния 1900: 19, 20; Аравия 1900: 776; Персия 1904: 80]. Характеристики инородцев Российской империи схожи с описаниями, представленными в рассмотренных ранее словарях (см., например: [Гольды 1902: 181–182; Туркмены 1904: 661; Черкесы 1905: 37]).

Отрицание термина «Восток» (в его европоцентричном понимании) подхватила «Русская энциклопедия», развив его до перехода к идее универсализма: «Восток» ничем принципиально не отличается от «Запада», поэтому термин «востоковедение» – «общепринятый, но мало целесообразный <...>. По мере изучения Востока, границы отпадают, и отдельные области Востока находят место во всеобщей науке по отдельным специальностям» [Востоковедение [1913]: 402]. Таким образом, для русской энциклопедии в 1913 г. оказывается неприемлем европейский подход к разделению мира на «Запад» и «Восток», т. е. данная дихотомия в некоторых кругах образованного российского общества уже выглядит «устаревшей». В энциклопедии выделен Восток Ближний, Дальний, Древний, христианский [Восток [1913]: 403]. Общая оценка азиатов отсутствует, но в описаниях восточных народов можно увидеть привычные ориенталистские ноты (выражающиеся, например, в романтизации арабов [Арабы [1911]: 438–439]). Издание было остановлено в 1915 г., поэтому полная концепция энциклопедии по отношению к Востоку оказалась нереализованной.

В 1910–1912 гг. выходит снабженная множеством черно-белых иллюстраций «Народная энциклопедия научных и прикладных знаний» И. Д. Сытина. Представление о народах и странах было включено в антрополого-географический том. Все повествование выстроено в соответствии с эволюционной теорией и идеей обусловленности развития народов географическим фактором, а основным критерием для оценки тех или иных этносов является их способность развиваться по западному образцу. «Внешняя» Азия начинается с Японии, что не только говорит о важности этой страны в русской картине «восточного» мира, но и соответствует общей концепции энциклопедии: акцент сделан на усвоении Японией европейских достижений и ее стремительном развитии [Народная энциклопедия 1910–1911, VI: 511–512]. В описаниях восточных народов, в частности, – и характеристика китайцев, трудолюбивых, бережливых, вежливых, неприхотливых, но и лживых, и нечистоплотных [Там же: 520–521], и сообщение о грязи и зловонии турецких городов [Там же: 565], и сочувствие феллаху [Там же: 674],

и замечания о невежественности абиссинцев и смешении в Абиссинии христианства с «магометанством» и язычеством [Там же: 612]. В энциклопедии дано подробное описание русского «Востока» и создан образ «веселых» и «гостеприимных» инородцев Российской империи [Там же: 244, 338, 368, 370–371, 380] – т. е. народов, открытых для коммуникации. Примечательна тенденция к десакрализации христианского Востока. Константинополь сведен к «столице Турции» [Там же: 418–420], нет никаких сведений о столь важном для российской политики православии балканских народов, информация о Сирии и Палестине сведена к минимуму, а на иллюстрациях не представлено ни одной христианской святыни [Там же: 562–564]. Восток в «Народной энциклопедии» – это буддийско-мусульманско-языческое пространство, где христианство становится чем-то крайне незначительным. Парадоксально, что это издание предназначалось «для народа», т. е. для тех социальных слоев, которые были традиционно наиболее религиозны и в большинстве своем исповедовали православие.

Тенденцию десакрализации Востока можно увидеть и в «Детской энциклопедии», изданной Сытиным в 1913–1914 гг. В ее основу было положено одноименное английское издание, но русская энциклопедия оказалась примерно в два раза тоньше английской¹. При сокращении оригинала в центре внимания оказались главным образом сведения научно-популярного характера. Среди прочего, не были востребованы многие статьи по истории культуры и материал, связанный с Библией². Информация о христианском Востоке крайне скудна, а западноевропейское возвеличивание роли Рима полностью исключает столь важный для России того периода Константинополь [ДЭ 1913, III: 166], более того – «Константинополь – город мечетей»³ [ДЭ 1914, IX: 129].

«Восток» в «Детской энциклопедии» – это грандиозный, великолепный и жестокий Древний Восток [ДЭ 1913, II: 99–162], почти «западная» Япония [ДЭ 1914, X: 92–96], «ориентальная» Индия [Там же:

¹ Около 2560 страниц – объем десятитомного русского, и свыше 5000 страниц – восьмитомного английского издания 1908–1910 гг. [Tracy 2008: 252].

² О разделах английской «Детской энциклопедии» см., например [Tracy 2008: 175–186, 193–203].

³ Такая позиция полностью противоположна общественно-политической мысли в России 1880-х – 1910-х гг. (см., например [Герд 2006: 141, 150, 152, 195–199, 444]).

82–84], еще отсталый и нечистоплотный, но все-таки движущийся «по пути цивилизации» Китай [Там же: 85–91] и уже европеизированные, но в прошлом экзотические территории Африки, Америки, Австралии и Океании [Там же: 96–112; ДЭ 1913, IV: 55–83]. Восток неизменно второстепенен по сравнению с Западом, лишен самостоятельной ценности как предмет рассказа, национальные особенности его населения и объекты восточной культуры представлены главным образом в формате иллюстраций. Тема восточных владений России раскрыта исключительно через кавказские и среднеазиатские сюжеты, при этом акцентировано внимание на цивилизаторской миссии России [ДЭ 1913, VI: 51–68; 1913, VII: 43–66; 1913, VIII: 175]. Образ Востока остается отчасти английским, что особенно интересно, учитывая соперничество России и Англии на Востоке (представлены даже фотографии строительства через Африку английской железной дороги, которая должна «внести культуру и цивилизацию в самые темные углы черного материка» [ДЭ 1914, X: 108, 111]). А в целом текст – отчасти самостоятельный, отчасти следующий за английским оригиналом – оказывается крайне европоцентричным.

Таким образом, в энциклопедических изданиях, вышедших в России в конце XIX – начале XX в., происходит формирование и развитие понятия «Восток». В отдельных случаях оно приобретает особый, не совместимый с европоцентристским взглядом, характер. Однако на уровне отношения к конкретным «восточным» народам по-прежнему используются западноевропейские шаблоны восприятия. Общими моментами оказываются негатив к «азиатскому», ориентализация арабов, выделение «прогрессивности» Японии и трудолюбия китайцев, западноевропейская (вопреки ряду представлений, существовавших в русском обществе) традиция отношения к абиссинцам, создание образа добродушных и притесняемых сибирских инородцев, «хищных», но уже «цивилизуемых» степных народов, воинственного и, по большей части, малокультурного населения Кавказа, а также слабость традиционного представления идеологической позиции России на Ближнем Востоке.

СОКРАЩЕНИЯ

БЭ – Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания, переработанный и дополненный для России по последнему изданию «Konversations – Lexikon» а Мейера. В 20 т + 3 доп. т / Под ред. С. Н. Южакова и др. СПб.: Просвещение, 1900–1905.

- ДЭ – Детская энциклопедия В 10 т / Под ред Ю Н Вагнера, С А Князькова и др М Тип Т-ва И Д Сытина, 1913–1914.
- НовЭС – Новый энциклопедический словарь В 48 т Т I–XXIX СПб.: Ф А Брокгауз и И А Ефрон, [1911–1916]
- НЭС – Настольный энциклопедический словарь В 8 т (116 вып). М.: А Гарбель и К° (Т I–III), А. Гранат и К° (Т IV–VIII), 1890–1896
- НЭС-6 – Настольный энциклопедический словарь В 9 т 6-е изд с доп. до 1903 г М.: А Гранат и К°, 1903.
- НЭС-7 – Энциклопедический словарь товарищества «Братья А и И Гранат и К°» / Под ред. проф В Я Железнова, проф М М Ковалевского [и др.] 7-е изд, совершенно перераб М Братья А и И Гранат и К°, 1910–1948.
- РЭ – Русская энциклопедия В 20 т Т I–XI / Под ред пр-доц С А Адрианова и др. СПб. Деятель, [1911–1915].
- ЭС – Энциклопедический словарь В 41 т + 4 доп т / Под ред проф И Е Андреевского (Т I–IV); К К Арсеньева и заслуж. проф Ф Ф Петрушевского (Т V–XLI) СПб.: Ф А Брокгауз и И А Ефрон, 1890–1907
- ЭС Павленкова 1899 – Энциклопедический словарь издателя Ф Павленкова СПб.: Тип Ю Н Эрлих, 1899.
- ЭС Павленкова 1907 – Энциклопедический словарь издателя Ф Павленкова Со стереотипа 2-го испр изд., с доп 26–45 тыс. СПб.: Тип Ю Н Эрлих, 1907.
- ЭС Павленкова 1910 – Энциклопедический словарь издателя Ф Павленкова 4-е изд. СПб.: Тип Ю Н Эрлих, 1910.

ЛИТЕРАТУРА

- Абиссиния 1890а – Абиссиния // НЭС 1890 Т I С 10.
- Абиссиния 1890б – Абиссиния // ЭС 1890 Т I С 29–35.
- Абиссиния 1900 – Абиссиния // БЭ 1900 Т I С 17–22.
- Азиат 1899 – Азиат // ЭС Павленкова 1899 Стб 40.
- Азия 1890а – Азия // НЭС 1890 Т I С 55–56.
- Азия 1890б – Азия // ЭС 1890 Т I С 214–232.
- Азия 1899 – Азия // ЭС Павленкова 1899 Стб 40–44.
- Азия 1900 – Азия // БЭ 1900 Т I С 162–181.
- Азия 1910 – Азия // ЭС Павленкова 1910 Стб 42–45.
- Арабская литература 1890 – Арабская литература // НЭС 1890 Т I С 247.
- Арабы [1911] – Арабы // РЭ [1911] Т I С 438–439.
- Аравия 1890а – Аравия // НЭС 1890 Т I С 248–249.
- Аравия 1890б – Аравия // ЭС 1890 Т I С 947–953.
- Аравия 1900 – Аравия // БЭ 1900 Т I С 774–780.
- Африка 1899 – Африка // ЭС Павленкова 1899 Стб 157–159.
- Африка 1900 – Африка // БЭ 1900 Т II С 284–305.
- Бордзинкевич [1913] – Бордзинкевич А И. Востоковедение // НовЭС [1913] Т XI Стб 745–752.

- Булатович 1897 – *Булатович А. К.* От Энтото до реки Баро: отчет о путешествии в юго-западные области Эфиопской империи в 1896–1897 гг. СПб. Тип. В. Киршбаума, 1897.
- В. М. [Масальский] 1894 – *В. М. [Масальский В. И.]* Кавказский край // ЭС. 1894 Т XIII С 818–849
- Восток 1891 – Восток // НЭС 1891 Т II С 1027
- Восток 1901 – Восток // БЭ 1901 Т V С 531.
- Восток [1913] – Восток // РЭ [1913] Т IV С 403.
- Востоковедение [1913] – Востоковедение // РЭ [1913] Т IV С 402–403.
- Восточная филология 1901 – Восточная филология // БЭ 1901 Т V С 536.
- Восточный вопрос 1901 – Восточный вопрос // БЭ 1901 Т V С 537.
- Герд 2006 – *Герд Л. А.* Константинополь и Петербург: церковная политика России на православном Востоке (1878–1898). М. Индрик, 2006.
- Гольды 1891 – Гольды // НЭС 1891 Т II С 1285.
- Гольды 1902 – Гольды // БЭ 1902 Т VII С 180–183.
- Григорьев [1912] – *Григорьев А.* Азия // НовЭС [1912] Т I Стб 554–570
- Д. А. [Анучин] 1897 – *Д. А. [Анучин Д. Н.]* Остяжи // ЭС 1897 Т XXII С 368–370
- Дальний Восток [Б д] – Дальний Восток // НовЭС [Б д] Т XV Стб 456.
- Ивановский 1895 – *Ивановский А.* Китай // ЭС 1895 Т XV С 172–221.
- Китай 1892 – Китай // НЭС 1892 Т IV С 2154–2156.
- Китай 1907 – Китай // ЭС Павленкова 1907 Стб 912–915.
- Клеменц [1912] – *Клеменц Д.* Гольды // НЭС-7 [1912] Т XV Стб 385–387
- Крубер 1910 – *Крубер А.* Абиссиния // НЭС-7 1910 Т I Стб 33
- Л. Ш. 1901 – *Л. Ш.* Туркмены // ЭС 1901 Т XXXIV С 206–208.
- Л. Ш-г [Штернберг] 1901 – *Л. Ш-г [Штернберг Л. Я.]* Тюрко-татары // ЭС 1901 Т XXXIV С 347–350.
- Мавры 1896 – Мавры // ЭС 1896 Т XVIII С 290–291
- Миллер 1897 – *Миллер В.* Осетины // ЭС 1897 Т XXII С 263–266
- Народная энциклопедия 1910–1911 – Народная энциклопедия научных и прикладных знаний Т VI Антрополого-географический // Народная энциклопедия научных и прикладных знаний: В 14 т. / Харьковское общество распространения в народе грамотности. М. И. Д. Сытин, 1910–1911.
- Настольный энциклопедический словарь [Проспект] 1890 – Настольный энциклопедический словарь / Издание А. Гарбель и К°. [Проспект] М. Тип. К. Д. Мартынова, ценз 1890.
- Наши черные единоверцы 1900 – Наши черные единоверцы, их страна, государственный строй и входящие в состав государства племена / Сост. Вл. Бучинский и С. Бахланов. СПб. П. П. Сойкин, ценз 1900 (Дешевая библиотека «Русского паломника»).
- Остяжи 1903 – Остяжи // НЭС-6 1903 Т VII С 3676
- Персия 1904 – Персия // БЭ ценз 1904 Т XV С 78–83.
- Тураев 1892 – *Тураев Б.* Восток (древний) // ЭС 1892 Т VII С 285–289

- Туркмены 1895 – Туркмены // НЭС 1895 Т VIII С 4829
 Туркмены 1904 – Туркмены // БЭ ценз. 1904 Т XVIII С 661.
 Черкесы 1895 – Черкесы // НЭС 1895 Т VIII С 5124
 Черкесы 1905 – Черкесы // БЭ 1905 Т XX С 36–37
 Япония 1895 – Япония // НЭС 1895 Т VIII С 5342–5346
 Япония 1899 – Япония // ЭС Павленкова 1899 Стб 3856–3857
 Япония 1905 – Япония // БЭ 1905 Т XX С 762–785
 Япония 1907 – Япония // ЭС Павленкова 1907 Стб 2912–2915
 Orient 1896 – Orient // Meyers Konversations-Lexikon. 17 Bande Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens Funfte, ganzlich neubearbeitete Auflage Bd XIII Neuer Abdruck Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, 1896. S. 234.
 Tracy 2008 – *Tracy M. The World of the Edwardian Child as Seen in Arthur Mee's «Children's Encyclopaedia» 1908–1910.* Hermitage York Publishing Services Ltd, 2008.

А. А. Шелаева

Е. П. БЛАВАТСКАЯ В ОЦЕНКЕ Н. С. ЛЕСКОВА

Е. П. Блаватская (1831–1891), несмотря на противоречивость ее личности и теоретическую уязвимость созданного ею учения, оставила заметный след в западноевропейской и русской культурах. Ее почитателями в той или иной мере были Махатма Ганди, Н. К. Фламмарин, Ш. Рише, Ж. М. Шарко, У. Крукс, Л. Н. Толстой, Н. К. и Е. И. Рерихи, А. Н. Скрябин, К. Воннегут и многие другие – как ее современники, так и представители последующих поколений. Государственные деятели, врачи, ученые-естественники, писатели, художники, музыканты, религиозные реформаторы – все они искали в ее учении обновления религиозных ценностей и новое представление о человеке, о его сущности и предназначении в мире. Для западноевропейской и американской интеллигенции были также привлекательны мысли Блаватской о необходимости привнесения духовности и морали в науку, о том, что эзотерические и религиозные знания в той или иной мере в будущем подтвердятся научными открытиями. В этой разноязыкой среде нахо-

дили поддержку и критика ею богословского христианства как противника свободной мысли, и ее утверждение о том, что основа мистического христианства – религиозная философия индийских брахманов, которая проникла в Египет через миссионеров царя Ашоки¹. Созданное ею в 1875 г. «Теософическое общество», с отделениями в Нью-Йорке, Лондоне, Париже и штаб-квартирой в Адьяре, занималось исследованием «таинственной психической силы» и аномалий человеческой природы. Время от времени вокруг Е. П. Блаватской и ее публикаций разгорались скандалы, и западная пресса публиковала компрометирующие ее материалы, а Лондонское общество психических исследований посылало экспертов для того, чтобы убедиться воочию, насколько соответствуют реальной действительности описанные Блаватской чудеса.

В России теософская сторона деятельности Блаватской была мало известна. Ее основные сочинения – «Разоблаченная Исида» (1877), «Тайная доктрина» (1887) и др. были переведены на русский язык только в начале XX в. Однако ранее они получили оценку благодаря журналу «Северный вестник», который дал возможность высказаться о «синтезе религии, науки и философии», осуществленном в трудах Блаватской, известному немецкому санскритологу Ф. М. Мюллеру. В его оценке доктрина Блаватской представляла собой мешанину из плохо усвоенных идей буддизма [Мильдон 1989]. На родине Блаватская пользовалась популярностью благодаря своим публикациям в «Русском вестнике». Под псевдонимом Радда-Бай она познакомила русского читателя с современной Индией в путевых очерках «Дурбар в Лахоре. Из дневника русской» (1881), «Из пещер и дебрей Индостана. Письма на Родину» (1883) и «Загадочные племена. Три месяца на голубых горах Мадраса» (1884–1885). В этих произведениях, написанных на основе конкретных наблюдений, Блаватская уделяет внимание прежде всего религиозным, этнографическим вопросам, обращается к «ненсчерпаемым сокровищам древних знаний, доселе ревниво хранившимся мудрецами радж-йогами в тайниках святилищ Индии и совсем неизвестных цивилизованному миру» [Соловьев 1994: 19]. Описываемые чудеса она объясняет как «человеческие аномалии в области трансцендентальной физики» [Блаватская 2003: 12].

¹ Для подтверждения этой идеи Е. П. Блаватская использовала не только исторические, но и лингвистические аргументы [Сенкевич 1994].

Интерес к исследованиям и творчеству Е. П. Блаватской в России проявился, в частности, в публицистике Н. С. Лескова. Они дали писателю пищу для размышлений о непротиворечивости мировых религиозных доктрин и терпимости к разнообразным формам проявления религиозного сознания, или «разноверия», как говорил он [Ильинская 2010: 14], уже не в масштабах России, а всего мира. Лесков внимательно отслеживал интересующий его материал и темпераментно откликался на все публикации Блаватской, своей темой связанные с восточной культурой, индуизмом и буддизмом. В самом начале 1885 г., когда в Париже бушевал очередной скандал вокруг Е. П. Блаватской, в «Петербургской газете» (6 января) Лесков помещает заметку «О даме, проповедующей буддизм». Она посвящена Е. П. Блаватской, которая, как предполагает Лесков, наряду с критикой современного ей христианства занялась распространением буддизма среди христианских народов. В данной заметке шла речь о ее миссионерстве в «городе безверия», т. е. Париже, и среди англичан. «По словам г-жи Блаватской, – пишет Лесков, – единственная религия, которая может удовлетворить требования разума и души – это и есть буддизм». На примере успешной миссионерской деятельности Блаватской Лесков склоняется к выводу, что в буддизме есть все, «что способно не только привлечь, но и удовлетворить свободно и благочестиво мыслящий ум». Лесков рассматривает Блаватскую как замечательную личность, которую к буддизму привели поиск истинной веры и знания о мире, и цитирует ее слова о том, что «только одна эта религия дала ей тот внутренний мир, при котором никакая часть ее духовного существа не обманывает другую» [Лесков 1885]. Лесков не обходит стороной и тот интересующий всех вопрос, в какой вере воспитывалась Блаватская в период становления своей личности, и разом опровергает все домыслы о том, что она имеет отношение к римско-католической церкви или сектантству. Он называет религиозные понятия, в которых воспитывалась Блаватская, «безукоризненно православными», и указывает на ее происхождение из семьи известного военного писателя Р. А. Фадеева¹. Погружение Е. П. Блаватской в буддизм, по мнению Лескова, было следствием «пытливости философского ума».

¹ Отметим, что мать Е. П. Блаватской Е. А. Ган (Фадеева) – «русская Жорж Санд», как писал В. Белинский, была известна под псевдонимом Зинаида Р-ва всей читающей России.

Впоследствии Лесков обратился к идее о возможности сосуществования христианства и буддизма в рамках диалога культур в своем произведении «На краю света» (1876). Его герои – христианский миссионер епископ Нил и его спутник, некрещеный тунгус-возница, исповедующий буддизм в его тибето-монгольской форме, совершают подвиг каждый во имя своей веры. Но при этом христианин-миссионер переживает все архетипические моменты буддийского мифа (странствие, истощение и аскеза и т. д.), а его спутник и спаситель совершает христианский подвиг милосердия, вдохновленный неким Хозяином, который смотрит с неба и «не любит, кто худо сделал» [Лесков 1957а].

В газетной заметке «О даме, проповедующей буддизм» Лесков упоминает несколько имен, что говорит о его осведомленности в судьбе и деятельности Блаватской. Это имя сподвижника Блаватской Генри Олжота (Олькота), с которым, как пишет Лесков, она «возвратила в буддизм тысячи крещеных индусов» вопреки противодействию миссионеров; имя Уильяма Гладстона, видного парламентского деятеля, с 1832 г. активно воздействовавшего на религиозную политику англичан в Индии; и имя французского спирита Алана Кардека, сильное влияние которого Блаватская испытывала некоторое время, но, как пишет Лесков, не запуталась в кружевах его спиритского кода. Глухо Лесков упоминает об отношениях Е. П. Блаватской с соотечественниками, которые появляются у нее редко и считают, что «нечего с нею делать!». Очевидно, что последнее утверждение связано с мнением о Блаватской Вс. С. Соловьева, известного писателя и историка, который в Париже в 1884 г. вступил в «Восточно-Западное теософическое общество», но резко прервал всякие отношения с Блаватской после возникшего вокруг нее скандала и утверждений, что в России ей грозит преследование по уголовному делу [Соловьев 1994].

Совершенно очевидно, что в газетной заметке, появившейся в самом начале 1885 г. в период публикации очерков Блаватской «Загадочные племена. Три месяца на голубых горах Мадраса», Лесков дает положительную оценку ее личности и деятельности, избегая при этом демонстрации собственной позиции по отношению к ее религиозным взглядам. Однако, выражая открыто внимание к Блаватской, Лесков, тем не менее, абсолютно свободен от ее влияния. В наброске «Прозорливый индус», который вышел из-под его пера, скорее всего, позже, чем его заметка в «Петербургской газете», он выразил к «этюдам о чудесах “Голубых гор”» критическое отношение и поставил под сомнение ан-

тропологическую концепцию Блаватской, основанную на ее иррациональном, эмпирически-жизненном опыте.

«Прозорливый индус» – незавершенный замысел Н. С. Лескова. Текст его был впервые опубликован в подборке «Творчество Н. С. Лескова в 1880–1890 гг. Неосуществленные замыслы» в 101-м томе «Литературного наследия», но не получил должного истолкования ни в контексте творчества писателя, ни в системе его мировоззренческих принципов. В связи с упоминанием в тексте окончания публикации очерков Е. П. Блаватской «Загадочные племена. Три месяца на “Голубых горах” Мадраса» условно его можно датировать 1885 г. Название рукописи свидетельствует, что писатель был намерен включить «Прозорливого индуса» в цикл произведений, получивших авторский подзаголовок «рассказы кстати» и объединенных своеобразными жанровыми особенностями. Поводом для повествования или зачином в сюжетах таких рассказов является отсылка к какому-либо злободневному событию из общественной практики или культурной жизни. Далее автор-рассказчик, ведущий повествование, или один из героев вспоминает случай из давнего или недавнего прошлого, который был бы подтверждением или поставил под сомнение это произошедшее и получившее актуальное освещение событие. На роль героя, способного сказать «слово кстати» и ведущего повествование, Лесков выбирал человека с определенным жизненным багажом. В зачине «Прозорливый индус» это «пожилой католический священник француз, человек очень образованный и очень много видевший» [Лесков 1997: 485]. Актуальным событием, привлекавшим внимание троих собеседников, – автора-рассказчика, француза и русского молодого человека, – стала публикация в «Русском вестнике» упомянутых очерков Е. П. Блаватской. Несомненно, что интерес к ним был сопряжен у Лескова с интересом не только к ставшей предметом исследования писательницы и путешественницы – экзотической Индии, но и культуре Востока в целом, его верованиям и обычаям. Следует также отметить, что Лесков учитывал присущее Блаватской своеобразное толкование восточного материала, полученного путем собственных наблюдений, и широкое его использование в ее философской беллетристике. В очерках путешествий «Загадочные племена. Три месяца на “Голубых горах” Мадраса» Блаватская обращается к тайнам племенных легенд, которые, с ее точки зрения, объясняют необыкновенные способности некоторых индустских племен, в частности, курумбов, обретающих власть над психикой человека и способных необъ-

ясным образом вызвать болезнь и выздоровление, а также ходить по горящим угольям и т. д. По ее мнению, в Индии конца XIX в. еще остались прямые потомки посвященных, дважды рожденных браминов с проблесками знания их праотцов [Радда-Бай 1884: 641]. В своих публикациях Блаватская заявляла, что она желает объяснить происхождение той «удивительной психической силы» [Там же 1884: 640], которая осмеивается современной наукой. Лесков, который, как известно, скептически относился ко всякого рода явлениям сверхъестественного в реальной жизни, тем не менее сохранял жгучий интерес к исследованиям Блаватской в этой области и, видимо, с большим вниманием отнесся к описанным ею проявлениям таинственной «психической силы» в различных племенах Индии. В ряде его произведений появляются реминисценции из Блаватской. В одном из них («Интересные мужчины», 1885) рассказчик, непосредственно ссылаясь на очерки Блаватской, говорит о своих необычных психических способностях, помогающих ему проникнуть в смысл и причины обстоятельств самоубийства одного из героев рассказа. Свои предположения он объясняет существованием «психического признака» – предвестника скорого ухода из жизни, который умеют наблюдать «индусы Голубых гор» – так он назвал потомков древних племен, с культурой которых он познакомился, путешествуя по Индостану [Лесков 1957б: 71]. Тем не менее все обстоятельства сюжета в этом рассказе получают реалистическое истолкование, а провидческие высказывания героя объясняются его жизненным опытом, который помогает ему раскрыть мотивы поступков окружающих.

Нет сомнения, что очерки Блаватской, опубликованные в разных номерах «Русского вестника», Лесков прочел до их окончания в четвертом номере 1885 г. По всей вероятности, попытка их автора найти материальные, неопровержимые доказательства «сути того, что в народе ходит под названием «колдовства», «знахарства» и «глаза», а в мистических кружках образованных людей зовется спиритическими явлениями, месмеризмом, наконец просто магией» и «доискаться до зародивших все эти поверия причину», до самого истока психической силы [Радда-Бай 1885, №2: 727] показалась ему несостоятельной.

В наброске «Прозорливый индус» (начало 1885) Лесков выразил к опубликованным Блаватской «этюдам о чудесах “Голубых гор”» резко критическое отношение. Он назвал их «бессодержательным вздором» и «нервическим бредом». «В голове после этого чтения, – признавался один из героев, этого несостоявшегося произведения, – не оставалось

ничего кроме утомительного пружанья стать отдельно от всех и видеть больше всех там, где, поистине говоря, никто ничего въявь еще не видал, да, кажется, и не увидит» [Лесков 1997: 484–485].

Лесков указал также на вторичность этого сочинения. Не случайно упоминание в наброске имени французского писателя и путешественника Луи Жаколио, долго жившего в Индии. Его произведения признаются героями незавершенного рассказа более значительными и интересными, чем публикация Блаватской. Однако нельзя не отметить одно важное обстоятельство. Эпиграф к этому тексту заимствован из сочинений Блаватской и призван убедить читателей, «не верующих» в описанные путешественницей «колдовство и его чарь», в их существовании. Видимо, по замыслу Лескова, содержание его произведения призвано служить убедительным доказательством необычных явлений в быту индуистских племен, но эти доказательства должны прозвучать из уст образованного католического священника. Он, как и Блаватская, наблюдал воочию «таинственные области» жизни так называемых туземцев, но давал им другие, чем Блаватская, и не связанные с явлением чуда, объяснения.

Однако неприятие Блаватской и ее сочинений, обнаруженное писателем в незавершенном рассказе, не перечеркивало его интереса к Индии и буддизму как мировой религии. Его Лесков сохранял и в оставшиеся годы своей жизни. В сюжетах произведений Лескова, основанных на буддийских мифах, проявились его представления о гармоничном, цельном человеке, единстве нравственных законов, на которые опирается в своем существовании мир и которые должны стать нормой поведения элиты, создающей культуру. Мысль о том, что «вражда умиротворяется не враждою, а милосердием», была убедительно подтверждена им в сказании «Брамадата и Радован», драматическими событиями из жизни легендарных персонажей, о которых рассказал Будда [Ольденберг 1884: 242–244]. Текст его был опубликован только после смерти Лескова в 1903 г. При этом непроясненным остался вопрос о датировке и причинах того, почему оно не появилось в печати при жизни автора. Вполне вероятно, что замысел, а возможно, и черновые варианты этого произведения восходили к середине 1880-х гг. – периоду активного интереса Лескова к личности и произведениям Е. П. Блаватской и создания наброска рассказа «Прозорливый индус», в котором должна была прозвучать оценка деятельности Блаватской, основанная уже не на поверхностных впечатлениях и слухах, получивших распространение в России, а на

изучении ее публикаций. В связи с этим индийское сказание «Брамадата и Радован» можно рассматривать как более позднюю реализацию замысла произведения, для которого Лесков собирал материал в разных источниках, а период работы над ним – как период активного усвоения антропологических концепций восточной культуры, глубокий интерес к которым у писателя возник как результат полемики с Блаватской.

ЛИТЕРАТУРА

- Блаватская 2003 – *Блаватская Е. П.* Загадочные племена на голубых горах. М., 2003.
- Ильинская 2010 – *Ильинская Т. Б.* Русское разноверие в творчестве Н. С. Лескова. СПб., 2010.
- Лесков 1885 – *Лесков Н. С.* О даме, проповедующей буддизм // Петербургская газета. 1885. 6 января.
- Лесков 1957а – *Лесков Н. С.* На краю света // *Лесков Н. С.* Собрание сочинений в 11 т. М., 1957. Т. 5. С. 451–517.
- Лесков 1957б – *Лесков Н. С.* Интересные мужчины // *Лесков Н. С.* Собрание сочинений в 11 т. М., 1957. Т. 8. С. 55–111.
- Лесков 1997 – *Лесков Н. С.* Прозорливый индус // Литературное наследство. Неизданный Лесков. В 2-х кн. Кн. 1. М., 1997. С. 484–487 (Т. 101).
- Мильдон 1889 – *Мильдон В. Е.* Блаватская Елена Петровна // Русские писатели. 1800–1917. Т. I. М., 1989. С. 272–273.
- Ольденберг 1884 – *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община / Пер. с нем. М., 1884.
- Радда-Бай 1884 – *Радда-Бай (Блаватская Е. П.)* Загадочные племена. Три месяца на голубых горах Мадраса // Русский вестник. 1884. № 12. С. 639–673.
- Радда-Бай 1885 – *Радда-Бай (Блаватская Е. П.)* Загадочные племена. Три месяца на голубых горах Мадраса (продолжение) // Русский вестник. 1885. № 1. С. 151–203. № 2. С. 717–763. № 3. С. 276–298. № 4. С. 582–602.
- Сенкевич 1994 – *Сенкевич А. Н.* Е. П. Блаватская и Вс. С. Соловьев // *Соловьев В. С.* Современная жрица Изиды. М., 1994. С. 310–321.
- Соловьев 1994 – *Соловьев Вс. С.* Современная жрица Изиды. Мое знакомство с Е. П. Блаватской и «теософическим обществом». М., 1994 (Репринтное издание СПб.: Изд. Н. Ф. Мертца, 1904).

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИНДИИ
В ЕВРОПЕ И НА РУСИ В СРЕДНИЕ ВЕКА
(НА МАТЕРИАЛЕ «ПИСЬМА ПРЕСВИТЕРА ИОАННА»
И «СКАЗАНИЯ ОБ ИНДЕЙСКОМ ЦАРСТВЕ»)**

Пресвитер Иоанн (в русской литературе царь-поп Иван) – легендарный правитель могущественного христианского государства в «сердце Азии». Первое упоминание о пресвитере Иоанне мы находим в «Хронике» Отто, епископа Фрейзингского, в 1145 г. Отто фон Фрейзинг повествует о знакомстве с одним сирийским епископом, от которого узнал о некоем Иоанне, имевшем духовную и светскую власть над землями далеко на Востоке. В «Хронике» также сообщалось, что Иоанн несколькими годами ранее покорил соседние Персию и Медес (греч. Медеу, т. е. Мидию – территорию древнего Ирана, где обитал этнос, родственник персам), захватив столицу Мидии – город Эктабан. После этого победоносный правитель отправился на завоевание Святой Земли, но разлившиеся воды Тигра вынудили его повернуть обратно. Пресвитер принадлежал к роду одного из трех волхвов («трех королей»), пришедших поклониться новорожденному Иисусу Христу, и унаследовал их земли. Доказательством его несметных богатств служил скипетр, украшенный множеством изумрудов.

«Не так много лет назад некий царь и священник Иоанн, который за Персией и Арменией обитал на крайнем Востоке и вместе со своим народом был христианином, но несторианином, пошел войной на братьев-царей Персидских и Мидийских, по имени Самирды, и разорил Эктабан, столицу их царства. <...> пресвитер Иоанн – ибо именно так его называют – сумел обратить персов в бегство, и вышел победителем из жесточайшей битвы. <...> Утверждают, что трое волхвов, о которых упоминается в Евангелии, были из его рода, и он правит теми же самыми народами, наслаждаясь такой славой и изобилием, что, как говорят, не пользуется никаким иным скипетром, кроме смарагдового. Загоревшись примером своих предков, которые прибыли поклониться Христу в колыбели, он собирался отправиться в Иерусалим, но, как ут-

верждают, ему помешала вышеизложенная причина. Но об этом достаточно» [Послания 2004: 59–60].

Двумя десятилетиями позднее (в 1165 г.) в Европе появляется множество версий «Письма пресвитера Иоанна», адресованного византийскому императору Иммануилу I Комнину (1143–1180), а также другим правителям Европы. В «Письме» описывалось бескрайнее и богатое царство пресвитера Иоанна, населенное диковинными животными и фантастическими людьми.

Предпосылки появления легенды о пресвитере Иоанне, на наш взгляд, весьма прозаичны. В 1144 г. под ударами мусульман пало Эдесское княжество – форпост христианского мира на Востоке, обнажив для удара неприятеля другие земли христиан в Азии, которые объективно не могли противостоять натиску мусульман. Нужна была идея, которая могла бы объединить, вдохнуть силы и надежду в европейское воинство. Неслучайно, что во время Второго крестового похода (1145–1149) среди рыцарей-крестоносцев быстро распространилось верование, будто пресвитер Иоанн окажет им поддержку и поможет отвоевать Палестину у мусульман.

Это мнение подкреплялось легендой о путешествии св. Фомы на Восток и слухами о существовании в Индии христианских общин. В тексте «Послания» мы читаем: «... В трех Индиях властвуем мы, и простираются наши владения от внутренней Индии, где покоится тело святого апостола Фомы ...» [Там же 2004: 18]. («<...> А еще у мене лежить апостол Фома <...>») [Сказание]. Таким образом, пресвитер Иоанн рассматривался как духовный преемник апостола Фомы в деле распространения христианства на Востоке.

«Письмо пресвитера Иоанна» было переведено на многие языки, включая древнерусский. В древнерусской литературе «Письмо» известно как «Сказание об Индейском царстве» (XII в.). Дошедшая до нас версия «Сказания» переведена с греческого. Однако необходимо отметить, что этот греческий источник в свою очередь был переведен с латинской версии «Письма пресвитера Иоанна». Об этом свидетельствует наличие в тексте ряда латинизмов: бовещь – *boves* («быки»); оурши – *ursi* («медведи»); топазион – *topazii* (по-гречески было бы «тумпазь» – *τύμπαζον*); гигантешь – *gigantes* («великаны»); леонись – *leones* («львы»); тигрись – *tigres* («тигры»); грифонесь – *grifones* («грифоны»). Впрочем, есть мнение, что самая ранняя латинская версия сама была переведена с греческого оригинала, который не сохранился.

Несмотря на кажущуюся аморфность, текст «Сказания» имеет четкую структуру. Повествование начинается с представления автора послания, где в сжатой форме представлена также информация о могуществе христианского повелителя, о размерах подвластных ему территорий (включая сакрализирующий аспект, указывающий на необъятность владений Иоанна, расположенных на краю света) и о «социально-политической (идеологической) программе» правителя: «Азь есми царь Иванъ, до обеда царь надъ царями 3000 и надъ 600, а поборникъ есми вере крестьянстей, а царства моего ехати во едину страну десять месяцев а на другую страну того не ведаю, идеже небо къ земли прилежитъ, тамо конецъ царствію моему» [Баталин 1876: 121].

«Сказание» повествует о легендарном пресвитере Иоанне (царе-попе Иване) – правителе богатой и благой земли – Индии, являвшейся для всего христианского мира настоящим раем, совершенной областью вечного счастья и блаженства: «<...> В одной из областей наших никакая отравя не причиняет вреда и не квачет крикливая лягушка, не водятся там скорпионы и не ползают по траве змеи. Ядовитые животные не могут обитать в этом месте и причинять вред <...> Нет нищих среди нас. Воров и грабителей нет среди нас, нет здесь места прелюбодеянию и жадности. Нет между нами никакого разделения. У людей наших изобилие во всяком богатстве» [Послания 2004: 21]. «И нет в моей стране ни вора, ни разбойника, ни завистливого человека, потому что земля моя полна всякого богатства. И нет в моей земле ни ужа, ни жабы, ни змеи, а если и появляются, сразу умирают» [Баталин 1876: 121].

Но, как и положено по законам жанра (стиль изложения в «Сказании» обнаруживает ряд общих черт со стилистикой жанра хождений), путь в этот рай земной полон опасностей и встреч с неведомыми существами – далее идет описание фантастической фауны и мифических обитателей, населяющих пределы владений правителя Ивана. В тексте «Сказания» описаны многочисленные чудеса, фантастические животные и необычные люди, будоражившие воображение древнерусских читателей. «И живут у меня в одной области немые люди, а в другой – люди рогатые, а в иной земле – трехногие люди, а другие люди – девяти сажен, это великаны, а иные люди с четырьмя руками, а иные – с шестью. И есть у меня земля, где у людей половина тела песья, а половина человечесья. А у других моих людей очи и рот в груди. В иной же моей земле у людей сверху большие рты, а другие мои люди имеют

скотьи ноги. Есть у меня люди – половина птицы, половина человека, а у других людей головы собачьи. Родятся в моем царстве звери: слоны, дромадеры, крокодилы и двугорбые верблюды» [Там же: 120–121].

Особого интереса заслуживает описание двенадцати драгоценных камней, добываемых в индийском государстве. Вот эти камни: 1) сардик (сардоникс); 2) панзон; топазион (топаз); 3) измарагд (изумруд); 4) кармакаул (анфракс; карбункул); 5) самфир (сапфир); 6) аспид (яшма, яспис); 7) акинф (гиацинт, яхонт); 8) ахатис (агат); 9) амефусакий (анфисий, аметист); 10) хрузолиф (хризолит); 11) вирулион (берилл); 12) онухион (оникс). При описании камней указаны их месторождения, способы добычи, внешний вид, целебные и магические свойства, а также превосходные личностные качества, коими наделяются владельцы этих камней.

На символику этих двенадцати камней оказало большое влияние описание камней, упоминаемых в Библии, символика которых в дальнейшем получила глубокое толкование в трудах христианских комментаторов. Наиболее известными и авторитетными из этих комментариев являются «Толкование на Апокалипсис» св. Андрея архиепископа Кесарийского (конец V в.), а также трактат св. Епифания Кипрского (конец IV в.) о двенадцати драгоценных камнях наперсника судного.

В тексте Библии драгоценные камни упоминаются как в прямом значении, так и в символическом. В книге Исход (39, 8–30) названы двенадцать драгоценных камней с именами израильских родов, которые должны украшать судный наперсник (*хошен*)¹.

Согласно иудейскому историку Иосифу Флавию (I в. н. э.), эти камни обладали чудесным свойством внушать носителю хошена Божью волю при свершении правосудия и свидетельствовали о присутствии Господа во время жертвоприношений. Таким образом, эти двенадцать камней являлись проводниками божественной энергии, символизируя духовные качества Бога. В XXI главе Апокалипсиса при описании небесного града Иерусалыма встречается упоминание двенадцати камней, символизирующих собою двенадцать апостолов.

¹ Наперсник (ивр. *хошен*) – четырехугольный нагрудник (пектораль), неотъемлемая деталь в облачении иудейского первосвященника с двенадцатью различными драгоценными камнями, которые образуют четыре ряда по три камня в каждом, на которых выгравированы названия двенадцати колен Израилевых.

Царь Иоанн предстает в тексте «Сказания» не только господином необъятной и богатой и загадочной страны, но и «защитником и поборником по православной вере Христовой»: «А если идем на войну, когда хотим кого-нибудь покорить, предо мною идут и несут 12 крестов и 12 стягов. А кресты те и стяги большие, сделаны из золота с драгоценными камнями и с крупными жемчужинами, ночью же светятся, как и днем. <...> А когда идем к назначенному месту на бой, другие люди несут предо мною один деревянный крест с изображением распятия господня, — чтобы мы вспоминали господни страдания на кресте» [Там же: 122].

Все это — богатые благословенные земли, охраняемые благочестивым христианским монархом, отважным военачальником — не могло не вселить надежду в участников Второго крестового похода.

Описание загадочного царства Иоанна, представленное в «Сказании», содержит фрагменты, схожие с рассказами о «Земле Рахман» из цикла легенд об Александре Великом, самые ранние из которых датируются уже II—I вв. до н. э. А содержащийся в «Сербской Александрии», жизнеописании Александра Македонского, образ Иванта, предводителя «нагомудрецов» — праведных «рахманов» — обнаруживает определенное сходство с характеристиками царя-попа Ивана из «Сказания». Вопреки бытующему мнению, что первая редакция входила в состав «Сербской Александрии», мы считаем, что «Сказание об Индейском царстве» — некий экстракт сюжета о нагомудрецах-рахманах и царе их Иванте, получивший в дальнейшем самостоятельное развитие.

Если обратиться к образу «нагомудрецов-рахман», то не вызывает сомнений, что это представители жреческого сословия в традиционной Индии — брахманы. Тем более, что данное предположение подтверждается текстом латинского оригинала, где среди обитателей царства пресвитера Иоанна встречаются так называемый «Vragmanus» [Presbyter Johannes 1870: 168–179]: «<...> Брахманам в наших землях нет числа, и они простые люди, ведущие праведную жизнь. Они не желают иметь ничего более, кроме того, что дает природа. Они всем сочувствуют и всему служат опорой. Они считают излишним все, что не является необходимым. Это святые, живущие во плоти, Их святость и справедливость — опора всего христианства, и мы считаем, что оно не может быть повержено дьяволом, покуда поддерживается их молитвами. Они служат нашему могуществу исключительно молитвами своими, и мы не желаем от них ничего более» [Послания 2004: 32].

Данный текст свидетельствует о достаточно лояльном отношении христианского мира к представителям иной культурной традиции – индийских ортодоксальных религиозно-философских систем.

До сих пор «Послание пресвитера Иоанна» не рассматривалось детально как религиозно-идеологический текст, содержащий геополитические устремления средневековых государств Европы и Руси. Как нам видится, средневековые европейские и русские идеологи рассматривали Индию в следующих аспектах:

- *экономическом*: страна фантастических богатств и различных специй. Как уже упоминалось, в Индии добывалось множество драгоценных камней. Также в тексте Послания говорится о сборе перца в царстве Иоанна: «В другой провинции выращивается и собирается весь перец на свете, который меняют на хлеб, кожу и ткани» [Послания 2004: 21] («<...> перец же велик ражается...») [Баталин 1876: 69]¹.

- *геополитическом*: значение имел резонанс самого факта возникновения «Письма», удостоверявшего появление в стратегически важном районе победоносного христианского правителя. Кроме того, в «Послании» есть упоминание войска Иоанна: «Имеем мы желание посетить вместе с большим войском Гроб Господень, ибо следует во славу величия нашего унижить и разбить недругов Креста Христова и превознести благословенное Имя Его» [Послания 2004: 18].

- *религиозном*. 1) В тексте Послания говорится о множестве подвластных Иоанну правителей, и лишь некоторые из них – христиане. Однако не только христианские вассалы пресвитера, но и язычники безоговорочно признавали верховенство Иоанна: «Семьдесят два царя являются моими подданными <...> Семьдесят две области служат нам, и лишь немногие из них христианские, в каждой правит свой царь, и все они являются нашими подданными» [Послания 2004: 18]; текст русского «Сказания» отличается от латинской редакции: «<...> а обедают со мной 10 царей и 10 королей и 10 патриарховъ 12 митрополитовъ, 40 епископовъ, 300 поповъ, 100 диаконовъ, 50 чернецовъ святаго крылоса, да 300 князей» [Баталин 1876: 123].

- 2) *сакральном*. Индия в умах европейских и русских мыслителей в средние века представлялась сакральной, благой землей, раем земным.

¹ Как известно, перец, наряду с другими восточными специями, был в Европе на вес золота.

В тексте Послания мы читаем: «В стране нашей мед течет и молоко изобилует. <...> Через одну из провинций наших, там, где живут язычники, течет река под названием Инд. Эта река берет начало в Раю и излучинами своими охватывает всю эту область <...> Произрастает там трава под названием ассидий, и если кто-либо носит на себе ее корень, то духа обращает в бегство и открывает его сущность, происхождение и прозвание. И потому никакой нечистый дух не посмеет напасть на такого [человека]» [Послания 2004: 21] («Еще же посреди моего царствія течеть река, именовъ Гедеоуъ; а идетъ та река изъ рая») [Баталин 1876: 121].

Легенда о пресвитере Иоанне прочно укоренилась в сознании европейцев XII столетия, которые, как бы мы сказали сейчас, испытали серьезную идеологическую обработку. Само «Послание пресвитера Иоанна», а также многочисленные «свидетельства» о нем не исчерпывали круг источников о загадочном христианском правителе на Востоке. Так, французский поэт Кретьен де Труа (ок. 1130 – ок. 1191) написал роман о Персевале, но умер, не успев окончить роман. В 1210 г. незаконченное произведение К. де Труа переложил на средневерхненемецкий миннезингер Вольфрам фон Эшенбах. В романе Эшенбаха «Парцифаль» мы обнаруживаем отчетливые следы легенды о пресвитере Иоанне, в частности, сведения о его родителях – наследнике анжуйского престола, доблестном правителе Фейрефице и прекрасной Репанс («Не знающей гнева») де Шой:

Страною Индия была,
Где Фейрефиц достойно правил...
Господь бездетными их не оставил.
Репанс младенца родила,
Его Иоанном назвала.
(Ов людам из восточных стран
Известен как «монах Иоанн»)
От монаха Иоанна пошли
Все христиане-короли,
Что правят на Востоке...
Мы знаем, где истоки
<...>

[Эшенбах 1974: 158–159].

Фейрефиц, согласно тексту Эшенбаха, являлся сводным братом Парцифалья. В свою очередь, его родителями были младший сын анжуй-

ского короля Гамурет и Белакана, правительница мифической страны Зазаманка, где, согласно, тексту Эшенбаха, обитали мавры:

От Гамурета с Белаканой
На свет явился мальчик странный.
Он – видно, Бог того хотел –
Был столь же черен, как и бел...

Малыш со временем подрос.
Сквозь черноту его волос
Пробился золотистый локон <...>
Для бранных подвигов рожден,
Он с детства внял походным трубам.
Его прозвали Лесорубом <...>

Да, в битвах был неукротим
Сей Лесоруб, сей рыцарь смелый,
Под стать сорокам черно-белый
(И белолиц и чернолиц),
Отважный воин Фейрефиц

[Там же 20].

Мать же Иоанна, Репанс, была хранительницей тайны Грааля; благодаря ей, пройдя соответствующий ритуал, Фейрефиц узрел Священную Чашу.

Выходит, что пресвитер Иоанн, согласно тексту Эшенбаха, принадлежит к анжуйской династии, правившей в XII в. и Иерусалимским царством (основатель – Фульк V, граф Анжу (1131–1143)), и Англией (основатель – Жоффруа (Джефри) V «Красивый» Плантагенет (1113–1151)). И в аспекте принадлежности к этой династии европейцы как бы получали легитимное право экспансии на Восток – как «право крови» (кровнородственных отношений), поскольку пресвитер Иоанн был родственником правящих домов средневековой Европы, так и «право духа», в том смысле, что останки одного из почитаемых христианских святых – апостола Фомы – упокоились на земле Индии, сделав ее сакральным местом для всех христиан.

В заключение хотелось бы отметить, что «Сказание об Индейском царстве» заслуживает более пристального исследования не только как яркий памятник древнерусской литературы, но также и как письменный источник, позволяющий вскрыть идеологические доминанты средневековой европейской и древнерусской социально-политической мысли,

выразившиеся в комплексе представлений о далекой Индии и обусловившие в дальнейшем общий вектор европейских и русских (от средних веков до наших дней) устремлений в сторону южноазиатского субконтинента, включающий в себя геополитический, экономический, культурный и идеологический аспекты.

ЛИТЕРАТУРА

- Баталин 1876 – *Баталин Н.* Сказание об Индейском царстве. Воронеж, 1876
- Послания 2004 – *Послания из вымышленного царства / Пер. с др.-греч., ст.-фр., Пер. с лат., сост., вступ. ст. Н. Горелова.* СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Сказание – Сказание об Индийском царстве // [URL]: <http://old.ru.ru/04-15.html> (дата обращения 25.05.2011).
- Эшенбах 1974 – *Эшенбах В. фон* Парцифаль / Сокр. пер. с средневерхненем Л. Гинзбург. М.: Художественная литература, 1974.
- Presbyter Johannes 1870 – *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte / Herausgeb. von G. Oppert.* Berlin, 1870 (2. Aufl.)

ПРИЛОЖЕНИЕ

*Елена Ставницер**

ВЕНЧАНЬЕ С ВЕЧНОСТЬЮ

(СТИХИ В АВТОРСКОМ ПЕРЕВОДЕ)

Маета маятника майи

Не в силах отличить провал от вознесенья,
Я жадною душой отыскивал предел;
В предательских тисках свободного... паденья
Я полагал, что ввысь стремительно летел...

И сон не уступил дороги пробужденью –
Бежал я в антимир от истины клинка,
Но снова за полёт там принял я паденье –
И бросился назад, чтоб падать в облака...
Дуальность всякий раз от истины спасает
Того, кто от её единства отлучён:
Плетьми перемен обман его гоняет
По полюсам пространств и по кругам времён;

Единой правды мир им надвое расколот,
Из коих лишь в одном он может пребывать;
Любой из двух миров – лишь истины осколок,
А полуистина есть... полублагодать!

* Ставницер Елена Леонидовна (Л'Аура Люмье) – член Союза писателей Москвы и Международной федерации русскоязычных писателей, лауреат фестивалей авторской песни.

© Е. Л. Ставницер, 2013

Проявлен мир один, второй же не проявлен;
Покинув этот мир, спешу я в мир иной –
И тайное моё становится в нём явным, –
Как в яви телом я, так в таинстве душой;

Как женщина душой, так телом я мужчина,
Потом наоборот – и нету полноты;
И возникает вновь из следствия причина
Моей неистребимой полуправоты...

P. S. Дуэль Дуальности, да Двойственность Движенья,
Да спицы инь и ян в сансары колесе –
Сей вечный двигатель паденья в вознесенье
Преобразует – и круженьем живы все:
Дует полярностей рождает ток движенья
К соединению во имя возрожденья
Как плюса в минусе, так минуса в плюсе –
И полую истинностью ложно всё и все...
И полуявью иллюзорно всё и все...

Duality of Individuality

Unable to discern descent from resurrection
My ever-restless soul kept questing for extremes...
In frivolous embrace of free... fall, as reflection
I saw myself ascending heaven in daydreams...

And dreams did not give way to painful realizing,
So I escaped to anti-world from truth of lie,
But there I again mistook free fall for rising
And oscillated back to fall into the sky...

Duality each time relieves of revelation
The one who is deprived of singularity –
In the Sansara wheel of ups and downs rotation
He spirals life through time round space polarity;

Divine integrity is split in semi-spheres
In only one of which we're able to exist,
Being always semi-right half-real/half-ideas
In the obscurity of half-apparent gist:

One half is real world, the other's realm of soul –
Soul joins the other world when body rests in peace –
This way explicit life achieves implicit goal,
But semi-truth is nothing more than semi-bliss!..

Duality duet, binarity of bio –
The spokes of Yin and Yang in the Sansara wheel –
Perpetually move illusionary Maya,
Rotating scenes in wow devil vaudeville,

But poles polarity ignites life current's motion
Connecting two in one by synthesis of love –
Halves find integrity in mutual devotion
Becoming single so below as above.

Ожидание нежданного

Я жду того, что не случится,
Я жду того, что не придёт,
Я жду того, чего боится
Мой разум... Время тоже ждёт...

Все роли сыграны – нагая
Стою на сцене пустоты:
Саму себя теперь играю –
И эта роль зовётся «тьд»...

Аплодисментами пощёчин
Часы отсчитывают боль;
Совокупляя дни и ночи,
Рисует стрелка цифру ноль...

Ноль – то, чего не существует;
Ноль – то, чего напрасно жду:
Мне стрелка смерти лик рисует;
Смерть обещает: «*Не приду* –

*Пока есть ты меня не будет,
Ведь я твоё небытие:
Моей недвижностью пребудет
Движение бытия твоё».*

...Стремясь проникнуть в отраженье
Движенья в зеркале нуля,
Жду, отрекаясь от движенья...
Смерть оживает: «*Буаля!*»

I Wait for Fate

I wait for fate without trade-off,
I wait for fate that won't come true,
I wait for fate that I'm afraid of –
I wait for death, while death waits, too...
I've played all roles, I've reached all goals –
On empty stage there's nothing new;
I've got to play my final role...
Oh, God, my final role is you!..

Clock hands are ticking-tocking, clapping,
Applauding, counting my pains;
Nil circle their hands are mapping,
While copulating nights and days –
Nil is death's will that will not happen,
If life moves on to overcome
The zero mirror mapped by clock hands,
And death declares: "*I won't come:*

*I can't appear, while you are here,
'Cause I'm opposed to your being –*

*My stillness in the zero mirror
Reflects the motion of life wings,
But if you freeze up in devotion
To the reflection of your life
In zero mirror, you lose motion:
Your life turns dead – death turns alive...”*

Страсти по страху

Эти юные древние лица
С жаждой секса и смерти в глазах,
Что готова слезой излиться
На веселья слащавый прах...

Эти древние юные души,
Заплутавшие в пустоте,
Ищут воду, томясь на суше,
Ищут сушу, томясь в воде,
Ищут Бога у чёрта в пасти,
Ищут дьявола в небесах,
Чтоб найти в сердцевине страсти
Страх!..

PASSive PASSion

Ancient eyes on juvenile faces
With desire for sex and death,
With the yearning for grief embraces,
With the longing for decadence;

Ancient souls in juvenile bodies
Sick and tired of earthly fun,
Bored with clowns the world embodies
In frail circus that should be spun

Search for land throughout the water,
Search for water throughout the land
Just to find at beginnings bottom –
End!..

Search for God in devil's obsession,
Search for devil in God-blessed sphere
Just to find in the depth of passion –
Fear!..

На кострах твоих времен

Танцуя ветром танец страсти
На кострах твоих времен,
Я, как дитя, взыскую власти
И о власти вижу сон...

О, хоть бы оборвался он –
Страх смерти был бы побеждён,
Я б танцевала танец страсти
Вне костров твоих времён!..

Но танцем жизни мысль рисует
Имена твоих пространств,
В них отражения взыскуя,
В бытия впадая транс...

О, хоть бы оборвался он –
Страх жизни был бы побеждён,
Я б танцевала танец страсти
Вне пространств твоих имён!..

Палитрой смерти жизнь рисуя
В зеркалах твоей мечты,
Я танец святости танцую
На подмостках пустоты...

О, хоть бы оборвался он –
Страх страсти был бы побеждён,
Я б танцевала танец страсти
Вне костров твоих корон!..

Trans-Trance

Igniting windy dance of passion
On the fire of your time
I dream of power and possession
Like a child about first crime...

Oh, let it rupture like this song
For my death fear to be gone,
For me to dance away my passion
Throughout obsession to belong!..

By dance of life your mind's depicting
Spaces of names for everything
Enjailing into them each victim
Descending into trance of being...

Oh, let it rupture like this song
For my life fear to be gone,
For me to dance away my passion
Throughout obsession to belong!..

Using death pallet for life painting
In the mirrors of your time
I dance the destiny of sainting
For the passion to sublime...

Oh, let it rupture like this song
For my love fear to be gone,
For me to dance away my passion
Throughout obsession to belong!..

Мисс Мистерия

Воспой лучи моих имён –
Я боль твоей священной раны...
Себя оправдывать не стану,
Ведь я древнее, чем закон;

Ведь в венах временем течёт
Мой зов, парящий над веками;
В сердцах моё танцует пламя,
Когда друг к другу их влечёт;

Бард моим промыслом поёт;
Поэт мой бред в сонет вплетает –
Блаженство тот со мной познает,
Кто в яви снов не предаёт...

Но бытия (иль быта) плод
Съев с Евой – явью проявленья, –
Дух, уплощаясь воплощеньем,
Деленьем множится в народ,

Что мрёт и мрёт из года в год,
Рожаем логикой круженья
От низверженья к возвыщенью,
Дабы потом наоборот...

И пустоты круговорот
Вращает дней киноэкраны –
Лишь боль твоей священной раны
В рай моим голосом зовёт...

Miss Mystery

Arousing arrows of my rays
Inflict your sacred wound that's bleeding
With heavenly desire leading
Back to my bliss through guiding pains,
Because the time that flows in veins
Conveys my call into forever –
Into the realm where no endeavor
Will cease in vanity in vain...

A bard is singing out my names,
Inspired poet rhymes my ravings,
'Cause I'm the fire of your cravings
Igniting hearts with loveful flames;
I'm great more ancient than your laws
Dictating censorship of senses
In the insanity of tenses
Withholding space in spiral claws –

In spiral routes of the routine
Deep-rooted in the earthly matters
Drowning in realms where nothing matters,
But the imperative to spin,
'Cause on the eve of time and space
Eve fruits you out of the Heaven,
And you both spiral down to devil
Like hugging snakes of DNAs –

This way your genius goes down
Into the genitals for gender
To pass your genes into descendants
Whose life is your death inside out;
Frail bodies die through days and nights,
Reborn by logic of round motion
From the ascent back to subversion
And then from fall again to rise...

Inspiring Spirit spirals space
In temporality of flow
From the above towards below,
From life to death,
From nights to days;
Vain vicious circle of mundane
Spins screens of lifetime movie theatres
Where only sacred wound still matters,
Calling to Heaven through my rays...

сЕнсара*

Задёрни занавес мечты
За красотой пустоты!
Беззвучным криком захлебнись,
Пронзив бесчувственную высь!

Познай до онемения боль,
Чтобы безвкусной стала соль,
В тот миг, когда блаженства нож
Порежет истину на ложь!

Пройди скитания времён
Вплоть до стирания имён –
И отразись в небытии
Свой хвост кусающей змеи...

Reveal or Relieve

Drop down the curtain of your dream
Over the emptiness of being,
Get choked with your unuttered cry
Ascending loftiness of sky...

* сЕнсара – авторский неологизм – гибрид санскритского «сансара» и латинского «sensare» (чувствовать)

Enjoy the music of your pain
Injecting time into life vein
And let your mind-games multiply
Unvarnished truth by varnished lie...

Spiral throughout time and space
Till all the names become erased
To get reflected in the spin
Of self-tail-biting snake of being!..

Таинство Тантры Танца Танатоса

*Господь глядится в зеркало нуля –
И дьявола в нём видит...
Интересно, бывают некривыми зеркала?*

Девочка-дюймовочка-убийца
Эротизмом света губит мрак,
Чтоб рассветом мраку возродиться
В солнечных системах-зеркалах;

Голоса-луча златою бритвой
Перерезав горло лжебогам,
Девочка-нимфеточка-молитва
С Божьих уст слетает к зеркалам...

Мальчик-Люциферчик-ангелочек
Девочку на танец пригласил –
Звёздной светомузыкаю ночи
Эроса Танатос возбудил...

Породив рассвета воскрешенье,
Принял ласки смерти Люцифер,
Расплескав предвечное мгновенье
Вечной святомузыкаю сфер...

EroThanatoTantra

Little fairy Thumberlina-killer
Kills the dark with erotism of light
Resurrecting sunrise as a healer
From orgasmic agony of night;
 With voice ray like with the sunshine raying
Cutting through the darkness of eclipse
Little fairy nymphet like a prayer
Is descending from the Heaven's lips...

Little fairy Lucifer the Angel
Once invited nymphet for a dance –
For the strange to seem a little stranger
Thanatos lured Eros in romance;
 While conceiving sunrise resurrection,
Lucifer embraced caress of death
Splashing out climax of affection
Into the eternity of dance...

Крест Розы

Я роза, превратившаяся в шип
агрессии, замешанной на страхе...
Как голова, доставшаяся плахе,
бутон мой, точно жертвы архетип,
от жизни отсечён мечом ума
и предоставлен внетелесной сфере
бессмертия, в которое так верю,
что жизненности рушится тюрьма...

Archetypes of Sacrifice

The rose
grows
just to turn
into the thorn

of the regression
of aggression
stemming from fright
of rose-crossed knight,
whose head is cut
like rose's bud –
it's cut off life
by mental knife
for archetypes
of sacrifice
to immortality
void of vitality

Мета-формы метафоры

Амфора духа – метафора ауры –
Плоть моя – плод мой, что с древа познания
Сорван и сожран пожаром желания,
Формы сжигающим времени пламенем,
Дабы изжить мета-формы метафоры,
Ауру духа явив вне форм амфоры

Metaphor Metaforms

My spirit amphora – my aura metaphor –
Fruit of my flesh, of my good/evil knowledge tree,
Picked up and gorged by desire for world entry,
Burning the forms by time fire of God's envy,
Living away spirit amphora metaforms,
Releasing spirit from forms of its metaphor

(Л)ЖИЗНЬ (Л)ЖИВОТНОГО (Л)ЖИВОТА

*Quod me nutrit, me destruit (лат. поговорка)
(Что меня питает, меня разрушает)*

Мы сжираем друг друга, чтоб выиграть время, –
Время сжирает нас:
В дар порочному кругу жующих племя
Порождает свой смертный час.

Мы едим всё, что проще нас и слабее, –
Жертвам качеству несть числа,
Но не счесть и простейших бактерий-плебеев,
Что сжирают людей тела...

Божества же души людей сжирают,
Чтоб бессмертье своё... продлить,
Но когда их смертные забывают,
Им становится нечем жить!

Запуская зубы в ткань макрокосма,
Микрокосм сжирает себя,
Чтоб с набитым брюхом ползти к погосту,
Свой же мир как жратву любя...

Animal Anima

We all eat each other to gain more lifetime,
Time eats us in reply –
As a contribution to vicious cycle
Hungry death eats up hungry life;

We eat simpler creatures for their weakness
(Lower quality feeds our heights),
But the simplest germs also gladly eat us
To maintain their humble lives,

While the Gods eat souls of mere mortals
To remain immortal for long,
But when mere mortals forget immortals
They have no more food to live on –

Biting at the world's macrocosmic fleshs
Microcosm devours itself
With rapacious love turning flame to ashes
Filling stomach on way to hell...

К п(р)аху п(р)ах!..

Давай превратимся в животных красиво:
Себя позабыв с мастерством лицедеев,
Отричем высоты бесплотной идеи –
И плотские страсти нахлынут приливом –
Отхлынут отливом в зеркал рефлексии:
Мы больше не Боги – мы просто живые –
Живые заложники смертной стихии...

Carnal Carnaval

Let's turn into beasts
With wild beauty of passion
Forgetting our gist
With ecstatic obsession;
Let's turn into creatures
Instead of Creators,
While losing God's features
As deity traitors
Descending from realm
Of ideal ideas
To revel in hell
Of mortality gears –
The gears that spin
Through the elements dances
When sinister sin
Makes most sense for five senses;

Let's dance with life current
Reflow and flow
Reflexively coming
In order to go,
 Reflexively mirroring
 Life in death's mirror,
 Discretely appearing
 To disappear;

Let's play oscillations
In mirror reflections
To damp down vibrations
Of vibrant affections;

Let's quit realm of Gods –
Let's be elements' captives
To end up in frauds
Of flat earthly perspectives...

Инвариантность вариативности

Мы не вникаем в знаковость судьбы,
Заучивая мыслей партитуру;
Мы господа идей своих *de jure*,
De facto – их ленивые рабы!
Наш выбор, став привычкой, твердеет,
Кристаллизуясь в косную идею,
А «*consuetudo – altera natura*»^{*}
Определяет бытия фактуру:

^{*} *Consuetudo – altera natura (est)*: «Привычка – вторая натура» (латинская по-
словица)

Реакций поведенческих набор
Слагается в характерный узор
Механистических конфигураций
И схем привычных тем... без вариаций...

Лишь выбор в творчество дерзая претворить,
Рисуем не функционировать, а жить!..

Semanticless Semiotics

Re-reading semiotics of our fates
We play life from a score but not by ear,
De jure being grandmasters of ideas
De facto – fixed ideas' lazy slaves...

Our choice gets crystallized into dead custom
Predictable without a forecaster,
While «consuetudo – altera natura»
Determines life like a misleading guru;

Behavior reactions standard set
Shapes up the stagnant patterns of mindset
With mechanistic acts configurations
In schemes of themes without variations...

But only turning choice into creative art,
We play life not at sight – we try to live by heart!..

**Бесценность бесценности
(Отречение от престола сцены
затерявшейся среди веков Мадлены)**

Без декораций и без сцены
Свой век я как-то проживу,
Пусть не в объятьях Мельпомены,
Пусть не во сне, а наяву...

Я позабуду горький запах
Аплодисментов и цветов;
Пройдя закатный путь на запад,
Вернусь рассветом на восток...

На гребне зрительских восторгов
Я поднималась над толпой:
Дух превосходства – демон гордый –
Меня толкнул на путь кривой,

И я прошла его, промчалась,
Звездой сорвавшись с высоты, –
Для публики звездой стала,
Ей отдаваясь за цветы...

И одиночество... чужое,
И смех... чужой, и страх... чужой
Меня наполнили собою –
Я перестала быть собой,

А масок хоровод нарядный
Моё лицо меж тем украл;
Сонм блудных духов беспощадный
Меня, как платье, примерял...

Я от престола отрекаюсь,
Чтоб светлой душу сохранить.
Блеск сцены свет лишь отражает.
Желаю не блистать – светить!

Glossy Glossary of Glory
(Abdication from stage throne
Of mad Madeleine no more known)

Beyond fake theatre decorations
I'll let my life be free as flight –
Free from Melpomene's temptations,
Free from stage gloss reflecting light...

I will forget the bitter fragrance
Of viewers' flowers and applause
To keep true starlight from resemblance
To its mundane reflection gloss...

On crest of fans' appreciation
I did arise above the crowd,
Unable to resist temptation
To feel superiorly proud,

While countless masks that I've been wearing
Have stolen playfully my face,
Obsessive hordes of homeless spirits
Just tried me on like empty dress...

I quit the stage like throne of devil
Just for my soul to survive –
Stage gloss reflects the light of Heaven –
I'm willing not to gloss but shine...

«Слава – солнце мёртвых»

Кто венчан звёздной короной, –
Не падок до корон земных:
Пусть недозвёздки ищут их,
Взыскуя временные троны,
Ведь лишь бессмертным нет резона
Прельщаться тщетой благ мирских...

В искусстве та же суета:
Аплодисменты – вот мечта
Тех, кто звёзд с неба не хватает
И не краснеет от того,
Что нарекли «звездой» его,
А он до звёзд не долетает!..

Добро пожаловать на кладбище стихов –
В мой мавзолей вчерашних мыслей и эмоций:
Мне мертвечину втюхать публике неймётся –
Я продаю свои останки вновь и вновь!

Послушай снова мой зачитанный стишок
И мою песенку запетую послушай! –
Ты в них найдёшь мою задушенную душу,
Что задохнулась пустотой вчерашних строк...

Со сцены музыкой сочится трупный яд
Моих безжизненно вчерашних откровений,
Но я не ведаю ни страхов, ни сомнений,
Ведь «реорле» схавает – и даже будет рад...

И я всё взвинчиваю цену на билет –
Пусть подороже за любовь ко мне заплатят!
А мертвечины у меня на многих хватит,
Поскольку у меня Меня давно уж нет...

Crows Crowned by Crowds

The one who's crowned with starlight fire
Won't care for earthly crown and throne.
Let glory-suckers try them on
Like naked kings in false attire,
While the immortals don't desire
Delights of time that will be gone...
In arts this vanity occurs
As human's craving for applause,
As glory kingdom aspiration
Of crowned crows thrown to thrones
And croaking their well-known songs
In mausoleums of stagnation...

Forever welcome to the cemetery of songs –
To fancy tombs of stale emotions and old thoughts:
I wanna sell my hell of yesterday's ideas
For you to suck this artefact into your ears,

So listen on and on to trite old song of mine –
The one, whose soul is dark seeks stardom of fake shine,
So on and on he climbs his Everest of fame
To ever rest in peace of singing all the same...

Delicious ptomaine is flowing from the stage,
While I am sharing my rotten revelations,
Because I'm sure, my viewer won't resist temptation
To gorge my silliness for feeling like a sage,

So I am raising on and on the tickets cost –
And let them pay for their love of fake persona,
While I'll be singing my worn-out old song on
To gain fame kingdom where "only" soul is lost...

Невольник Воли

Я узнаю свой голос в безмолвье миров –
Он напомним мне песнь онемевшей звезды...
Я отдам свою песню на волю ветров,
Что играют на струнах дождливой воды, –
Удушающей сушу мою;
Иссушающей Душу мою...

Но ты...

Иллюзорное «ты» мне твердят зеркала:
Я в них слишком похожа на зыбкое «ты», –
Расплавляя дыханьем зеркальность стекла,
Я коснусь поцелуем своей пустоты, –
Удушающей сушу мою;
Иссушающей Душу мою...

Цветы

рвутся жаждой любви на алтарь красоты...
Рвутся жадной рукой ненасытных богов,
Что меня коронуют венками стихов,
Прорастающих в поле моей немоты, –
Удушающей сушу мою;
Иссушающей Душу мою...

Следы

я с зеркал всё сдуваю ветрами времён
И забвением кутаюсь в небытие,
Чтобы придумывать множество старых имён,
Одиночеством множа в них имя своё, –
Удушившее сушу мою;
Иссушившее Душу мою

бытие –

Это, ткущее время, желанье моё...

MIRaculous MIRAge of MIRrors

I can here your voice in the silence of worlds –
It reminds me the song of the stars turning dumb,
So I share with winds my unspoken words
For the music of spheres with tears to come...

Winds kiss strings of the tears of rains
playing music of spheres and realms –
It whelms...

Mirrors lure me into illusion of you
Which reflection resembles illusion of me...
Make miraculous mirage of mirrors come true –
Melt with kisses my emptiness phantom you see!..

Winds kiss strings of the tears of rains
Playing music of spheres – it's pain
Again...

Poem flowers ascend beauty altar for love
Sacrificing themselves to the merciless gods
Crowning me with the wreath of dumb verses above
The vainglorious realm of frail earthly awards...

Winds kiss strings of the tears of rains
Playing music of spheres and realms –
It whelms...

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

(по состоянию на 22.06.2011):

Бертова Анна Дмитриевна (Санкт-Петербург) – преподаватель Восточного института.

Боков Герман Евгеньевич (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, ассистент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ.

Бреус Елена Михайловна (Москва) – аспирантка Института этнологии и антропологии Российской академии наук.

Возман Михаил Викторович (Москва) – преподаватель Института стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова.

Воздиган Ксения М. (Санкт-Петербург) – старший специалист экспозиционно-выставочного отдела, соискатель ученой степени канд. ист. наук Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук.

Галашина Анастасия Михайловна (Москва) – аспирантка Российского государственного гуманитарного университета.

Глухова Евгения Вячеславовна (Москва) – аспирантка Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского.

Головизнин Марк Васильевич (Москва) – канд. ист. наук, доцент, руководитель Центра политической истории XX в. Института глобализации и соц. движений.

Дулина Анна Михайловна (Москва) – аспирантка Института стран Азии и Африки при МГУ им. М. В. Ломоносова.

Емельянов Владимир Владимирович (Санкт-Петербург) – доктор филос. наук, доцент, профессор кафедры Древнего Востока восточного факультета СПбГУ.

Зельницкий Александр Дмитриевич (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Санкт-Петербургского государственного университета.

Иванова Вероника Витальевна (Санкт-Петербург) – канд. ист. наук, младший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук.

Йоутсен Надежда Львовна (Санкт-Петербург) – советник и инспектор музея Северо-Западного таможенного управления и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук.

Казурова Наталья Валерьевна (Санкт-Петербург) – аспирантка отдела Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук.

Кравцова Марина Евсеньевна (Санкт-Петербург) – доктор филос. наук, профессор кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.

Крупнина Полина Геннадьевна (Санкт-Петербург), аспирантка Института восточных рукописей РАН, ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.

Мартьянов Дмитрий Евгеньевич (Казань) – канд. ист. наук, доцент кафедры истории и культуры Востока Института востоковедения Приволжского федерального университета.

Михайлюкова Наталья Николаевна (Тула) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого.

Мотрохов Александр Иванович (Харьков) – преподаватель кафедры восточных языков факультета иностранных языков Харьковского национального педагогического университета.

Пахомов Сергей Владимирович (Санкт-Петербург) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.

Рубель Виктор Анатольевич (Киев) – доктор ист. наук, профессор кафедры истории древнего мира и средних веков Киевского национального университета им. Т. Шевченко.

Серова Елена Исоровна (Санкт-Петербург) – аспирантка восточного факультета СПбГУ.

Скородум Никита Всеволодович (Санкт-Петербург) – независимый исследователь.

Суворова Анна Александровна (Пермь) – канд. искусствоведения, доцент Пермского государственного института искусства и культуры.

Федянина Владлена Анатольевна (Москва) – канд. ист. наук, доцент факультета востоковедения Института иностранных языков Московского городского педагогического университета.

Фролова Мария Евсеньевна (Санкт-Петербург), ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ.

Чач Елена Андреевна (Санкт-Петербург) – аспирантка исторического факультета СПбГУ.

Шелаева Алла Александровна (Санкт-Петербург) – канд. филол. наук, доцент кафедры истории русской и западноевропейской культуры исторического факультета СПбГУ.

Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич (Санкт-Петербург) – канд. ист. наук, научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук.

Щепкин Василий Владимирович (Санкт-Петербург) – младший научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук.

Banka Rafal (Krakow, Poland) – M. A., PhD student, Institute of Philosophy, Jagiellonian University.

Havlicek J. (Brno, Czech) – Dr., Assistant Professor, Department for the Study of Religions, Masaryk University.

Havlickova Kysova Šarka (Brno, Czech) – Dr., Assistant Professor, Palacky University Olomouc, Masaryk University.

Kalinowski Daniel (Slupsk, Poland) – Dr., Professor, Pomeranian University.

Matthyssen Mieke (Chent, Belgium) – M. A., Doctoral Researcher, Department of Chinese Studies, Ghent University.

Müller Shing (München, Germany) – Dr., Lecturer, Institute for Sinology, Ludwig-Maximilians-University.

Popovic Ivana (Dubrovnik, Croatia) – PhD Student, Assistant Professor, University of Dubrovnik.

Научное издание
Седьмые Торчиновские чтения
Метаморфозы
Часть вторая

Составитель и ответственный редактор *С. В. Пахомов*

Подготовлено к печати
на философском факультете СПбГУ

Оригинал-макет *Н. Л. Балицкой*

Подписано в печать с оригинала-макета заказчика 15.03.2013

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 20,93

Тираж 100 экз. Заказ №

Типография Издательства СПбГУ
199061, С.-Петербург, ВО, Средний пр., 41