

А.Г. ДУГИН



НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА



ПО ТУ СТОРОНУ ЗАПАДА.

КИТАЙ, ЯПОНИЯ, АФРИКА, ОКЕАНИЯ

А.Г. Дугин

Ноомахия: войны ума.

**По ту сторону Запада.
Китай, Япония,
Африка, Океания**

«Академический проект»
Москва, 2014

Печатается по решению кафедры социологии международных отношений социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

Рецензенты:

В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;

Э.А. Попов, доктор философских наук.

Научный редактор:

Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук.

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

Дугин А.Г.

Д 80 Ноомахия: войны ума. По ту сторону Запада. Китай, Япония, Африка, Океания. — М.: Академический проект, 2014. — 551 с.

ISBN 978-5-8291-1657-6

В книге рассматриваются неиндоевропейские цивилизации — китайская, японская, африканская и тихоокеанская. Автор выявляет в каждой из них наиболее очевидные, с ноологической точки зрения, полюса и исторические эпохи, описывая доминирующие конфигурации Логоса на основании общей модели, на которой построена вся «Ноомахия», — Логос Аполлона, Логос Диониса и Логос Кибелы. В столь далеких от Европы культурных контекстах выявление аналогов трем Логосам представляет собой наиболее трудную, но вместе с тем захватывающую задачу, подчас ставящую под вопрос релевантность всего ноологического метода как такового. Тем не менее, не навязывая богатейшему и противоречивому историческому и культурному материалу редукционистские формулы и будучи полностью открытым логике культур изучаемых народов, автор приходит к важным результатам, подтверждающим на практике применимость предлагаемого метода.

Оглавление

Введение. Обзор цивилизационных кругов.....	12
За пределами индоевропейской зоны	12
Границы цивилизаций.....	14
Часть 1. Китайская цивилизация. Китайский Логос	19
Глава 1. Древний Китай	21
Принципы постижения китайской цивилизации.....	21
Мы, китайцы	21
Этносоциологический паспорт китайской цивилизации (постоянная часть)	24
Основания китайской метафизики	28
Культура великой диады: Инь/Ян	28
Стихии	31
Карта/календарь.....	35
Мин Тан и Логос Единорога	40
Дао прежде даосизма	42
Ноология древнекитайской традиции	44
Онтология дуновений: Желтый Дионис	44
Опыт Дракона.....	47
Метафизика Первоначал: у истоков историала.....	50
Паньгу и трое августейших.....	50
Желтый Император Хуан-ди: пятый элемент	53
Пять императоров и их стихии	56
От дракона Юя к династии Чжоу	60
Постмифический историал: Чжоу	63
Глава 2. Начала китайской философии.....	67
Конфуций	67
От имени истины	67
Исправление имен	69
Горизонты сакральной человечности.....	71
Даосизм	73
Реконструкция контекста	73
Дао как формула китайской идентичности	76
По ту сторону оппозиций.....	80
Ценность пустоты.....	81

Предводитель Облаков: политическая философия даосизма.....	82
Метафизика Дэ: гибкая Единица.....	86
Диада даосов.....	89
Долголетие и бессмертие.....	89
Другие учения: Мо-цзы, софисты, легисты.....	96
Мо-цзы.....	96
Легисты фацзя.....	98
Глава 3. Время царств и империй.....	101
Цинь: империя духа воды.....	101
Цинь Ши Хуан-ди — имперостроитель.....	101
В оппозиции китайскому идеалу.....	104
Хань.....	106
Западная Хань: расцвет империи.....	106
Восточная Хань.....	109
Утрата Небесного мандата.....	111
Традиционалисты в оппозиции: даосская эсхатология.....	113
Эпоха Троецарствия.....	115
Династия Цзинь.....	115
Южные и северные династии.....	116
Ханьско-туранский симбиоз.....	119
От Суй к Тан.....	119
Танский закат и феномен императрицы Люй-хоу.....	121
Глава 4. Китайский буддизм: третья религия.....	124
Типология: триумф Махаяны.....	124
Тяньтай: Единый Ум и его миры.....	125
Школа Хуаянь: игра абсолютного.....	129
Школа Чистой Земли: спасение в Белом Раю.....	134
Школа Чань: немедленно и внезапно.....	138
Сущность Диониса Желтого.....	141
Глава 5. Средние века и Новое время.....	144
Империя Сун: восстановление единства.....	144
Окончание раздробленности.....	144
Появление монголов.....	146
Династия Юань: Китай в составе Великой Евразии.....	146
Хубилай-хан и его наследники.....	146
Исчерпание монгольского этоса.....	148
Династия Мин: ханьская реставрация.....	150

Национальная династия	150
Подтверждение срединности	152
Усиление власти евнухов	153
Династия Цин: маньчжурский мандат	154
Маньчжурская династия	154
Закреть Китай	156
«Белый Лотос» и талассократия	157
Даосы и революция	157
Прибытие англичан	159
Маньчжурская матрица	160
Опиум и модернизация	162
Тайпинго: Небесное государство Великого Благоденствия	163
Вторая опиумная	166
Самоусиление и самоослабление	167
Ихэтуани атакуют	168
Конец империи	170
Современный Китай	171
Гоминьдан и КПК	171
Император Мао	172
Часть 2. Японский Логос	175
Глава 1. Древняя Япония	177
Японская структура	177
Двойная идентичность	177
Этносоциология древнего японского общества	178
Синто: качественная трансформация китайского Логоса	182
«Кодзики» и «Нихон Сёки»	182
Дуализм: Ямато/Идзумо	185
Женщина-гниль	189
Онтология Стрелы и «сакральный позитивизм» Синто	194
Глава 2. Императоры/самураи — буддизм/синто	199
Фазы японского историала	199
Японская секвенция	199
Трансформация китайского кода в японском контексте	202
Период Ямато: от легенды к истории	206
Асука: борьба кланов	207
Нара: наступление буддизма	210
Хайян: от Фудзивара к самураям	212

Буддизм в Японии: первый этап	214
Шесть школ Нара: буддизм и следы Диониса	214
Эпоха Хайян: две школы тайного буддизма	219
Эпоха сегунов	225
Сегунат Камакура	225
Дзедо: спасение Другим	228
Буддизм в Японии: второй этап	230
Нитирэн-буддизм	230
Дзэн-буддизм школы Риндзай	232
Учитель Нансэн: сделать мир непонятым	236
Дзэн-буддизм школы Сото: просто сидеть	240
Буддизм в структуре японского Логоса	242
Поздний сегунат	246
Эпоха Муромати: Асикага, раздробленность, возрождение	246
Эпоха Эдо и возрожденное Синто	248
Глава 3. Современная Япония	253
Мэйдзи: Революция/Реставрация	253
Восстановление императорской власти	253
Новые тенденции	255
Структура японского общества и ноологические соответствия	258
В поисках идентичности	262
Киотская школа: ответ на вызов модернизации	262
Философия имперского дзэн: ничто и его место	267
Японский национализм	274
Японский Модерн	275
Болезнь Японии	275
Юкио Мисима: симулякр самурая	278
Такаси Миикэ: призраки Эми	285
Часть 3. Логос Африки	291
Глава 1. Древний Египет	293
Геософия Африки	293
Негроидный Логос: новая территория Ноомахии	293
Шесть полюсов Великой Африки	295
Удары колонизации и национально-освободительный Логос	297
Древний Египет: величайшая цивилизация древности	300
Периоды древнеегипетского историаала	300

Имперская интеграция долины Нила	301
Египет, персы, греки	306
Древнеегипетская религия.....	308
Номы и боги	308
Типы теологий.....	313
Священный Нил и география смерти.....	317
Осирис и Исида: драма утраты/обретения	322
Герменевтические версии прочтения мифа об Осирисе и Исида.....	324
Египет и Смерть.....	328
Книга Мертвых: путешествие в Дуат.....	328
Смерть и ее Логос	340
Обратная сторона Египта.....	344
Антропология мумии.....	347
Египетские влияния: от метафизики к пародии	353
Египет у греков, гностиков и алхимиков.....	353
Египтология и реконструкции	356
Глава 2. Цивилизация Северной Африки.....	359
Великая Берберия: Белая Африка.....	359
Ливия.....	359
Берберские племена.....	362
Религия и ноология Белой Африки.....	365
Берберский Логос и внешние влияния.....	365
Берберский матриархат	366
Цивилизация «народов моря»: гинекократия	368
Неиндоевропейские европеоиды	368
Цивилизация Великой Матери	373
Глава 3. Цивилизация Куш.....	375
Древняя Нубия	375
Цивилизация верховий Нила	375
Абиссинская кампания Камбиса	378
Мероитское царство	379
Аксум/Эфиопия	380
Сабейское царство	380
Аксум.....	381
Эфиопия: христианская, иудейская, мусульманская	382
Кушиты и цивилизация.....	385
Кушитские этносы	385
Мы, нубийцы	387
Голос Африки	389
В поисках кушитского Логоса	392

Махдистское восстание в Судане.....	392
Эфиопия и христианская эсхатология	395
Черные иудеи	395
Кушитский «континент» шейха Анта Диопа.....	396
Растафари.....	398
Нубианизм	399
Глава 4. Цивилизации и культы Западной Африки	401
Афро-атлантические государства и их культы.....	401
Империя Гана	401
Мифология бамбара.....	403
Сонгай и Ашанти	405
Мифы акан.....	406
Царство Ойо	406
Религия йоруба.....	407
Афро-атлантический культурный круг по обе стороны Атлантики.....	409
Верификация гипотезы «соляного негритюда» в атлантической Африке	410
Мифы дагомеев, ифик, серер.....	410
Религия догонов	412
Племена игбо и их государства.....	414
Фульбе: вначале было молоко	415
Ноологическая мозаика религиозных систем.....	417
Глава 5. Центральная и Южная Африка	419
Народы банту: империализм без империи.....	419
Регионы, населенные племенами банту.....	419
Государства банту.....	421
Цивилизация африканской Деметры	421
Особенности мифов банту.....	421
Банту и земледелие.....	423
Люди-леопарды: дионисийский негритюд.....	424
Феномен аниото.....	424
Люди-леопарды и национально-освободительная борьба.....	425
Конфликт интерпретаций.....	426
Дионис африканский.....	428
Глава 6. Древнейшие народы Африки: пигмеи и койсанцы	431
Самые архаические этносы Африки.....	431
Время пигмеев	431

Койсанцы	433
Метафизика пигмеев.....	433
«Пробуждение леса»	433
Госпожа Черепаха	434
Культы бушменов.....	436
Народ святых антилоп	436
Верховный трикстер	436
Готтентоты и боги Небес	437
Боевые кочевники	437
Титаномахия готтентотов.....	439
Койсаны и пигмеи: на стороне Солнца	440
Заключение: Люди с пламенеющим лицом и их Логос.....	440
Полноценные цивилизации Африки	440
Другая Африка	444
Часть 4. Логос Океании.....	445
Глава 1. Малайская цивилизация	447
Культурные круги Океании	447
Народы и территории	447
Поиск изначального	448
Малайский культурный круг	449
Этнический спектр.....	449
Ареал расселения.....	450
Мифы малайцев	452
Малайские богини Вод	452
Хаинувеле.....	456
Малайские призраки и «хрупкий патриархат»	458
Малайские государства в индийском культурном пространстве.....	461
Государства Явы.....	461
Государства Суматры.....	462
Империя Шриваджайя	463
Кедири и Сингасари.....	464
Победа над монголами и Маджапахит.....	465
Влияние индуизма и буддизма	466
Малайский ислам: султанаты и синкретисты.....	466
Проникновение ислама	466
Течения в малайском исламе.....	469
Филиппины: от испанской колонизации к масонской республике.....	470
В зоне американского влияния	470

Национально-освободительная борьба	470
Глава 2. Микронезия и Полинезия	472
Логос Микронезии: женская цивилизация спрутов	472
Этносы Микронезии.....	472
Микронезийские религии	473
Теология острова Яп.....	475
Великая Полинезия.....	476
Небесная Гаваика	476
Время Летящих Облаков	478
Полинезийская метафизика	480
Онтологическая триада	480
Великое Разделение и восстание мятежных богов	481
Война отец всего	483
Культура маори: песня войны и экономика дара.....	485
Хака: Три шага вверх	485
Тотальные поставки	488
Ноология Полинезии.....	492
Логос Великой Матери	492
Менее хрупкий патриархат	493
Глава 3. Меланезия и Папуасия.....	495
Меланезийско-папуасский культурный круг.....	495
Этносы Меланезии.....	495
Папуасы Новой Гвинеи	496
Религия папуасов	497
Вначале была Женщина	497
Битвы титанов	498
Черные Матери.....	499
Романы ожерелий	502
Кула: «экономика дара» на Тробрианских островах.....	502
Женское и мужское в пространстве мира	504
Меланезийская селеномахия: битва за Луну на Малекуле.....	506
Деланье человека	506
Лунный мужчина	507
Луна атакует	509
Матриархат Океании и гипотеза Пацифиды	511
Глава 4. Великая Австралия.....	513
Австралия и ее регионы	513
Terra nullis	513
Зоны Австралии	514

Метафизика австралийцев.....	515
Алчеринга: Время Сновидений.....	515
Пробуждение во сне.....	517
Свободные предки.....	519
Антропология и инициация.....	521
Культура первой души.....	521
Посвящение в сон.....	523
Шаман: уснувший при жизни.....	526
Индивидуум, который воет в кустах.....	528
Змеи, духи воды и матриархат.....	530
Радужный Змей.....	530
Водные духи Вондына.....	532
Вес матриархального начала в религии австралийцев.....	533
Аборигены и идентичность.....	534
Аборигены в поисках национального времени.....	534
Там, где грезят зеленые муравьи.....	535
Курангара и мулунга.....	537
Заключение. Духовное богатство Океании и концептуальные континенты.....	539
Культурные круги и общий знаменатель.....	539
Освобождение.....	540
Тяжелое дыхание Матери.....	540
Гипотеза Гелиодеи.....	542
Библиография.....	545

Введение. Обзор цивилизационных кругов

За пределами индоевропейской зоны

В пятом томе «Ноомахии» мы продолжим рассмотрение незападных цивилизаций, обладающих собственной идентичностью и подчас, но не всегда — это очевидно или признано — собственным Логосом.

В предыдущем томе мы дали общий обзор двух цивилизаций, в которых индоевропейский элемент является полностью доминирующим и закладывающим основной метафизический и ноологический вектор, вокруг которого осциллируют хронологические и географические вариации. Индоевропейская доминанта является определяющей и в средиземноморской цивилизации, по крайней мере, после прихода туда индоевропейских народов (ахейцев, дорийцев и т. д.), создавших солнечно-патриархальную цивилизацию, известную нам как эллинская или греко-романская цивилизация, историческим развитием которой (хотя и весьма двусмысленным в определенные периоды) была собственно Европа и ее колониальные проекции. Везде, где мы имели дело с индоевропейцами исключительно, или как с одним из определяющих культурных компонентов более сложного цивилизационного комплекса, мы неминуемо сталкивались с набором свойств, характеризующих саму природу индоевропейского Логоса:

- *олимпийско-уранический солярный тип*, выражающийся в представлении о том, что основатели народов и государств индоевропейского типа восходят напрямую к поколениям богов и являются представителями на земле неземного божественного порядка;
- *трифункциональную систему* организации общества, религии, обряда и мифа (жрецы, воины, крестьяне) с наделением первых двух каст особыми сакральными функциями;
- обостренное чувство *Титаномахии*, где сами индоевропейцы мыслили себя как соучастники великой битвы Неба и Земли, богов и титанов на стороне Неба и богов;
- имплицитное или эксплицитное, эксклюзивное или инклюзивное (в зависимости от конкретного случая), но обязатель-

ное *противопоставление* собственной индоевропейской (патриархальной, солярной, олимпийской) идентичности другой *альтернативной* парадигме, воплощенной в матриархально-хтоническом, офитическом комплексе (Логос Великой Матери);

- *диалектические* отношения между двумя главными парадигмальными фигурами Аполлоном и Дионисом, составляющими динамическое насыщенное поле, меняющееся при переходе от одной индоевропейской культуры к другой и зависящее от конкретного исторического периода;
- историал, построенный по двум фундаментальным моделям — либо неопровержимая *доминанция вечности над временем*, либо трагическое восприятие времени как *процесса падения* с императивом возврата и его обращения вспять («гибель богов»).

В настоящем пятом томе «Ноомахии» мы покидаем твердую индоевропейскую (шире, евразийско-туранскую) почву (от которой мы уже на некоторое расстояние удалялись при рассмотрении семитской цивилизации и элементов доколумбовой цивилизации Америки), на которой находились ранее, и вступаем в более сложное культурное пространство, где пропорции Логоса, структура ноологии и формы ее выражения в религии, мифе, социально-политическом устройстве и этносоциологических закономерностях может оказаться самой неожиданной и парадоксальной, к чему мы должны быть готовы. Если мы с самого начала отправляемся на встречу с китайской, японской, африканской и океанской культурами с уверенностью, что мы знаем заведомо результат и представляем себе — пусть в общих чертах — с чем нам предстоит столкнуться, то наше исследование заведомо обречено. Мы видели, насколько разнообразными, сложными, подчас энантиодромическими могут быть ноологические структуры индоевропейских цивилизаций, каждая из которых уникальна, самобытна и совершенно не похожа на другие, проходя к тому же разнообразные фазы внутри своих собственных циклических трансформаций и сталкиваясь (подчас ожесточенно) с соседними цивилизациями. При выходе за пределы индоевропейской ойкумены с ее евразийско-туранской примордиальной матрицей мы оказываемся в еще более неопределенном положении, без надежных карт, компасов и заведомо гарантированных очевидностей. Китай, Япония, Африка, Океания — это по-настоящему *иные миры*. И хотя каждый даже самый небольшой культурный круг индоевропейской цивилизации также есть мир в себе, определенная духовная бесконечность, всегда открытая новым и новым измерени-

ям, за пределами индоевропейского Логоса инаковость дана уже в степени, что выражается в первую очередь во все более и более нарастающей проблематичности использования нашей изначальной ноологической схемы трех Логосов. В пятом томе задача усложняется еще на одну ступень: теперь нам предстоит соотнести с ноологической парадигмой неиндоевропейские культуры, выяснить их ноологические пропорции и определить их пропорции в процессе Ноомахии, но при этом не навязать им внешних и чуждых представлений, но следовать как можно более внимательно и последовательно за теми символическими, метафизическими, мифологическими и философскими формами, в которые они сами облачают свой Логос — в соответствии с их правилами и представлениями, симметриями и аналогиями, таксономиями, оппозициями и иерархиями. Но, по мере возрастания сложности, исследование Ноомахии становится лишь более и более увлекательным и напряженным. Важно лишь, чтобы мы изначально были готовы к самым неожиданным встречам, открытиям и пересмотру устоявшихся мнений и конвенциональных клише, которые сплошь и рядом не столько проясняют, сколько затемняют предмет исследования, т. к. основываются на множестве неотрефлексированных и не подвергшихся ясной и последовательной деконструкции идеологических предпосылок.

Китайская цивилизация представляет собой чрезвычайно сложную структуру, где разные этапы и периоды демонстрируют существенные сдвиги в религиозных, политических и социальных областях; границы государства часто меняются; отдельные политические зоны дробятся и вновь объединяются. Тем не менее сквозь всю историю Китая проходит ось общей идентичности, сохраняющаяся неизменной и постоянной. Эта китайская доминанта и составляет цивилизационную основу, легко узнаваемую в самых различных контекстах.

Границы цивилизаций

Китайская цивилизация оказала колоссальное и определяющее влияние на Корею, Вьетнам и Японию, которые можно рассматривать как три полюса внутри единой китайской цивилизации. При этом японская идентичность обладает множеством самобытных черт, которые имеют не только свою автономную цивилизационную основу, но и осознанно выделяются в самостоятельную парадигму, прямо противопоставляющуюся китайской (таковы редакции древнеяпонских кодексов «Кодзики»). И тем не менее без фундаментального и решающего китайского влияния невозможно рассматри-

вать ни японскую письменность, ни религию, ни государственность, ни социальную культуру. Корея и Вьетнам, также сохранявшие самобытные черты и подчас противившиеся прямому китайскому вмешательству во внутренние дела, зависели от Китая в еще большей степени и признавали это охотнее, чем японцы. В целом все три зоны — Корея, Вьетнам и Япония — могут быть рассмотрены как полюсы внутри единой китайской цивилизации (как мы рассматривали разные культурные идентичности внутри Европы).

По границам с Китаем располагались три культурных круга, которые не только испытывали на себе воздействие китайской цивилизации, но и активно (подчас диалектически) сами на нее влияли. Это цивилизации Великой Степи, Турана (индоевропейская, гуннская, тюркская, монгольская и т. д.), представлявшие для Китая «значимого другого», иногда выступая в роли фундаментального цивилизационного противника (именно против северных кочевников была воздвигнута Великая Китайская стена). Степняки многократно завоевывали Китай и начинали отсчет новых династий, постепенно ассимилируемых доминирующей и более устойчивой китайской цивилизацией. Вместе с тем на самих туранцев Китай оказывал фундаментальное воздействие, выступая как внушительная и авторитетная социокультурная и политическая модель.

Еще одним «значимым другим» был Тибет, в определенные эпохи объединявший огромные территории, обладавшие значительной военной мощью и совершенно самобытной религиозной идентичностью (бон-по). Между Тибетом и Китаем также существовали тесные связи: ожесточенные военные конфликты сопровождалась эпохами интенсивного культурного обмена — в области религии, искусства, политики и т. д. При этом тибетская идентичность, равно как и тюркская, были в большей степени самобытными, нежели простой периферией Китая или внутренними полюсами. Поэтому Великую Степь и Тибет следует рассматривать как «пограничные» для Китая зоны, в отличие от Кореи, Вьетнама и Японии, которые были глубже интегрированы в китайский культурный круг и в большей степени от него зависели.

Африканская цивилизация представляет собой менее отчетливо выраженную структуру, хотя в отдельных ее фрагментах мы можем угадать следы древних культур, позволяющих допустить существование на африканском континенте развитых государств и обществ. Мы включаем в пространство Африки и такие высокодифференцированные цивилизации, как Египет и Эфиопия. Кроме того, уникальное явление представляет собой цивилизация западноафриканских берегов, отличающаяся целым рядом уникальных элементов,

свидетельствующих о богатейшем культурном прошлом и мало известным внешнему наблюдателю настоящим. В Африке были и иные государственные образования и довольно комплексные цивилизации, следы которых следует тщательно искать. На африканские культуры в последние пятьсот лет была осуществлена беспрецедентная колониальная атака, поработившая народы и страны не только физически, но и духовно, заставив африканцев смотреть на самих себя и свою идентичность чужими глазами — глазами колонизаторов. Ранее значительное влияние на африканские народы оказывали египтяне и семиты, позднее христиане, а после арабских завоеваний аравийско-исламский фактор стал одним из самых распространенных. Африканский континент пока не нашел своего места на геософской карте, и само выражение «африканская цивилизация» в данный момент является проблематичным. Но это лишь дополнительный стимул, чтобы активно искать африканский Логос, прорываться к глубинам африканской ноологии, чтобы воздать должное богатейшим культурным кругам, наличествующим на африканском континенте. Африку предстоит открыть заново: на сей раз духовно.

Еще менее изученной, нежели африканская цивилизация, является цивилизация архаических тихоокеанских народов — малайцев, меланезийцев, полинезийцев и т. д. Этнографические и антропологические материалы в этой зоне стали собираться лишь в последнее столетие или немногим раньше, но никакого полноценного обобщенного исследования до сих пор не предпринято. Сочетание «тихоокеанская цивилизация» звучит еще более экстравагантно, нежели «африканская цивилизация», особенно если исключить (как это делаем мы) оттуда все культурные круги Юго-Восточной Азии, где ясно прослеживаются китайская, индийская, исламская или японская доминанты. Какой может быть Логос у архаических «примитивных» народов? Многим само это допущение покажется чем-то неадекватным. Конечно, у нас нет достаточных оснований для того, чтобы убедительно доказать это эмпирически, отталкиваясь от осмысленных и классифицированных фактов. Но мы руководствуемся следующим принципом: народы, населяющие Океанию, имеют свои мифы, религиозные представления, ритуалы, свои социальные и экономические, подчас политические системы, свои формы мышления и общения, свои ценности и свои предания. Эти элементы, в отличие от более очевидных цивилизаций, здесь не сведены в обобщающие формулы, не представлены в виде эксплицитных государств и империй; нет законченных философии и теологии. Но есть то, из чего религия, философия и государственность строятся, т. к. есть «культурный круг» — само-

бытный и уникальный, отличающийся ото всех остальных и обладающий рядом общих черт. И если мы способны проследить разные уровни цивилизаций более эксплицитных — от архаических пластов до детализированных нюансов, то почему бы нам не собрать модель тихоокеанской цивилизации, не «сконструировать» ее ноологическую схему? Мы видим архаическое в сложном, способны деконструировать историалы, при анализе мифа сделать акцент на мифемах. Ноология позволяет нам выделить общий знаменатель в религиях, философиях, культах, политических и социальных системах, гендерных отношениях, социологических установках. Почему бы нам не пройти по обратному пути: с опорой на ноологию (теорию трех Логосов) распознать сложное в архаическом, сконструировать возможный историал, составить из мифем и мифовостов возможной теологии? Мы осознаем масштабы подобной задачи и трудности, с которыми мы столкнемся. Но это только добавляет сил для столь захватывающего предприятия. Естественно, мы не можем ожидать выполнения поставленной задачи в рамках части более общей геософской работы, которую мы предприняли в ходе написания четвертого тома «Ноомахии». Однако даже если нам удастся сделать в этом направлении несколько шагов, одно только это будет важным достижением. В Океании живут люди с культурой, мышлением, обществом, верой. Евроцентристы и другие более комплексные, чем у самих аборигенов, культуры в ходе колонизационных экспедиций приравнивали этих людей к полуживотным, «дикарям», присвоив им в духе линейного времени (прогресса) статус «детского возраста» по шкале человечества. Приблизительно по той же модели осуществлялся и культурный цивилизационный геноцид американских индейцев и автохтонных народов Черной Африки. В этой оптике у жителей Океании не может быть ни цивилизации, ни культуры, не говоря уже о религии или философии. Но это люди, а следовательно, они вписаны в структуры Ума. И не они демонстрируют интеллектуальную ограниченность, не понимая нас, но мы, не понимая их. Стремясь повсюду найти строгие соответствия с европейским (модернистским) мышлением и соответствующим обществом, мы не допускаем самой возможности того, что мышление может быть организовано радикально иначе, чем мы привыкли, и не делаем достаточно усилий, чтобы понять тех, кто являются «другими» и даже «совсем другими». В рассмотрении цивилизации древних тюрков мы сталкивались с явлением шаманизма, представляющего собой полноценную ноологическую картину — законченный в самом себе шаманский Логос. Нечто подобное нам предстоит проделать и в изучении

тихоокеанской цивилизации, которая вызывала огромный интерес у многих мыслителей, пытавшихся проникнуть в сущность того, чем является человек — его религия и общество, в котором он живет. Так, последняя работа выдающегося социолога и основателя этой науки Эмиля Дюркгейма была посвящена именно аборигенам Австралии¹. И это не случайно: Дюркгейма, а вслед за ним его последователей — М. Мосса, А. Юбера, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Строса и т. д. — интересовали самые простые формы человеческих обществ, где наглядно и выпукло мы встречаем все то, что составляет сущность в более сложных и комплексных обществах, причем в имплицитной и скрытой от глаз форме. Практически то же самое можно сказать и о крупнейшем историке религий XX в. Мирче Элиаде, который также последнюю заключающую все его богатейшее творческое население книгу посвятил религиям австралийских аборигенов². Элиаде, как и Дюркгейма, но только в области религиоведения, интересовали те изначальные базовые формы, из которых позднее строятся путем усложнения (алгоритм которого профессиональному историку религий более или менее понятен) развитые религиозные системы и теологии.

¹ *Durkheim Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie.* P.: PUF, 1912.

² *Элиаде М. Религии Австралии.* СПб.: Университетская книга, 1998.

Часть 1.

Китайская цивилизация.

Китайский Логос

Глава 1. Древний Китай

Принципы постижения китайской цивилизации

Мы, китайцы

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

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

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

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

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

2. Сами китайские историки, размышляющие над сущностью и структурами своей цивилизации, строят историал, основанный на тех или иных династических, философских, идеологических и подчас религиозных предпочтениях, что также представляет собой одностороннюю и идеологизированную версию, которую нельзя принимать за последнюю истину и которая нуждается в постоянной проверке и коррекциях.

3. Остается идти третьим путем, погружаясь в китайскую цивилизацию, изучая язык, историю, философию, обычаи, обряды, искусство, политику, т. е. общество в целом, пытаться выявить имманентно присущие ей закономерности на основе социологических и антропологических методов, стараясь держаться максимально близко к тому, как понимают себя сами китайцы, но не упуская из виду дистанцию, необходимую для коррекции социального самосознания (коллективного сознания, по Дюркгейму) с общим процессом его исторических изменений, династических, религиозных и географических версий и альтернатив.

Метод М. Гранэ в отношении Китая во многом схож с методом Анри Корбена при его глубинном изучении иранской и иранско-исламской цивилизации, который он сам назвал «феноменологией религии». Невозможно корректно описать самосознание общества, если заведомо считать, что все, во что оно верит, является невежественными предрассудками и пустыми химерами. Понять Китай можно, лишь встав на позицию китайца, лишь согласившись заведомо доверять тому, как он видит мир и какой мир он таким своим видением конституирует. Как Корбен, изучавший иранский шиизм, говорил о себе «мы, шииты», Марсель Гранэ вполне мог бы сказать о себе «мы, китайцы», совершенно не собираясь при этом безвозвратно менять свою идентичность с европейской на китайскую. Но при изучении китайской идентичности — на время и в соответствии с особыми вполне конкретными антропологическими и социологическими техниками — необходимо забыть о своей, чтобы позднее (при желании) к ней вернуться, но уже будучи обогащенным радикально новым и заранее непредставимым цивилизационным и даже экзистенциальным опытом.

Марсель Гранэ сочетает в своем подходе холистскую социологию школы Дюркгейма и методы «школы анналов», что приводит к сочетанию в его методологии представлений об обществе как о цельном явлении и об изменениях структуры на протяжении длительных исторических периодов в процессе континуальных и постепенных мутаций, а не через различные строго дисконтинуальные периоды, с которыми обычно оперируют конвенциональные исторические хроники.

Гранэ посвятил Китаю целый ряд фундаментальных работ: «Праздники и песни древних китайцев»¹, «Религия китайцев»², «Танцы и легенды древнего Китая»³, «Социологические этюды о Китае»⁴ и два обобщающих и наиболее важных труда «Китайская цивилизация»⁵ и «Китайская мысль»⁶.

Помимо Гранэ существенный вклад в постижение китайской цивилизации внес Жорж-Альбер Пьюйо де Пувурвиль (1862 – 1939), писавший под именем Матжиои, изучивший китайскую цивилизацию изнутри и долгие годы проведший в Китае. Пувурвиль-Матжиои добился посвящения в даосскую традицию у китайского учителя и передал полученное знание в своих трудах, посвященных китайской метафизике — «Рациональный путь»⁷ и «Метафизический путь»⁸, а также в других книгах — «Империя Середины»⁹, «Китай эрудитов»¹⁰ и переводах «Дао дэ Цзин»¹¹ Лао-цзы и «Дух желтой расы»¹² Куанджу. Перевод на итальянский «Дао дэ Цзин» сделал другой выдающийся традиционалист Юлиус Эвола¹³.

¹ Granet M. *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. P.: Albin Michel, 1982.

² Granet M. *La Religion des Chinois*. P.: Albin Michel, 2010.

³ Granet M. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. P.: Les Presses universitaires de France, 2010.

⁴ Granet M. *Études sociologiques sur la Chine*. P.: Les Presses universitaires de France, 1953.

⁵ Гранэ М. *Китайская цивилизация*. М.: Алгоритм, 2008.

⁶ Гранэ М. *Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы*. М.: Алгоритм, 2008.

⁷ Matgioi. *La Voie Rationnelle*. P.: Les Éditions Traditionnelles, 2003.

⁸ Matgioi. *La Voie Métaphysique*. P.: Les Éditions Traditionnelles, 1991.

⁹ Matgioi. *L'Empire du Milieu*. P.: Schlercher frère, 1900.

¹⁰ Matgioi. *La Chine des Lettrés*. P.: Librairie Hermétique, 1910.

¹¹ *Le Tao de Lao-tseu*, traduit du chinois par Matgioi. Milano: Arché, 2004.

¹² *L'esprit des races jaunes. Le Traité des Influences errantes de Quangdzu*, traduit du chinois par Matgioi. P.: Bibliothèque de la Haute Science, 1896.

¹³ Evola J. *Tao te Ching di Lao-tze*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1997. Другие тексты Эвола о даосизме собраны в небольшой брошюре «Даосизм». *Evola J. Taoism*. Roma: Fondazione Julius Evola, 1988.

Альбер де Пувурвиль был близок к Рене Генону, основателю европейского традиционализма, и являлся одним из главных источников знакомства Генона с китайской традицией. Сам Генон посвятил китайской метафизике фундаментальный труд «Великая Триада»¹. Работы Матжиои и Генона важны тем, что подходят к китайской метафизике изнутри, принимая религиозную точку зрения даосской традиции — в той мере, в какой это доступно людям европейской культуры.

Важные сведения о китайской духовной традиции содержатся в работах историка религий и автора, близкого к традиционализму, Мирчи Элиаде, в частности, в его труде «Азиатская алхимия»², где значительное место отводится китайской традиции.

Этносоциологический паспорт китайской цивилизации (постоянная часть)

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

Китайские историки утверждают, что китайская цивилизация в бассейнах рек Хуанхэ и Янцзы насчитывает более 5000 лет, при этом археологические данные и хроники достоверно фиксируют период начиная с середины II тысячелетия до Р. Х. Показательно, что тот же самый период соответствует достоверному появлению трех других древних и чрезвычайно развитых цивилизаций — греческой (средиземноморской), иранской и индийской, в основании которых, однако, в отличие от Китая, было ядро индоевропейских кочевников, пришедших из Центральной Азии, тогда как ядром китайской цивилизации стал неиндоевропейский этнос «хань». Сам термин «хань» относится к населению Китая в эпоху намного более поздней династии Хань (206 г. до Р.Х. — 220 г. по Р.Х.), но по аналогии применяется и к той этнической группе, которая была непосредственными предками населения Ханьского Китая.

Откуда пришли на территорию современного Китая предки ханьцев и кем они были по своему этническому составу, достоверно определить невозможно, а гипотезы, существующие на сей счет, слишком противоречивы или экстравагантны. Великий китайский

1 *Guénon R. La Grande triade. P.: Gallimard, 1957.*

2 *Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.*

историк Ханьской эпохи Сыма Цянь в своем фундаментальном для классического китайского историала труде «Ши-цзи» («Исторические записки») называет эпохой правления Желтого Императора, мифического первопредка ханьцев, период 2698 – 2599 гг. до Р.Х., что не подлежит никакой верификации и должно быть принято как хронологическая веха исторического осмысления китайцами самих себя (с учетом идеологических интересов правящей в эпоху Сыма Цяня династии).

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

Китайская цивилизация в доисторический период была преимущественно крестьянской, и это было и остается культурной доминантой Китая. Оседлое аграрное общество тотально преобладает над всеми остальными типами социальной организации и предопределяет семантическую структуру Китая начиная с древнейших времен. Предки ханьцев были крестьянами. То, что мы назвали «цивилизацией Деметры», культивированной и освоенной перед лицом небесного солнечного начала Земли, земли как обрабатываемого поля, как пространства, вынесенного из примордиального хаоса и помещенного в структуру всеобщего порядка, полностью применимо к народу хань. Именно этот оседло-аграрный стиль предопределяет контекст всего китайского историала до настоящего времени. Мы имеем дело с аграрной цивилизацией, где сельскохозяйственный труд составляет основу экономики, а также предопределяет структуры мифа, религии, обряда, политики и даже философии и метафизики.

При этом с самой глубокой древности мы встречаем не просто аграрные коллективы, но и присутствие кочевой военной аристократии, чьи следы мы видим в наличии развитого скотоводства (крупный рогатый скот) и в использовании волов и тяжелого железного плуга при пахоте, одомашненных лошадей, использование колесниц и, соответственно, военные общины и формы иерархической государственности или протогосударственности. Таким образом, как обязательное сопровождающее эти признаки явление, мы имеем дело с патриархальной организацией семьи и права. В исторический период источник и характер этого воинского нача-

ла прозрачно фиксируется: его носителем выступают кочевые народы Турана (севера по отношению к Китаю), откуда волна за волной в Китай врываются племена кочевников-скотоводов, устанавливающих при определенных обстоятельствах свои династии. Нельзя исключить, что в истоках китайской цивилизации лежит точно такой же многократно повторявшийся в истории сценарий: оседлое аграрное общество (относительно миролюбивое — точнее, сакрально миролюбивое, *осознающее себя «миролюбивым»*, даже если оно таковым не является) служит основанием и культурной (религиозной, политической, сословной и т. д.) доминантой, а иерархическая надстройка, правящая элита, состоит из туранских евразийских кочевников, привносящих новые воинственные элементы, этику кочевого быта, импульс скотоводчества, постепенно растворяющихся в преобладающей среде, ассимилирующихся и исчезающих, сменяющихся новыми «свежими» ордами евразийского Севера. Так как Туран был в значительной степени населен индоевропейскими кочевыми народами, в определенные периоды доминировавшими на территории Северо-Восточной Евразии, то не исключено, что некоторые волны древнекитайской доисторической военной аристократии были индоевропейцами (некоторые архаические этносы Китая — например, народы лоло — до сих пор отличаются ярко выраженными индоевропейскими фенотипическими чертами, хотя по языку их относят к тибето-бирманской группе). Однако если индоевропейский момент является в высшей степени гипотетическим и в любом случае явно не преобладающим, что радикально отличает китайскую цивилизацию от средиземноморской, иранской или индийской, то туранский фактор, напротив, не подлежит сомнению. А это значит, что при всем принципиальном различии китайского Логоса и Логоса Турана, более того, при их практически *полярной оппозиции*, составляющей важную часть идентичности как тех, так и других, в истории Китая наложение туранского элемента (агрессивная кочевая скотоводческая воинственная аристократия) на миролюбивое и трудовое/созерцательное аграрное население является этносоциологическим фактом, хотя часто ускользающим от классического *ханьского историала*, смотрящего на Север (Туран) глазами цивилизации Деметры и старающегося не замечать его или реинтерпретировать внутри себя. Этносоциология¹ постулирует наличие государственности — как в зачаточных, так и в развитых формах — только там, где есть наложение общества кочевников на общество крестьян, составляющих

¹ Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.

основу социальной стратификации и двух фундаментальных каст, сословий, страт — политической элиты (воины, цари) и сельских масс.

При этом большинство населения Китая может быть разделено на аграрные зоны Северного Китая и аграрные зоны Южного Китая, где преобладают народы мяо-мяо (включая собственно мяо, яо, шэ и т. д.), которые также практиковали издревле земледелие, но преимущественно мотыжного типа, без использования крупного рогатого скота. Это говорит об их меньшей степени включенности в смешанный тип общества с ярко выраженной военной аристократией, характерный для ханьцев¹.

Следующим моментом социальной истории Китая является наличие зон с преобладанием обществ охотников собирателей, которые располагались по периферии Китая — на западе в Тибете, на севере в Маньчжурии, в регионах Южного Китая, но в древности явно имевшие гораздо более широкий ареал обитания, сужавшийся по мере распространения ханьской цивилизации с севера.

Для народов охотников и собирателей, преимущественно живших за счет охоты, характерны типичные шаманские практики, явные признаки которых можно найти и в аграрных обществах Древнего Китая. Является ли шаманизм следом доаграрного прошлого китайских народов или продуктом влияния соседних архаических культур, достоверно определить невозможно, тем более что антропологи, в частности исследовавший эвенков С.М. Широкогоров², приводят многочисленные примеры усиления шаманизма по мере архаизации отдельных обществ от аграрного производства к кочевому охотничьему образу жизни.

Еще одним важным моментом китайской культуры, повлиявшим на ее фундаментальную структуру, является металлургия. Структура технологического процесса получения железа и литья настолько глубоко аффектировала сознание китайского общества, что повлияла на концепцию пяти стихий, лежащую в самой основе китайского мировоззрения. Четвертым элементом китайской теории является металл, и процессы его плавки мыслятся как парадигма важнейших космологических, циклических и онтологических изменений. Сре-

¹ По одной из версий, народы мяо-мяо и близкие к ним этнические группы Южного Китая имеют австронезийское происхождение, и именно из этого полу-са в древнейшие эпохи происходило распространение австронезийского культурного типа (малайцы, микронезийцы, полинезийцы и иные группы) на всем пространстве Южной Азии и Океании.

² Широкогоров С.М. Этнос. М.: Кафедра социологии международных отношений, 2010.

ди других обществ именно китайское более всего внимания уделяло трансформации субстанций на основе парадигмы металлургического процесса, что позволяет нам говорить об *алхимическом характере китайской культуры*, использующей металлургические метафоры как в космологии, так и в метафизике (в частности, в контексте даосской алхимии)¹.

Основания китайской метафизики

Культура великой диады: Инь/Ян

Марсель Гранэ в основополагающей работе «Китайская мысль»² справедливо указывает на то, что вся китайская культура с древних времен строится вокруг фундаментальной пары Инь/Ян (陰 / 陽), которая составляет уникальность именно китайской цивилизации и не может быть сведена ни к одной из пар и оппозиций, известных нам из других исторических и культурных контекстов. Неверно понимать Инь/Ян как сущности, силы, явления, начала или как проекцию натуралистических представлений о женском и мужском поле на более широкое пространство — космологическое, метафизическое, социальное, политическое, обрядовое и т. д. Инь/Ян есть ключ к китайской цивилизации, который должен быть помещен в ее контекст, и лишь внутри ее специфических соответствий и структур малопомалу эти символы приобретут свой смысл и свою семантическую определенность. Инь/Ян есть фундамент китайской идентичности, ее основополагающий экзистенциал. Китайцы экзистируют через Инь/Ян и наоборот, их жизнь, сознание и индивидуальность представляют собой момент тонкой всеобщей динамики, заключенной в этой паре.

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

Во-первых, она является *всеобщей*. Все, с чем мы можем прийти в соприкосновение — в телесных ощущениях, наблюдениях, мыслях, обобщениях, социальных установках — все это Инь/Ян. Инь/Ян тотально и всегда предшествует феномену, присутствует феномену и следует феномену, неизменно разрешающемуся в этой же паре Инь/Ян. Будучи всеобщей парой, Инь/Ян было, есть и бу-

¹ *Элиаде М.* Азиатская алхимия.

² *Гранэ М.* Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы.

дет, т. е. включает в себя цепочку времени, определяя структуру любого цикла. Вне Инь/Ян ничего нет, ничего не может быть.

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

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

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

ничто ни на что не разделяется, т. к. вне Инь/Ян нет ни времени, ни пространства.

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

В-шестых, эта диада *не дуальна*, т. к. ее нельзя (и бессмысленно) преодолеть и нельзя расщепить; т. е. помыслить Инь можно только через Инь/Ян, и Ян тоже только через Инь/Ян.

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

Инь/Ян является кодом Китая. Если мы взвешенно осмыслим, насколько фундаментальным является само понятие оригинальной цивилизации, отличной от всех остальных и способной сохранять идентичность в течение тысячелетий, мы сможем оценить, насколько трудно для понимания и своеобразно Инь/Ян. Если бы это было легко понять, перевести в адекватных терминах на языки иных культур и обществ, сами цивилизации превратились бы в легковесные и почти ничего не значащие условности. Но тогда их устойчивость и их внутренняя мощь были бы необъяснимы, равно как и фасцинация догмами мировых религий, формально представляющими собой подчас довольно простые наборы концептов, которые, будучи взя-

тыми по отдельности, никаким особым смыслом, поражающим воображение, и не наделены. Следовательно, лучше оставить тематику Инь/Ян недосказанной в формате строгих определений и принять ее ускользание от жестких концептуализаций как вызов и приглашение в Китай, а не как ее метафизическую слабость и философскую неразработанность.

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

Стихии

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

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

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

Каждому элементу соответствует целый ряд явлений, составляющих некоторое подобие эйдетических цепей неоплатонических соответствий с той принципиальной разницей, что здесь ни одно из соотносимых явлений не выступает в качестве образца для всех остальных, а все они являются и копией, и оригиналом *одновременно*. Основные соответствия можно свести к обобщающей схеме.

Элементы	вода (水)	дерево (木)	огонь (火)	металл (金)	земля (土)
Цвета (色)	черный	зеленый	красный	белый	желтый
Стороны света (方)	север	восток	юг	запад	центр
Времена года (季)	зима	весна	лето	осень	особый сезон
Вкус (味)	соленый	кислый	горький	острый	сладкий
Животные (畜)	свинья	собака	овца	курица	корова
Священные животные (獸)	черная черепаха-змея 玄武	зеленый дракон 青龍	алый феникс 朱雀	желтый единорог 黃麟	белый тигр 白虎

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

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

В структуре китайской космологии есть две линии отнесения элементов к числам, что совокупно составляет матрицу всей более сложной китайской космологической математики. В одном из древнейших философских текстов Китая «Хун фань» (Великий план) соответствие таково:

- вода (水) — 1
- дерево (木) — 2
- огонь (火) — 3
- металл (金) — 4

земля (土) — 5

В другом древнем трактате «Юэ линь» (Поместные приказы) соответствие иное:

вода (水) — 6

дерево (木) — 7

огонь (火) — 8

металл (金) — 9

земля (土) — 5

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

Марсель Гранэ¹ обратил внимание на то, что совокупно обе эти системы дают полное описание однозначных чисел в их соотношении с элементами и, таким образом, покрывают всю полноту возможных символических ассоциаций, составляющих основу китайской космологии. Объединив обе системы, получаем следующую таблицу:

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

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

Карта Желтой реки размещает вокруг элемента земля, являющегося центральным и символизирующегося числом 5, остальные числа (четные и нечетные — т. е. находящиеся под влиянием Инь и Ян) по четырем сторонам, где пара чисел акцентирует аспект Инь и аспект Ян всех элементов. Сам элемент земля, кроме числа 5 (Ян),

¹ Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. С. 116.

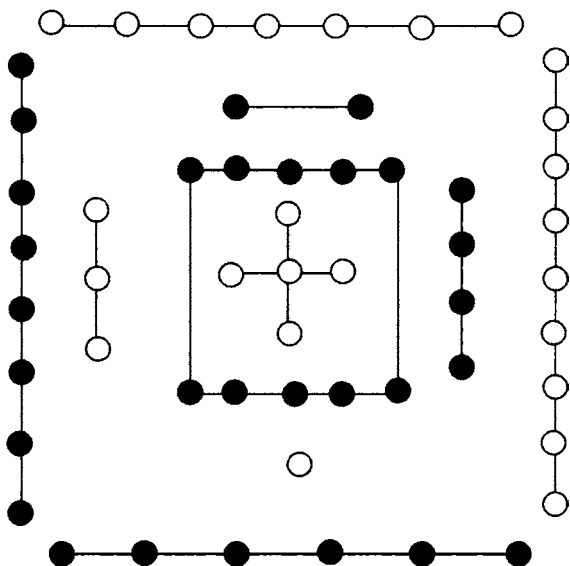


Схема структуры соотношения элементов и чисел «Хэ ту»

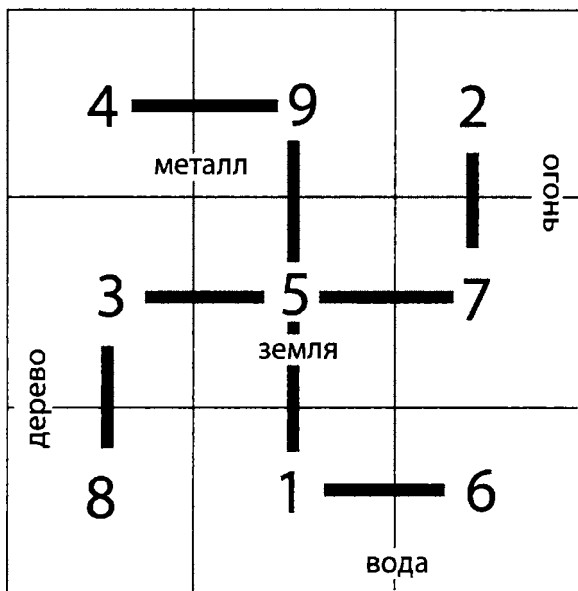
дублируется квадратом Инь, представленным числом 10, что является удвоением 5 и его дублем под знаком Инь.

Еще одну версию расположения символических чисел в структуре магического квадрата, игравшего огромную роль в китайской традиции предсказаний, гаданий, а также в архитектуре, исчислении временных и исторических циклов, измерении территорий, организации церемоний, обрядов и т. д., Марсель Гранэ дает в следующей схеме, известной под именем царя Вэня¹ (см. с. 35).

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

Структура соотношения стихий и связанных с ними замкнутых цепочек символов есть артикуляция Инь/Ян в их конкретном развертывании, что создает основу космического узора, который многократно повторяется, обрастая на каждом этапе все новыми и новыми развитиями и снова сводясь к изначальной простоте. В таком соотношении между собой элементов и их семантических эквивалентов китайцы видят тяо, гармонию, которая строится по закону парадигмы: в каждую ячейку элемента можно легко подставить

¹ Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. С. 141.



Расположение царя Вэня

соответствующую ему фигуру из той же колонки. Так, вместо слова вода水 можно свободно написать «черный цвет» (黑), «север» (北), «зима» (冬), «соленый» (鹹), «черная черепаха» (玄) или «свинья» (猪), а также поставить цифры 1 или 6 (в зависимости от того, какой аспект Ян или Инь мы хотим подчеркнуть). Это не означает, что все эти понятия указывают на воду; с такой же степенью достоверности можно сказать, что вода указывает на любое из этих понятий. В китайской космологии и философии нет иерархий, деления на сущность и признак, вид и особь, причину и следствие. Серия, связанная с каждой из стихий, полностью взаимозаменяема, здесь нет обозначающего и обозначаемого, т. к. все члены цепочки выступают совершенно на равных, образуя общий парадигмальный момент, способный рассеяться на множество эквивалентов и снова собраться к общей оси, в свою очередь представляющей лишь мгновенное сечение потока динамических изменений Инь/Ян.

Карта/календарь

Представление китайцев о времени и пространстве отличается от современных западноевропейских концептов, мыслящих время

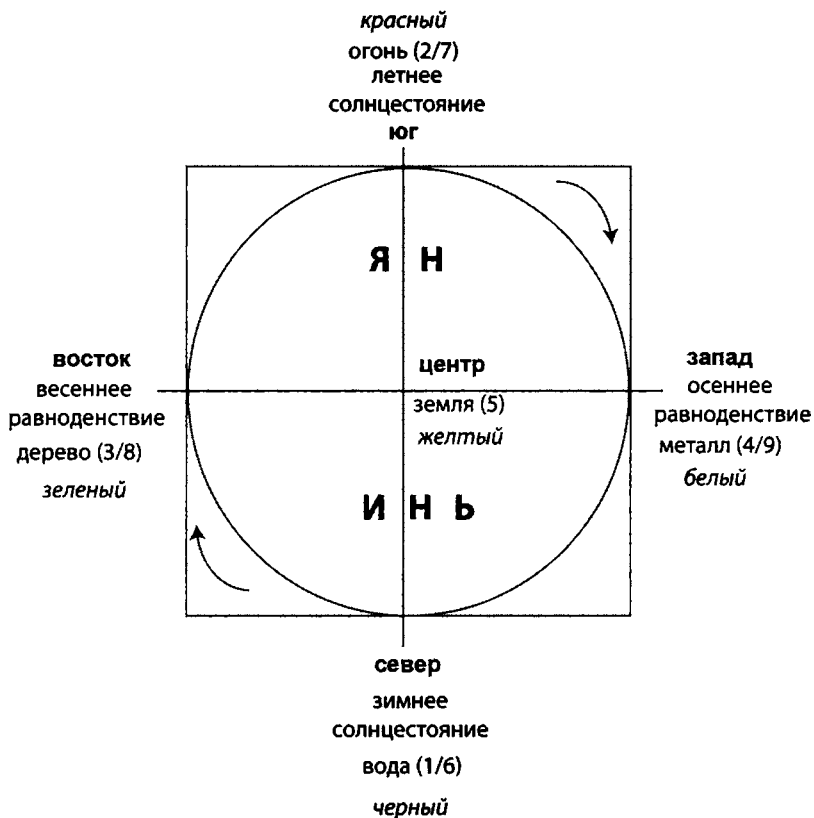
как объективное линейное (необратимое) поле, насыщаемое диахронически выстроенными событиями (но существующее отдельно от них, а пространство — столь же объективное (анизотропическое поле), насыщаемое вещественной квантифицированной материей, связанной в своих частях каузальными влияниями (тяготением,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

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

Структура пяти элементов и соответствующая им цепочка эквивалентов составляет китайскую карту/календарь, в которой время есть цикл, а пространство — сакрально упорядоченное место, при том, что и время, и пространство суть не нечто отдельное, а еще одно сечение в общей диалектике переплетающихся моментов стихий. Элементы и их развитые серии существуют для китайцев не во времени и в пространстве, они суть времени и пространства, поэтому отдельного времени и отдельного пространства нет вообще, они со-

ставляют структуру порядка, т. е. суть то же самое, что гармония — тяо или хэ, действенную гармонию.

Карту/календарь можно представить в виде следующей схемы:



Структура базовой карты-календаря китайской традиции

Мы видим, что это не что иное, как структура элементов или карта Желтой реки, с некоторыми уточнениями. Китайцы мыслят время как пространство и пространство как время, т. к. и то, и другое есть разворачивание базовой структуры и полностью подчиняется семантике стихий. Область нижней полуокружности есть зона зимы (ночи) в цикле, а также подземного мира и севера. Здесь Инь доминирует над Ян. Это не хорошо и не плохо, не трагедия и не триумф. Просто Инь сильнее Ян, а Ян слабее Инь. Здесь женское, водное,

темное и соленое преобладают. Зимний период китайские крестьяне считают временем женщин, тогда как мужчины пребывают в особом мужском доме, который представлял собой в архаические времена вкопанную землянку с крутой крышей и квадратным основанием. Квадрат относится к земле, круг — к небу. В момент весеннего равноденствия (элемент дерево) начинаются полевые работы, дело мужчин. Мужчины выходят «из-под земли» и приступают к пахоте и севу; наступает период Ян, время мужчин. Женщины же удаляются в хижины, занимаясь ткацким ремеслом. В этой половине года преобладает Ян, свет, огонь, красный цвет, овцы и птицы (Феникс). Пик лета — летнее солнцестояние, перелом и триумф света. Далее идет период осеннего равноденствия, связанный с металлом, расплавляемым летним огнем и стекающим книзу, в сторону подземной зимы. При этом китайцы полагают, что цикл осуществляет во второй половине лета особый поворот, связанный с посещением центра круга — цикла, элемента земли. Это своего рода переход от движения к точке неподвижности, к сакральному центру времени и пространства, разрыв в круговращении сезонов — «джи кся» (季夏), «вечное лето» или «вечный полдень». Это время/место желтой земли и абсолютный центр — «жонг» (中). Эта точка имеет огромное значение для всей китайской космологии и метафизики, потому что в ней фиксируется пятый элемент, обладающий особым смыслом, т. к. в нем достигается равновесие Инь/Ян, пик их экзистенциальной диалектики, мгновение высшего баланса, исток всего пространства и миг вечности. Священная фигура этого элемента — Желтый Единорог. Он представляет собой максимальную концентрацию тяо, его исток и его средостение. Время и пространство, а также все остальные четыре элемента проистекают из этого центра и возвращаются именно к нему, т. к. сами по себе являются моментами его пульсации. В китайской космологии именно это сечение — центр (элемент земля) — соответствует главной фундаментальной точке и ассоциируется с максимальной степенью и насыщенностью сакрального. *Это и есть Китай*, страна, находящаяся в центре пространства и в центре времени, Срединная империя, «дигуо жонг взй шу» (帝國中位數), желтая земля.

Здесь важно обратить внимание на то, что область Ян в пространстве и цикле соответствует лету, югу, красному цвету и Небу, «тянь» (天), а область Инь — зиме, северу, черному цвету и Преисподней, «дию» (地獄) или стране Желтых Источников. Земля (желтый цвет) находится между ними по вертикальной оси, а также между Востоком (деревом и зеленым цветом) и Западом (металлом и белым цветом) — по горизонтальной оси. Во всем кресте ориентаций она есть центр.

Именно такая космологическая схема и ответственна за то, что в китайской традиции Небо, а также небесные боги и иные существа, прекрасно известные китайцам и почитаемые ими, при всем их превосходстве не обладают эксклюзивно позитивным значением, а Преисподняя — эксклюзивно негативным. В этой схеме видно, что подлинным благом является не высота, Ян, Небо, солнце, свет и огонь, но именно баланс, равновесие между Ян и Инь, между Небом и Преисподней, между огнем и водой, между светом и тьмой, т. е. сама желтая земля, центр мира и точка, вокруг которой разворачивается буйная и прекрасная игра стихий. Небо и Земля постоянно изменяются, переходят одно в другое. Точно так же китайцы полагали, что ласточки, отправляясь на зимовку к речным берегам, превращаются в ракушки, чтобы весной снова стать ласточками. Ласточка летом ласточка, а зимой — ракушка. Но здесь можно задать вопрос: ласточка ли становится зимой ракушкой, или ракушка весной — ласточкой? Сходный вопрос задается в даосском трактате Чжуан-цзы:

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

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

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

Точно так же и человек является то живым, то мертвым. Это отражено в смене поколений, которых китайцы, в строгом соответствии в пятью элементами, считают так: четыре поколения умерших, пятое живых. Когда умирает живой, возвращается покойник пятого поколения, а умерший становится первым в очереди. Жи-

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

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

Мин Тан и Логос Единорога

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

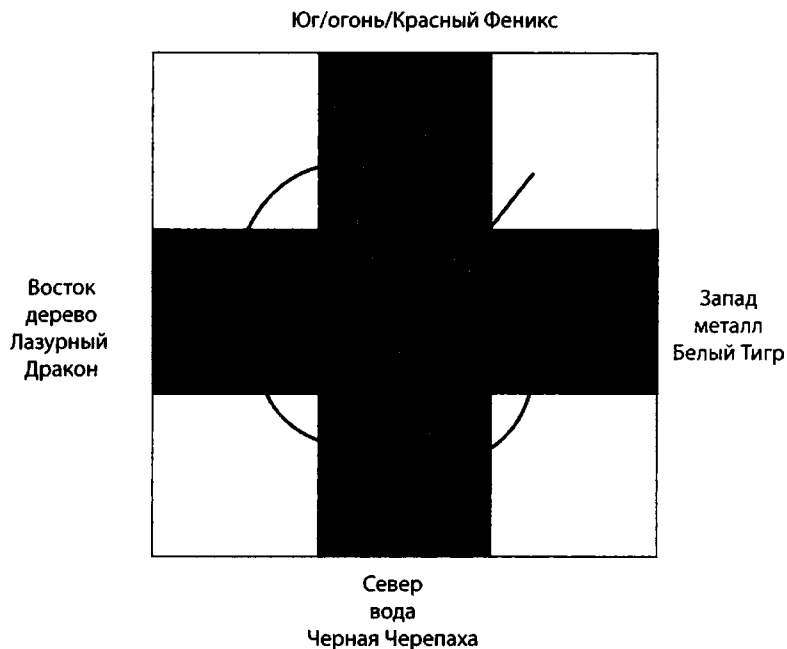
Эта фигура не просто отвечает политической системе Древнего Китая, но выражает сущность китайской космологии и метафизики. Р. Генон¹ обращает внимание на то, что китайский иероглиф 王 (ван), означающий царя, состоит из трех символических черт, образующих Великую Триаду: Небо — Человека — Землю или Небо — Священную Землю — Преисподнюю. Небо соответствует Ян. Преисподняя — Инь. Земля или Человек — той точке, в которой они уравновешиваются. Это царское место. Средняя черта иероглифа ван 王 указывает на него и на его сакральную функцию.

Человек Единственный должен быть желтым (т. к. центру и элементу земля соответствует желтый цвет), отсюда тезис о Желтом Императоре — Хуанди (唯帝), который считается предком всех китайцев. Это и есть то, что делает Китай Китаем, а китайцев китайцами — расположение в центре пространства/времени, в пересечении и уравновешивании Инь/Ян.

Фиксацией этого момента является Мин Тан, императорский дворец или «Дом Календаря» (明堂). Структуру Мин Тан можно представить следующим образом (см. с. 41).

Именно такой план лежал в основании постройки императорского дворца. Каждое из четырех крыльев соответствовало времени года и стороне света. В них император пребывал в соответствии с се-

¹ Guénon R. La Grande triade.



Мин Тан

зоном. Такое пребывание символически воплощало в себе поездку по пределам царства, которую император совершал один раз в пять лет. В остальные четыре года он перемещался по своему дворцу. Главный покой императора располагался в центре, куда он удалялся в тот самый момент, когда в календаре между летним солнцестоянием и осенним равноденствием вставлялся особый месяц — месяц царского посвящения. Показательно, что этот месяц приходился приблизительно на тот месяц, который в европейской традиции назван в честь императора Августа *августом*, т. е. «царским или божественным месяцем» (ранее он назывался «секстилий», шестой месяц, если считать с момента весеннего равноденствия) и который в соответствии с эллинской астрологией располагается под созвездием Льва, служащим зодиакальным домом солнца.

Смена сакральной точки внутри Мин Тана соответствовала иерогамии (священному соитию) императора с группами жен, распределенных по рангам. Соединение с главной женой, императрицей,

происходило в центральной части дворца и выражало пик иерогамии, соединения Неба и Земли, Ян и Инь.

Строго по этой модели строилось районирование всего Китая. Границы империи включали четыре стороны света, где преобладало живое излучение императора, наделявшего своей ритмической силой вассалов по их рангам, а те, в свою очередь, передавали силу своим вассалам и так вплоть до простых крестьян. Все пространство империи оживлялась силой центра, воплощенной в императоре. Это происходило во время его путешествий по пределам царства (раз в пять лет), а в другие периоды осуществлялось через посещение императора властителями отдельных провинций. Все подчинялось при этом строгому церемониалу, построенному по принципу Инь/Ян, пяти элементов и карты/календаря, кульминацией которых был императорский дворец.

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

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

Дао прежде даосизма

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

и онтологическое толкование Дао сложилось в древнекитайской философии намного раньше, нежели появилось религиозно-философское движение даосизма, представленное такими фундаментальными именами, как основатель этого направления современник Конфуция Лао-цзы, автор основополагающей для даосов книги «Дао де дзин»¹ и его последователи и комментаторы Чжуан-цзы и Ле-цзы². Так, уже в одном из древнейших текстов, связанных с толкованием «Книги перемен» («И-цзин»), фундаментальном для китайской философии пособии по гаданию и систематизации всех мировых явлений, «Комментарии привязанных слов» («Си цы чжуань»), Дао упоминается в следующей фразе: «Вот Инь, вот Ян, это и есть Дао»³. Проникнуть в смысл этой фразы, как совершенно верно подчеркивает Гранэ, не так просто. Надо ли понимать «вот» как диахроническую временную последовательность в смысле «сначала Инь, затем Ян» или как указание на место, сторону — «здесь Инь, там Ян», остается не до конца ясным из используемого в китайском языке, где нет частей речи и флексий, иероглифа, приблизительно соответствующего русскому «вот». Гранэ связывает смысл этого места с другими аналогичными конструкциями из «Си цы чжуань» — «вот холодно, вот жарко», «вот Луна, вот Солнце», а затем «вот Цянь Дао, вот Кунь Дао», что можно приблизительно передать как «вот Дао-самец, вот Дао-самка»⁴. «Цянь» связано с мужским началом и проявлением вовне (вэй), с открытой дверью. «Кунь» — с женским началом, со свертыванием вовнутрь (нэй), с закрытой дверью. Полностью тождественная конструкция повторяется далее как «вот закрыто, вот открыто, таково бянь (развитие)» или «хождение вперед назад (ван лай) — это взаимное проникновение (тун)», и, наконец, в другом комментарии к «И цзин» «Гуй цзан» — «и мин и хуэй» (вот свет, вот тьма). Все эти примеры очень важны для самого общего приближения к пониманию Дао в его изначальном значении. Дао не есть нечто общее для Инь и Ян, нечто предшествующее им. Оно не есть также их сумма или снятие их двойственности. Тем не менее Дао связано с Инь/Ян и, самое главное, с ними обоими, с ними вместе, с их соотношением и с их ритмом. Дао следует постигать через Инь/Ян, но и соотношение внутри пары Инь/Ян следует постигать через Дао. Дао — односложное понимание великой диады, или иначе великая

¹ Дао дэ цзин. М.: Стилсервис; Ин-т Дальнего Востока РАН; исслед. об-во «Тайцзи», 2008.

² Чжуан-цзы. Ле-цзы.

³ Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. С. 84.

⁴ Там же. С. 85.

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

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

Ноология древнекитайской традиции

Онтология дуновений: Желтый Дионис

Инь/Ян формула, ее измерение, данное в Дао, и ее развертывание в карте-календаре пяти элементов описывает структуру специфической китайской онтологии, которая фундаментально отлична от всех других онтологий. Китайская онтология строится на началах и подходах, которые соответствуют особой ноологической схеме. Сущность этой схемы состоит в том, что в ней Логос Диониса не просто доминирует, но является единственным известным и принятым, а все остальные ноологические зоны лишь намечаются китай-

ским «дионисизмом», никогда не обретая самостоятельной фиксации. Инь/Ян и Дао не могут быть соотнесены ни с платонической моделью аполлонического Логоса, где в центре вечное Небо, а на среднем уровне мир жизненных временных феноменов, ни с материалистическими учениями Великой Матери или титанизма, которые привязывали бы явления и вещи к жесткой сетке пространства и времени или к фигуре материального демиурга, т. е. с черным Логосом Кибелы. Китайский Логос разворачивается исключительно и абсолютно в *средней сфере*, в промежуточном мире, который осмысляется как главный и единственный, при том, что ни Небо и Ян, ни Вода и Инь, т. е. ни аполлонический верх, ни кибелический низ не обладают самостоятельной онтологией или особым Логосом. Крайностей нет, есть только центр между ними, который их и конституирует в ходе тонкой диалектической игры. Боги, люди, стихии, империи, обряды, животные, светила, циклы и земли — все это развертывание среднего Логоса, следы динамической ритмической пульсации Центра, который всегда находится ровно посередине между двумя полюсами, не имеющими самостоятельного бытия и перетекающими друг в друга в силу великой гармонии. Можно представить этот средний мир, развертывающийся вокруг абсолютного центра, как корабль, который поднял якоря, связывающие его и с Небом, и с Преисподней; у феноменального мира Инь/Ян-онтологии нет идей-архетипов, парадигм, но нет и материального наличия как необходимого условия проявления. Китайская онтология принципиально и фундаментально легка, на это Гранэ указывает с помощью термина «магия дуновений». Можно говорить об «*онтологии дуновений*», которая движется в насыщенном ритме, оторвавшись от Неба и от Основы в свободном парении. Небо и Преисподняя содержатся внутри Центра, представляя собой его проекции, которые никогда не отрываются до конца от своей живородящей матрицы.

По сути, такая структура удивительно напоминает проект фундаменталь-онтологии Хайдеггера, что было замечено многими исследователями¹, либо просто указывающими на сходство подходов, либо предполагающими заимствование² Хайдеггером ряда центральных мотивов китайской философии (возможно через посредство японской культуры в ее дзэн-буддистской версии³). Китайский

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

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

³ На этой идее настаивал японский философ и синолог Томонубу Имамичи (1922–2012), полагавший, что Хайдеггер заимствовал свое понятие «бытие-в-мире»,

Центр, находящийся ни над миром, ни под миром, но в мире, как нельзя более точно соответствует хайдеггеровскому *Dasein*'у и его специфической феноменологии, которую мы ранее однозначно отождествили с Логосом Диониса. При этом в китайской традиции этот момент предстает в чистом и предельно структурированном виде, что подталкивает в поисках Другого Начала философии, о котором говорил Хайдеггер, обратиться к «онтологии дуновения» китайской культуры. Нечто подобное о фундаментальном значении для реконструкции Примордиальной Традиции китайской философии говорил Рене Генон.

Если соотнести такую особенность онтологической зоны Диониса в китайской традиции с тремя состояниями сознания, о которых говорит индийская философия, то мы можем заметить, что промежуточный средний мир соответствует области сновидений. Над этим миром индуизм помещает мир чистого духа, ниже — образ телесных форм. На основании этой модели можно сделать предположение относительно экзистенциальной особенности китайской культуры, выступающей ее доминантой: это *культура сновидений*, поле среднего мира, где *Dasein* пребывает в состоянии напряженной ритмической неопределенности, тонкой «подвешенности», структуры которой организуются ритмикой Инь/Ян. Такой «желтый *Dasein*» не просто спит, но исключает саму возможность пробуждения. Пробуждение мыслится не как альтернатива сна, но как переход в следующий сон — подобно тому, как зима переходит в весну. Китайская мысль отвергает любую эксклюзивность: сон не упраздняется явью, но явь включается с сон на равных основаниях. Отсюда приводимая нами ранее метафора Чжуан-цзы о бабочке, которая приснилась Чжоу, приобретает дополнительный смысл. Если ранее мы с помощью метафоры сна описывали превращение, то теперь с помощью метафоры превращения можем описать онтологию сна. Превращение есть синоним сновидения, сон есть общий знаменатель и того состояния, когда мы спим, и того, когда бодрствуем. Структура многих других культур (в частности, монотеистических религий и цивилизации европейского Модерна) строится на уверенности в том, что общим знаменателем является бодрствующее состояние, существующее всегда и «объективно», чьи условия лишь осознаются по-разному в зависимости от того, спит или бодрствует человек; если бодрствует, то воспринимает эту «объективную реальность» контрастно, если спит, то почти перестает ее ощущать, но

In-der Welt-Sein, в «Книге чая» Окакура Какудзо, где автор излагал идеи даосского мудреца Чжуан-цзы. См.: *Tomonubu Imamichi. In Search of Wisdom. One Philosopher's Journey.* Tokyo: International House of Japan, 2004.

саму «объективную реальность» это не меняет. То есть мы убеждены, что правильным суждением всегда является суждение бодрствующего, например, о спящем, и никак не спящего о бодрствующем. Именно поэтому бодрствование берется за общий знаменатель «реальности». Но это лишь свойство философии Великой Матери и форма ее культурной доминации, навязывающей восприятие вещей именно под этим углом зрения. Аполлонический Логос (платонизма, Авесты или Упанишад) общим знаменателем видит внутреннее созерцание идей сознанием, которое может быть ясным во сне и смутным наяву, а может быть и наоборот. Это имеет второстепенное значение, т. к. важнее всего выйти за пределы и сна, и бодрствования, где и пребывает то, что больше всего остального напоминает «реальность». Китайская же традиция как культура желтого Диониса берет в качестве точки опоры ни бодрствование и не миры вечных парадигм, но именно сновидение, которое и есть перемена, по-китайски «и». Перемена — это сущность китайского экзистирования, но вместе с тем это не становление, поскольку у него нет цели, нет накопления или утраты, которые были бы асимметричными. Отсюда рождается идея того, что в каждую династию доминирует только одна из пяти добродетелей, связанных снова, как всегда, с пятью элементами. Остальные четыре отправляются в изгнание, на периферию Китая. Там они и остаются, пока династия не исчерпает своей добродетели и не начнет вырождаться. После этого в Центре вместе с новой династией утверждается новая добродетель, а прежняя также удаляется в изгнание. Добродетели, люди, стихии — ничто не исчезает, все превращается, все засыпает и просыпается в структуре многоуровневого неинтегрируемого уравнения сна.

Отсюда сама легкость китайского стиля — в музыке, живописи, языке, архитектуре. Эта легкость превращений/сновидений, имеющих свой четкий порядок, но при этом принципиально открытых бесконечным набором насыщенных и неожиданных вариаций. Это не вечное возвращение одного и того же¹ (Ф. Ницше), но вечное возвращение все время разного.

Опыт Дракона

В китайской традиции играет метафизическую большую роль фигура Дракона (Лун 龍). Китайская теория пяти элементов размещает в строгом соответствии с ними два типа животных — простых (свинья, собака, овца, курица, корова) и сакральных, мифологиче-

¹ Die Ewige Wiederkunft des Gleichen (нем.).

ских (черная черепаха/змея, зеленый дракон, красный феникс, желтый единорог, белый тигр). Если простые животные располагаются на внешней границе круга/квадрата (карты/календаря), то сакральные животные принадлежат той области, которая находится за этой границей. Но поскольку китайская метафизика не допускает трансцендентности ни в какой форме, то эта потусторонность сакральных животных оказывается включенной в систему китайского мировоззрения на полных основаниях — будучи за пределами мира, драконы и фениксы оказываются по эту сторону пределов, хотя и на максимальном расстоянии от Центра. Как правило, структура сакрального совмещает в себе предельное далекое и предельно близкое, предельно большое и предельно малое¹. Поэтому то, что находится дальше всего от Центра, вместе с тем обнаруживает свое присутствие в самом Центре, но в его скрытом измерении. Оно-то и делает Центр сакральным.

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

В узком смысле и в своих архаических корнях дракон представлял пантериона, связанного со стихией вод, т. е. существо, имевшее черты змея и рыбы, а также черепахи. В этом понимании он был одним из пантерионов, духом/богом воды и Преисподней, стихии Инь,

¹ Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.

которому симметрично противостоял красный Феникс, пантерион, дух/бог огня, Неба и Ян. Но эта строгая оппозиция, отраженная в мифе о борьбе духа огня Чжужуна с духом воды Гун-Гуном, в глубинном измерении китайской традиции решалась в дионисийском ключе: т. к. ритмическая циркуляция элементов — «и Инь и Ян Дао» — предполагала постоянные трансформации. Так, у сакральной змеи вырастали крылья, и она получала способность взмывать в Небеса, а у сакральной птицы появлялись звериные лапы и рыбий хвост, а также способность нырять в реки и моря. Отсюда и рождается фундаментальная для Китая фигура Лун, дракона в широком смысле, который может быть черным (в стихии воды), зеленым (в стихии дерева — весной), красным (в стихии огня), белым (в стихии металла — осенью) и, наконец, желтым (в стихии земли). Желтый Дракон располагается как раз в Центре, он и есть то, что делает Центр Центром. И тогда его приоритетным образом становится Желтый Единорог, который также имеет все характеристики Дракона. Следовательно, можно толковать дракона Лун как всеобщего китайского пантериона, всезверя, который сочетает в себе свойства Инь/Ян, пяти стихий, крайней периферии и самого тайного центра. Дракон это «бог» в китайском контексте: он выражает в себе чистую стихию сакральности. Эта сакральность Желтого Дракона (Лун) лежит в основе культа священного императора, почитания Китая как особой сакрализованной территории, полюсом могущества местных культов — священных гор, рек, деревьев, где китайцы осуществляли обряды и церемонии самого различного толка. Поэтому император считался воплощением Дракона (Лун), Сыном дракона (часто легенды приписывали царям рождение от дракона, его следа, его видения во сне, его созерцания на отдалении и т. д.). Китай как таковой в свою очередь мыслился как Земля Дракона, а сами китайцы как воплощения Дракона, народ Желтого Дракона. Хотя связь Дракона с водами, дождем, наводнениями, руслами рек является одной из самых устойчивых его черт, не меньшее внимание уделяется полетам Драконов, их танцам, их битвам, их вторжениям в человеческую и политическую жизнь. Некоторые священные императоры Древнего Китая разводили Драконов, другие питались мясом Драконов, третьи их укрощали. В любом случае Дракон Лун был фундаментальным фактором в структуре онтологии гуновений.

Если обратиться к онтологии сновидений, о которой мы говорили чуть ранее, то мы можем определить статус Дракона в китайской картине бытия. Этот статус максимально высокий во всех смыслах. Дракон Лун в высшей степени «реален», т. е. обладает достоверным и необходимым, эвиденциальным бытием и существованием имен-

но в силу того, что он воплощает в себе квинтэссенцию сновидений; он есть потому, что он есть греза, и поскольку он есть самая чистая и полная греза, то он ближе всего стоит к Дао, к тайному коду онтологического ритма Инь/Ян.

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

Метафизика Первоначал: у истоков историала

Паньгу и трое августейших

Китайскую историю принято вести от эпохи трех августейших властителей (Сан Хуанг): Фу-си, Нюй-ва и Шэнь-нун (Ян-ди). Период их царствования относится к III тысячелетию до Р. Х. Вслед за ними следует вторая эпоха — эпоха пяти императоров (Ву Ти): Хуан-ди (黃帝), Чжунь-сюй (顓頊), Ку (嚳), Яо (堯) и Шунь (舜). При этом иногда Хуан-ди включают одновременно и в число августейших, и в число пяти императоров, таким образом, он замыкает первую серию и начинает вторую.

Еще до эпохи августейших в начале мироздания китайские предания помещают первопредка Паньгу (盤古)¹, вылупившегося из яйца, плававшего по примордиальным водам², с помощью топора и долота; обе половины яйца стали соответственно Небом (легкие и чистые части), Ян и Землей (Преисподней) — тяжелые и замутненные части, Инь. Паньгу располагался между Небом и Землей. В процессе его роста Небо удалилось от Земли. Параллельно с Паньгу между Небом и Землей росло Великое Дерево. Чтобы не допустить смешения Неба и Земли через посредничество Дерева и возврата к состоянию, предшеству-

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

² Этот сюжет чрезвычайно напоминает темы яйца Брахмы из индийских Вед и орфические мифы рождения Фанеса из Мирового Яйца. Эти воды (подчас отождествляемые с самим яйцом) называются Хуньдунь (混沌) и в некоторых легендах персонифицируются. Согласно Чжуанцзы (III в. до Р.Х.), это существо не имело ни лица, ни семи отверстий для органов чувств (глаз, ушей, ноздрей, рта) и находилось в центре мира. По обе стороны от него, по краям света, находились владения богов Южного моря Шу и Северного моря Ху. Владыки морей часто навещали Хуньдуна, и тот всегда радушно встречал гостей. Однажды Шу и Ху решили вознаградить своего хозяина за его доброту. Они решили, что Хуньдунь, как и каждое существо, должен видеть, слышать, обонять и так далее. Поэтому, придя к нему в следующий раз, они принесли с собой инструменты (топор и сверло), и в течение семи дней просверлили в Хуньдуэ 7 отверстий, после чего Хуньдунь скончался, а из его тела возникла Вселенная. В «Каталоге гор и морей» повествуется, что Хуньдунь обитал на юго-западе от священной горы Тайшань (Гора Восхода) и представлял собой мешок огненно-красного цвета, трехметрового роста, без головы, глаз, ушей, ноздрей и рта, с шестью лапами и четырьмя крыльями.

ящему разделению (то есть к хаосу — Хуньдунь), Паньгу топором срубает его¹. Срубив Дерево и обеспечив раздельность Неба и Земли, Ян и Инь, что составляет основополагающую предпосылку онтологии, Паньгу умер. Из тела Паньгу после смерти сформировались светила, ветра, реки, горы и т. д.² Его последнее дыхание (дуновение) превратилось в ветер и облака, предсмертный крик стал громом, левый глаз — солнцем, правый — луной³. Из тела Паньгу возникли священные горы, из рук и ног — четыре стороны света, из крови — реки, из жил — дороги, из кожи и волос — леса и травы, из зубов и костей — драгоценные камни и металлы, из пота — дождь и роса, а из позвоночника и спинного мозга — священный камень нефрит (символ Ян).

Первыми существами, августейшими властителями были Фу-си (伏羲) (Паоси, Баоси) и Нюй-ва (女媧), брат и сестра, ставшие также первой супружеской парой. Первый император Фу-си правил Небом, змееногая Нюй-ва — Землей. Вероятно, первоначально она почиталась как прародительница племен ся⁴ (в среднем течении реки Хуанхэ), в основе ее культа, вероятно, лежит культ змеи, связанный с культом Великой Матери.

Также Фу-си считался владыкой Востока⁵. Он изображался существом с телом змеи или дракона, но с человеческой головой. Его временем года была весна, помощником был дух дерева Гоуман, державший в руках циркуль; ему соответствовал зеленый цвет и элемент дерево.

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

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

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

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

⁵ В некоторых преданиях описывается рождение Фу-си и повествуется, что его мать Хуа-суй чудесным образом забеременела, наступив ногой на след духа грома, великана Лэй Шэня, по дороге к берегу озера Лэйцзэ. Этот сюжет напоминает тему рождения Саошьянта в зороастризме, когда его мать зачинает его чудесным образом, испулавшись в озеро.

Иногда они оба изображаются с переплетенными змеиными хвостами. По одной версии, Нюй-ва родила кусок плоти, который Фу-си разрубил топором и полез на небо по лестнице¹, но ветер выхватил куски плоти и развеял их по земле, откуда и произошли люди. По другой версии, людей из желтой глины создала Нюй-ва, одних слепила собственноручно (предки аристократов), других — с помощью веревки, опущенной в болото, с которой слетели капли (простолюдины). Позднее люди стали размножаться так, как они делают это сегодня.

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

Согласно принятой конфуцианской модели летоисчисления, Фу-си правил с 2852 по 2737 г. до Р.Х., всего 115 лет.

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

Два великих духа огня, Чжужун (Чжу-юн) и воды, Гун-гун, начали войну. Согласно «Каталогу гор и морей» (Шань хай цзин)², Чжужун выглядел как существо с туловищем зверя и лицом человека. По другим источникам, у него глаза пчелы и свиное рыло. Он считался владыкой Юга и передвигался на двух драконах. На реке Цзян, спустившийся с Неба Чжужун, однажды породил духа вод Гун-гуна, с которым и начал бороться³. Чжужун одержал победу, а сраженный им змеевидный и рогатый Гун-гун в падении разбил головой столб, отделявший Небо от Земли или гору Бучжоу, выполнявшую такую же функцию. При этом Небо сместилось относительно Земли, создав асимметрию: на Востоке оно напоззло на Землю, а на Западе, напротив, Земля осталась непокрытой Небом. Кроме того, часть Неба рухнула, и оттуда на Землю хлынули воды, грозящие уничтожить все живое.

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

Фу-си и Нюй-ва изображаются часто в виде драконов, человеческих существ со змеиными хвостами вместо ног, переплетенными

¹ Типично шаманский сюжет.

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

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

друг с другом. Это символизирует брак, союз мужского и женского, небесного и подземного, восточного и западного. Фу-си и Нюй-ва держат в руках экер и циркуль, т. е. инструменты, служащие для начертания квадрата и круга. Можно интерпретировать эту пару с переплетенными хвостами как еще одно издание карты/календаря: в области зимы, воды, смерти и Севера, в Преисподней, стране Желтых Источников правят змеи, тогда как на Востоке из водной стихии поднимается торс Фу-си, а на Западе — торс Нюй-ва, что наглядно иллюстрирует точки весеннего и осеннего равноденствия и указывает на брачные обряды, с этими моментами года связанные.

То, что Нюй-ва поднимается на Небо на драконах, и сама иконография двух первых августейших властителей указывает на то, что они имели самое прямое отношение к онтологии Дракона Лун и подчас сами рассматривались как драконы — т. е. персонификация концентрированного сакрального могущества.

Третьим властителем был Шэнь-нун (神农), связанный с земледелием. Его называют также Ян-ди (炎帝), дословно «огненный император», отождествлявшийся также с Богом Солнца. Шэнь-нун/Ян-ди родился чудесным образом после того, как его мать увидела дракона. Отсюда его внешность: змеиное тело и человеческое лицо (снова намек на Дракона). По другой версии, у него была голова быка. Показательно, что с земледелием связан здесь сам Бог Солнца, воплощающий в себе концентрированное мужское начало, Ян.

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

Желтый Император Хуан-ди: пятый элемент

Вслед за Шэнь-нуном (Ян-ди) наступает новая мифическая эпоха пяти государей. Первым из них был Хуан-ди, Желтый Император, являющийся центральной парадигмой всей китайской культуры — философской, политической, космологической, этической и эстетической. Это место Хуан-ди среди других великих властителей определяется его положением в структуре элементов.

Его обитель находилась на горном хребте Куньлун посреди огненных гор (в которых обитала гигантская мышь). Во дворе росло Мировое Древо — Цзяньму, соединяющее Небо и Землю. Управите-

лем дворца Хуан-ди был девятихвостый тигр с лицом человека — дух Луу. У ворот пребывал дух Кайминшоу с телом тигра и девятью человеческими головами. Самое главное в Хуан-ди — то, что он был правителем центра, т. е. элемента желтой земли. Отсюда его наименование Желтым Императором и особое почтение среди всех остальных властителей изначальных эпох.

Другими сторонами света и элементами правила соответственно:

- Востоком/весной — Фу-си;
- Югом/летом — Шэнь-нун/Ян-ди с помощником Чжужуном (дух огня);
- Западом/осенью — Шаохао, чьими министрами были птицы (в силу их неподкупности), а также царица Си-ванму, повелительница мертвых;
- Севером/зимой — Чжуань-суй, воевавший с духом воды Гунгуном и родившийся от луча звезды, пронзившей луну.

Показательно, что главную битву за власть Желтый Император Хуан-ди ведет именно с властителем Юга Шэнь-нуном/Ян-ди, и победа над третьим августейшим закрывает первый самый древний этап истории Китая и открывает эру пяти государей. Ян-ди был единственным из владык, кто не признал господства Хуан-ди и не явился к нему выразить вассальную преданность. За это Хуан-ди выступил против него с огромным войском хищных зверей и победил в битве.

В этом сюжете следует выделить два момента. Первый состоит в завершении симметрии элементов, которую мы увидели в иконографии Фу-си и Нюй-ва. Ян-ди обозначил четвертый элемент — сторону света/время года, а сам Хуан-ди соответственно пятый, землю, т. е. абсолютный центр. Пятый элемент — Желтая Земля — чьим воплощением и является Желтый Император (Желтый Единорог, Желтый Дракон), является главенствующим в китайском представлении о структуре Инь/Ян, он ближе всего к Дао, и не случайно даосы считали своим покровителем и высшим вечным образцом именно Хуан-ди. Хуан-ди борется с Ян-ди, побеждает его и обретает высшую абсолютную власть, т. к. Центр в китайской онтологии и ноологии выше Неба, и не Ян, несмотря на весь свой свет, свою небесную природу и свою мощь, а именно тайна Желтой Земли, само Дао обладает финальным превосходством. Небо и Преисподняя, верх и низ, Ян и Инь относительно и немислимы одно без другого. Поэтому китайский Логос, будучи максимально чистым выражением дионисийского начала, категорически отвергает необратимое расщепление Инь и Ян, в чью бы пользу — даже в пользу Ян, оно не делалось бы. Ян-ди представляет собой Логос Аполлона, и борьба

его помощника Чжужуна с духом воды и Севера Гун-гуном намечает траекторию Титаномахии по линии Аполлон/Кибела (титан), которая, однако, категорически отвергает Хуан-ди, даосским Логосом баланса и равновесия, снимающим любой намек на ожесточенный и эксклюзивистский дуализм. Борьба Хуан-ди с Ян-ди — это противостояние эксклюзивизма Ян (аполлонизм) и инклюзивности Дао (дионисийство). В этом состоит второй фундаментальный аспект этого мифологического сюжета.

Наиболее отчетливо это противостояние Центра и Верха выражено в эпосе военной кампании Хуан-ди против другого властителя Юга великана Чию. Чию вначале победил Ян-ди, вынужденного бежать на Север, а затем объявил себя «Правителем мира». Снова «владыка Юга» противопоставляет себя владыке Желтой Земли, т. е. Центра. Сражения Хуан-ди с Чию с помощью дракона Инлун и своей собственной дочери Ба, обладавшей силой великого жара, составляют излюбленный сюжет китайских мифологов и даосов. Хуан-ди побеждает Чию и его армию с большим трудом, используя в качестве последнего средства магический барабан, созданный из мифического одноногого быка Куя, жившего в океане и т. д. После этого он разрушает пути на Небо, чтобы узурпаторы никогда более не могли претендовать на верховную власть. Битва Хуан-ди с армией Чию, его братьями и южным народом мяо, которые перешли на сторону Чию, описана в тонах, довольно близких к сюжетам греческой Титаномахии и Гигантомахии, а также сражений дэвов и асуров в индуизме¹. Однако принципиальное различие состоит в том, что здесь мы имеем дело с совершенно иной ноологической конструкцией: Хуан-ди воплощает в себе Центр, средний Логос, сечение Диониса, и борется он не с хтоническими силами Преисподней, а с властителями Неба и области Аполлона, как ранее с Ян-ди, строго солярным божеством. Поэтому внешнее сходство этих сюжетов не следует переоценивать: эта версия Ноомахии совершенно иного толка, нежели Титаномахия и Гигантомахия Греции.

Правда, картина несколько усложняется тем фактом, что Чию представлен не просто властителем Юга (то есть Неба, области Ян),

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

но монстром-узурпатором, который, прежде чем править солнечно-огненной стихией, изгнал из нее естественного правителя Ян-ди¹. Показательно также, что Ян-ди, побежденный Чию, удалился на Север (то есть в страну Инь и воды), что противоположно его природе. Отсюда по логике симметрии можно предположить, что Чию, в свою очередь, пришел из области Инь и зоны Севера. Подобно тому как правитель Запада Шаохао вначале описан как правитель Восточного моря, и именно там он становится повелителем птиц, что стало его отличительной чертой.

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

Он правил триста лет, имел 25 сыновей, 14 из них стали основателями разных китайских династий. В последние годы его царствования появились единорог и феникс. Перед смертью Хуан-ди отлил из меди священный треножник, а затем сел на спустившегося Дракона (или на Единорога/Ци-линя) и взошел на Небо.

Пять императоров и их стихии

После Хуан-ди правили следующие императоры — Чжунь-суй, Ди Ку, Яо и Шунь. Иногда вторым правителем после Хуан-ди называют Цзи Шао-хао (2587 — 2491 гг. до Р.Х.), императора запада. Возможно, эта двусмысленность указывает на то, что Хуан-ди является не первым в серии, но ее синтезом. Кроме того, Ди Ку дублируется фигурой Ди-дзюня.

Чжунь-суй, по китайским хроникам, правил в 2514 — 2436 гг. до Р.Х. Он считался правителем Севера и элемента вода, а также богом Полярной звезды. Его происхождение описывается по-разному: по одной версии, он был сыном, внуком или правнуком Хуан-ди; по другой — плодом любви звездного луча и луны. Его символами считались радуга и двуглавый дракон. Чжунь-суй, тесно связанный с зимой и Севером, описывается как ученик Шао-хао, властителя Запада, осени, металла и покровителя птиц. Чжунь-суй воплощает

¹ Вместе с тем многие редакции мифа говорят о Чию как о потомке Ян-ди и интерпретируют его войну с Хуан-ди как месть за низвергнутого предка.

в себе добродетель Севера (мудрость). Показательно, что мифы упоминают его борьбу с духом воды Гун-гуном, который ранее также отождествлялся с Севером на китайской карте/календаре. Таким образом, можно наметить оппозицию между инклюзивной функцией властителей определенной части света (сезона года, элемента и т. д.) и эксклюзивной; в этом случае образ властителя раздваивается — добродетель Севера оказывается в состоянии войны с темной, порочной стороной того же самого элемента. Нечто подобное можно увидеть и в раздвоении владыки Юга — Ян-ди и Чию. Вместе с тем Чжунь-суй, считавшийся покровителем северного племени (рода, клана) Ши, ведет битвы с народами Юга мяо, которые ранее были частью армии Чию в войнах против Хуан-ди.

Чжунь-суй считается создателем первой карты/календаря, первой астрономической системы. По его приказанию дракон Фэй создал музыкальную систему, изначально использовавшуюся в жертвоприношениях. Чжунь-суй также упорядочил брачный кодекс китайцев, введя жесткий запрет на инцест. Внуками Чжунь-сюя были императоры Юй и Шунь. Его потомками считалось также племя людей, имеющих по три лица и лишь по одной руке, а также поздняя династия Цинь, также находившаяся под знаком Севера и воды. Власть в империи Чжунь-суй передал двоюродному брату Ди Ку.

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

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

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

В некоторых версиях Ди Ку отождествляется с другим мифическим Правителем Ди-дзюнем, который был верховной фигурой культа иньцев, тогда как Хуан-ди особенно почитался среди чжоусцев.

Многие сюжеты приписывают Ди Ку и Ди-дзюню одни и те же свойства и связывают с ними одни и те же сюжеты. С точки зрения элементов, Ди Ку (Ди-дзюнь), скорее всего, соответствует Югу, лету, Ян и Небу¹.

Ди-дзюнь считался прародителем трехтелых людей от жены Э-хуан, которая передвигалась по воздуху, постоянно видела во сне, как проглатывает солнце, и зачинала новых сыновей — всего восемь. Другая жена, Си-хэ, была напрямую богиней солнца и родила Ди-дзюню 10 сыновей-солнц. Третья жена, Чан-си, была богиней луны, она родила 12 дочерей-лун. Ди-дзюнь любил птиц и часто принимал участие в плясках птиц (фениксов), подражая хромающей походке фазанов в период весенних любовных игр (традиционный китайский обрядовый танец)².

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

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

Шунь, сменивший Яо, был рожден после того, как его отец увидел во сне феникса (символа Юга и Неба, а также Ян). В день, когда

¹ Поэтому иногда он прямо отождествляется с пятым императором — Шунем. См.: Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М.: Наука, 1965.

² «В Восточной пустыне, подле места обитания духа Шэбиши с человеческим лицом, пёсыими ушами и звериным туловищем, жили красивые разноцветные птицы с пышным оперением, которые кружились в танце. В те времена Ди-дзюнь часто спускался с неба и дружил с пестрыми птицами. Когда он бывал в хорошем настроении, то, ковыляя на одной ноге и опираясь на палку, танцевал вместе с ними». Юань Кэ. Мифы древнего Китая.

Шунь взошел на престол, над Китаем одновременно взошло 10 солнц, началась засуха, и лишь снова с помощью Небесного стрелка И, сбившего 9 «лишних» солнц, ему удалось справиться с этой катастрофой. Шунь также воевал с народами мяо и кунг. Он прожил 100 лет и умер во время похода на Юг. Узнав о его смерти, его жены также последовали на Юг, перевернулись в лодке на реке Сянцзян и превратились после смерти в божественных духов. Шунь, как и Яо, оставил власть не своим прямым наследникам, но наиболее выдающемуся человеку — Юю Великому, основателю династии Ся.

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

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

- Хуан-ди — земля, Центр (сакральность — Дао);
- Чжунь-суй — вода, Север (мудрость);
- Шао-хао — металл, Запад (справедливость);
- Ди Ку (его дубль Шунь) — огонь, Юг (обряд, гармония богопочитания, церемонии и ритуала);
- Яо — дерево, Восток (доброта).

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

В истории трех августейших и пяти императоров мы можем видеть тонкий перевод онтологии дуновений в своеобразную мифо-историческую конструкцию, связывающую чистую метафизику и космологию Инь/Ян и тот период китайского историала, который документирован более тщательно и детально. Этот этап китайской сакральной истории фундаментален для китайской цивилизации как раз тем, что он демонстрирует как на практике философия Инь/Ян и у-син (пяти элементов) воплощается в культуре и природе, закрепляясь в историческом нарративе, служащим одновременно герменевтической решеткой истолкования всех последующих периодов и формой перехода к более фундаментальным обобщениям. Европейская наука Нового времени, а также материалистические школы в истории обычно, указывая на изобилие мифологических и волшебных сюжетов, отказывают этому периоду в какой бы то ни было историчности, полагая, что речь идет о «фантазиях». Но если принять метафизику и ее иерокосмические и иероисторические проявления за «фантазию», то мы вынуждены будем всю китайскую цивилизацию при-

знать «фантастической», с чем можно согласиться лишь с той поправкой, что для китайской культуры «фантазия» и «реальность» полностью совпадают, образуя особую онтологию сновидений, служащую основой для всех форм онтологических и научных дешифровок. «Фантазия» есть модель организации структуры базового мировоззрения, глубинная матрица идентичности и построенных на основе этой идентичности метафизических конструкций. Такая «фантазия» полностью лишена какой бы то ни было субъективности или случайности, она предельно упорядочена, строга и в этом смысле научна, т. к. именно отсылки к ней позволяют китайцу понять, что есть, а чего нет, что действительно, а что призрачно. Действительным является то, что может быть вписанным в структуры Инь/Ян онтологии, а т. к. эпоха трех августейших и пяти императоров является образцовой иллюстрацией этой онтологии, строго подчиняющейся ее канонам, то она в высшей степени «реальна» и «действительна», причем более реальна и действительна, нежели исторические хроники, документально регистрирующие события, которые однако с трудом могут найти себе место в философии Инь/Ян. Такие события, факты и явления, чья связь с архетипами бытия представляется проблематичной, автоматически теряют смысл, значение и какую-либо важность, а поэтому либо подгоняются под мифологический нарратив, либо забываются, полностью стираясь из памяти. То, чему нет места в структуре «китайской фантазии», то не существует, не обладает ни малейшей степенью бытия, оставаясь игрой призрачных бликов, случайным дуновением ветерка. Только то, что находит себе место в этой онтологии сновидений, с ее четкими правилами и предельно просчитанными церемониями, только это становится настоящим, наделяется бытием. Отсюда вывод: исторический цикл трех августейших и пяти императоров в структуре китайской цивилизации абсолютно реален и историчен именно *потому*, что он откровенно «фантастичен» и дерзко «мифологичен». Миф есть основа истории, без которой она полностью лишается смысла. Следовательно, китайский миф есть основа китайской истории, без которого она утратит свою семантическую и философскую ось.

От дракона Юя к династии Чжоу

Первой династией, описанной в китайских исторических записях, была династия Ся. Она тоже считается мифической и «фантастической», а следовательно, к ней применимо все то, что мы сказали о «фантазии» и «истории» ранее: она играет фундаментальную парадигмальную роль и сохраняет ясную и прозрачную для китайского

сознания связь с базовой философией Инь/Ян. Китайские источники утверждают, что эта династия правила с 2100 по 1600 г. до Р.Х. Основателем династии Ся был Великий Юй, прямой потомок Хуан-ди. Правление этой династии длилось триста лет и насчитывает в общей сложности 17 царей. Его отец Гунь в эпоху императора Яо предпринял благородную попытку остановить потоп и спасти людей, украв для этого на небе небесную землю «сижан», которая могла возрасти до бесконечности, с помощью чего он создал дамбы. Владыка Неба узнал об этой пропаже и убил Гуня, бывшего его собственным внуком. Но тело Гуня не разлагалось три года, тогда посланник Небесного Владыки бог огня Чжу-жун разрубил Гуня на несколько частей, тем временем из его тела и родился Юй в образе дракона с рогами на голове. Юй снова отправился на Небо за волшебной землей, которую ему дал Владыка Небес, а также отправил в помощь группу драконов. Когда Юю и драконам удалось справиться в наводнении, против него выступил дух воды Гун-гун, традиционный представитель Инь, Севера и зимы, причем в его отрицательной ипостаси.

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

Юй, скорее всего, мыслится одновременно как правитель Центра, Повелитель желтой земли, и в этом качестве он является преемником Хуан-ди, открывающим следующий исторический цикл, и как правитель Востока, на что указывает сюжет его встречи с Фуси¹, также борющимся с потопом, и его служба императору Яо, правителю Востока. Вероятно территория царства династии Ся находилась на месте позднейшего царства Ци, на территории современной провинции Хэнань на Востоке центральной части Китая. Столицей царства Ся был город Аньян, одна из семи исторических столиц Китая (из шести остальных столиц Сиань, Лоян, Кайфэн, Нанкин и Пекин, две — Лоян и Кайфэн — также находились в области Хэнань, т. е. в пространстве древнего царства Ся).

¹ Фуси подарил Юю нефритовую пластинку для измерения неба и земли.

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

От эпохи правления династии Шан сохранились уже достоверные исторические памятники древнекитайской письменности, имевшей сакральный характер — оракулов и гаданий. Царство династии Шан находилось приблизительно в той же области, что и империя Юя Великого, в долине реки Хуанхэ. Глава государства в тот период назывался «ди», «император».

Исторические книги возводили род династии Шан к Сюань-сяо, сыну императора Хуан-ди. Далее линия шла к Ди Ку и его жене Дзянь-ди, зачавшей Ци после того, как она проглотила черное яйцо. Ци и был первопродком Шан.

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

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

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

В конце эпохи династии Шан стал разрастаться конфликт с князьями западных провинций Чжоу, находившимися в западной части долины реки Вэйхэ. Последний император династии Шан Ди Синь заточил в темницу чжоуского князя Вэнь-вана, за что сын Вэнь-вана, У-ван, основатель государства и династии Чжоу, отомстил Ди Синю, разгромив его войска и свергнув с престола во главе огромной армии, собранной из 800 удельных князей Китая в битве при Муе, состоявшейся в 1046 г. (или 1027 г.) до Р.Х. После полного поражения Ди Синь взшел на сакральную «Оленью башню» и бросился в огонь. Показательно, что ранее Ди Синь любил наблюдать пытки, специ-

ально изобретенные им, когда обреченный вынужден был идти по медному столбу, намазанному маслом над раскаленными углями, что неизменно заканчивалось падением и сожжением жертвы заживо. После смерти Ди Синя династия Шан-Инь прервалась, и власть в Китае перешла к династии Чжоу, правившей Китаем на протяжении периода, который достаточно полно зафиксирован в исторических хрониках — с 1046 по 256 г. до Р.Х.

Постмифический историал: Чжоу

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

Уже в эпоху династии Шан стало складываться общее цивилизационное, этническое, языковое и культурное пространство, являющееся прообразом последующих этапов становления китайской государственности и культуры. В период правления династии Чжоу ее

цари смогли существенно расширить свое влияние на соседние территории и захватить большую часть земель к северу от реки Янцзы. Этот ареал иногда называют пространством протоханьской китайской культуры.

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

При Чжоу глава государства стал именоваться титулом ван (царь 王). Ван считался сакральной фигурой, совмещающей в себе полномочия высшего политического властителя и первожреца, ответственного за исполнение религиозных обычаев. Сам иероглиф ван — 王, по толкованию китайских философов, указывает на три мира, объединенные в фигуре сакрального царя (вана) — небесный, земной и подземный. Он является прямым преемником функции императора, чьим прообразом и постоянной мерой считается Хуанди, Желтый Император.

Чжоу возводили свой род к Хоу-цзи, сыну одного из пяти императоров — Ди Ку; Вэнь-ван принадлежал к пятнадцатому поколению от Хоу-цзи.

Период правления династии Чжоу делится на две половины:

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

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

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

О жизни в государстве западной Чжоу основные сведения обычно черпают из классических текстов: «Чжоули», «Шуцзин», «Шицзин», «Ицзин» и т. д. Его основателями был чжоуский правитель, ранее бывший в вассальной зависимости от династии Шан Вэнь-ван

и его сын У-ван. При сыновьях У-вана Чэн-ване и Кан-ване империя быстрыми темпами расширяется. Далее следуют периоды спадов и подъемов. При следующем правителе, Чжао-ване, государство слабнет, а при его преемнике Му-вана снова укрепляется. Первый серьезный кризис случается при Ли-ване, жестоком и непопулярном правителе, которого в конце концов свергают подданные. Возведенный на престол феодальной знатью сын Ли-вана Сюань-ван не может справиться с наметившимся ослаблением государства, и при последнем правителе эпохи западной Чжоу, когда территориальная целостность в той или иной степени сохранялась, Ю-ване происходит окончательный кризис, дворцовые перевороты, природные катастрофы и перенесение столицы в Лоян. В борьбе с Ю-ваном родственники оставленной им жены (бывшей дочерью правителя жунского рода Шэнь) опираются на своих этнических братьев — туранских кочевников (жунов), что намечает постоянный вектор отношения Китая с евразийскими кочевыми народами, постоянно на протяжении всей китайской истории вмешивающимися в политику Китая и подчас играющими в ней значительную роль. Туранский север становится с этого времени геополитической константой. С натиском жунов с севера и был связан перенос столицы в Лоян, в долину реки Лохэ.

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

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

На время Чуньцю приходится жизнь Конфуция и формирование канона даосской религии главной фигурой этого направления Лао-цзы. Тогда же складываются легистское учение (Шань Ян, Хан Фэй), а также школа Мо-цзы и другие философские школы. Таким образом, именно тогда основные формулы китайской метафизики, философии, политического и этического учения приобретают окон-

чательное оформление в форме двух направлений, различных, но взаимодополняющих, которые предопределяют отныне весь строй китайской культуры, где конфуцианство и даосизм играют фундаментальную и основополагающую роль.

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

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

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

В этой ситуации войны всех против всех в 359 г. до Р.Х. высокопоставленный чиновник царства Цинь Шан Ян проводит ряд политических, военных и экономических реформ, оказавшихся чрезвычайно успешными, и с этого момента начинается постепенное возвышение этого царства, ранее бывшего второстепенным, постепенно укрепляющего свои позиции и одерживающего целый ряд важных стратегических побед. В 230 г. до Р.Х. Цинь завоевало Хань, в 225 г. до Р.Х. — Вэй, в 223 г. до Р.Х. — Чу, в 222 г. до Р.Х. — Янь и Чжао, в 221 г. до Р.Х. — Ци. С этого момента все царства были побеждены, и Китай объединился, утвердилась империя Цинь. Таким образом, при ване Цинь Ши Хуан-ди в ходе длительной борьбы за гегемонию практически весь Китай был объединен под эгидой новой династии Цинь. На этом закончилась (длительная) эпоха Чжоу и началась (довольно короткая) эпоха Цинь.

Глава 2. Начала китайской философии

Конфуций

От имени истины

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

Конфуций воспринимает время, в которое он живет, как период катастроф, требующий глубинной реакции со стороны мыслящего китайца, т. е. мудреца, сосредоточенного на осмыслении бытия, общества, мира и истории. Так, Конфуций выстраивает свою систему мысли, главным моментом которой становится возвращение к Традиции и следование путями древности. Эта система основана на полном приятии того, что можно назвать классической парадигмой китайской мысли — философии Инь/Ян, учении о пяти элементах,

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

возвышении фигуры сакрального Императора как синтеза общества и космоса, «совершенного человека», центральности Дао как недвойственной сущности Инь/Ян и Дэ, как проявление ускользающего и неосязаемого Дао в конкретной и ясно видимой добродетели. Поэтому Конфуций, по справедливому замечанию М. Гранз¹, никогда не употреблял формулу «Я знаю, что...», но всегда только «Мне сообщили, что...», т. к. всегда ссыался на Традицию как высший авторитет и истинный источник знаний. Конфуций составляет классический канон из тех произведений, который должен изучить каждый китаец, стремящийся реализовать свой культурный и социальный потенциал; он включает в себя «Книгу песен» («Ши цзин»), «Книгу преданий» («Шу цзин»), «Книгу перемен» («И цзин»), книгу «Ритуалы» («И ли» и «Ли цзи»), а также утраченный ныне древний трактат о музыке. Кроме того, сам Конфуций переработал «Летописи царства Лу» («Чюнь цю»), снабдив своими комментариями. Спусти несколько столетий после смерти Конфуция его собственные изречения и истории из жизни (возможно, частично апокрифические) были объединены в сборник «Луньюй», ставший одним из главных текстов конфуцианства. Конфуций настаивает: мудрость состоит в следовании путями древних, а не в создании чего-то нового; только через возврат к вечной истине можно усовершенствовать настоящее. Поэтому смысл любой созидательной реформы сводится к реставрации высших образцов священной Древности, к строгому следованию путями предков, к возвращению к вечным истокам.

Но такая классическая консервативная установка предполагает неустанный труд и высшую степень активности: августейшие правители и пять императоров, создававшие основы сакрального порядка, неуклонно и безостановочно трудились на благо империи и людей, а основатель династии Ся Юй Великий вообще провел всю жизнь в тяжелых трудах на благо общества, принеся этой цели в жертву семью, личное благополучие, здоровье и те почести, которые полагались ему как императору. Чтобы соответствовать вечному порядку — Дао и Дэ — необходимо усиленно и напряженно работать — в первую очередь над воспитанием благородства, чести, характера, ума, чувств, знаний и обрядов, т. к. обряды, ритуалы и церемонии суть проявления порядка мира. Отсюда вытекает типично конфуцианский принцип гармоничного сочетания созерцания и действия, тесно связываемых воедино в контексте классической китайской традиции. Дао, тайный путь мироздания, относящийся к созерцанию, и Дэ, добродетель, сопряженная с благими

¹ Гранз М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. С. 321.

поступками и активным утверждением гармонии и справедливости, не только не противопоставляются друг другу, но оказываются немислимыми и невозможными друг без друга. Поэтому совершенно неверно сводить конфуцианство лишь к требованиям соблюдения ритуалов и конформизму в отношении установленных церемониалов. Конфуций настаивает на строгом следовании сакральной Традиции во всей ее полноте — от метафизического измерения, воплощенного в нормативе «совершенного человека» (жэнь), до конкретных продуманных и упорядоченных, этически и ритуально обоснованных и выверенных действий. При этом Конфуций отдает должное и наиболее скрытым формам знания, сопряженным с молчанием. «Хотел бы не говорить», любит повторять он, намекая не невыразимость последних истин, уходящих далеко за пределы формальных внешних действий. Высшей церемонией является церемония сосредоточенного молчания. Ученик Конфуция Цзыгун спросил его: «Что же тогда мы сможем передать, если вы не будете говорить?» Конфуций ответил: «А говорит ли Небо что-нибудь? Но чередуются в году сезоны. Рождается все сущее. А говорит ли Небо что-нибудь?»¹ Это высказывание вполне могло принадлежать крайнему даосскому мистик и духовидцу. Равно как и «не-деяние», у-вэй, Конфуций ставит выше всякого действия, что также соответствует классическому китайскому представлению о таинстве Центра.

Исправление имен

Другим важнейшим аспектом конфуцианства является учение об «исправлении имен» (чжэн мин — 正名). «Главное — сделать верными наименования», эти слова считаются основой учения Конфуция. Здесь речь идет о фундаментальном онтологическом понимании слова, имени (мин), которое берется не как знак, пассивно отражающий вещь, но как волевое приказание, как императив. Гранэ справедливо говорит, что китайский язык, не имеющий ни частей речи, ни флексий, ни управлений, мыслится как язык онтологического онтогенетического императива. Любая фонема и, соответственно, любой иероглиф имеет характер модального высказывания, приказания, пожелания или, по меньшей мере, мольбы. Царь, правитель и мудрец, говоря, приказывают вещам быть. Простолудины, говоря, молят, чтобы стало, надеясь и желая. Правильные имена — это совсем не точные соответствия означающего означаемому:

¹ Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. С. 323.

это правильная артикуляция приказаний, осознанно и гармонично коренящихся в общей структуре Традиции, философии и культуры. Назвать вещь строго то же самое, что вызвать ее к жизни. Поэтому в полном смысле слова речь — это прерогатива императора и его уполномоченных. Мудрец, изрекая глубокие истины, становится высшим господином¹. Поэтому истинное правление не может проходить в отрыве от мудрости, они родственны по своей природе: мудрость, святость, власть, слово, культура. Исправить имена — значит восстановить полноту метафизической картины мира, расставить по местам слова как онтологосы, как магические императивы/приказания. И если слова — еще до момента их произнесения! — в молчании сгруппированы правильно, в соответствии с ритмикой Инь/Ян, с духом Дао и формой Дэ, то они, будучи произнесены, вызывают правильные поступки, а те, в свою очередь, организуют общество и космос в соответствии с гармонией и истиной. Конфуций говорит: «Пусть мудрец не допускает ни малейшего легкомыслия в словах. Этого достаточно!»

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

- *жэнь* — человечность, кульминация бытия и средняя точка между Небом и Преисподней, квинтэссенция Центра;
- *и* — справедливость, мудрость, состоящая в том, чтобы, «исправив имена», разместить все вещи в соответствии с их местом в сакральном порядке мира;
- *ли* — обряд, ритуал, церемония, этикет, представляющие собой нормативы действий, предписанных для всех тех, кто стремится жить в соответствии с Традицией и следовать правильными путями;
- *чжи* — сознание, разум, способность различать и систематизировать наблюдаемые и ощущаемые вещи, процессы мышления, слова и поступки.

Эти четыре главные истины и добродетели конфуцианства строятся по иерархической схеме: от *чжи* через *ли* к *и*, далее, от *и* к *жэнь*, что является кульминацией мудрости. Можно описать эту последовательность как четыре момента образования и одновременно как

¹ Гранэ пишет: «Мудрецы наделили правильными названиями все существа. Своего рода магический реализм находится у основания теории наименований, также как и у основания теории диалектических парадоксов». Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. С. 303.

четыре стадии административного возвышения, что в китайской культуре является тесно связанным между собой.

Горизонты сакральной человечности

Любому человеку и даже животным (как это явствует из текстов конфуцианца Сюньцзы) присуще чжи (智), различающая сила сознания. А ци (сила дыхания — 氣) присуща стихиям, шэнь (жизнь 生) — растениям. Чжи — третья ступень над ци и шэнь, которая является высшей ступенью для животных и других вещей, но низшей ступенью для человека. Человек наделен чжи, и это его начало. Но человек впервые доказывает свою принадлежность к человечеству только тогда, когда он начинает следовать обрядам, ритуалам, включается в структуры космической и социальной церемонии, ли (禮). В этом случае он не просто различает, но воплощает свое сознание в область действия, т. е. доказывает свою человечность. Но выше этикета и обряда находится и (義), справедливость, которая требует не только формального исполнения предписаний, но и искусного движения внутри установленных рамок, чтобы при необходимости подправить те или иные детали, несколько скорректировать в рамках допустимого ситуацию, исходя из интуитивного и глубинного, сердечного постижения гармонии, хэ (和). Чжи есть у всех людей, в том числе и совершенно диких и не затронутых (китайской) цивилизацией, живущих за пределами Поднебесной. Ли присуще культуре и упорядоченному обществу, т. е. цивилизации и государству. Это уже социально-политический уровень, включающий в себя как высшие, так и низшие слои общества, поскольку быть в обществе — значит соблюдать ритуал и этикет, следовать правилам. И есть свойство высших людей, аристократов, ученых, людей культуры. Стремление к постижению и есть мотивация тонких душ, благородных людей и добродетель наилучших государственных деятелей. Кульминацией всего является жэнь (仁), полное развитие человеческих качеств, в полной мере свойственных лишь юнцзи (君子), совершенному человеку, персонификацией которого были великие императоры Яо, Шунь, Юй. Реализовать человечность (жэнь) значит оказаться в абсолютном Центре, в точке Императора, в середине Мин Тан, в зоне Желтой Земли. Это же значит в полной мере быть посредником между Небом и Землей, быть Сыном Неба. Это пик человеческого призвания и вершина социально-политической иерархии.

Такая иерархия четырех начал составляет особенность именно конфуцианской философии. Она ставит ли выше джи, и тем са-

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

Конечно, Конфуций говорит о том, что мудрец стремится окружить себя достойными и мудрыми существами, чтобы учить и учиться, расти и помогать расти другим, следовать Дао и Дэ и побуждать к этому других. Но сама судьба учения Конфуция показывает, что апелляция к *жэнь* не была истолкована как приглашение к созданию особой отстраненной общности религиозного толка (как в случае последователей Мо-цзы или даосов), а значит, это не соответствовало ни мысли, ни проектам самого Конфуция. *Жэнь* — это сакральный норматив, присутствующий в самом обществе, в государстве, в культуре, в цивилизации, в Китае как таковом. Он находится не вне общества и не на его периферии, он не эксклюзивен, но инклюзивен: это внутреннее сакральное измерение того же самого общества, в котором живет китаец. Поэтому Конфуций мыслит себя самого и всякого мудреца исключительно в роли политического советника, министра и активного соучастника имперского правления. Не для того, чтобы получить почести и ресурсы; свое безразличие к этой стороне дела мудрец должен доказать на подготовительной стадии — через свое равноду-

¹ Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. С. 326.

шие к славе и богатству¹. Человечность реализуется в Политическом именно потому, что само *Политическое для китайца и есть сакральное*, а его самое сакральное в нем — его Центр, т. е. Император. Поэтому мудрость и власть, философ и правитель составляют неотъемлемую пару истинной максимальной человечности, освещающей своими лучами все остальные слои общества — вплоть до самых низких.

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

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

Даосизм

Реконструкция контекста

В тот же период, что и конфуцианство, появляется другое отчетливо оформленное течение в китайской философии, представляю-

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

² Там же. С. 322.

щее собой совершенно иной ответ на тот же самый исторический вызов — вызов цивилизационного кризиса, постановки под вопрос самой китайской идентичности, ставшей очевидной в эпоху восточной Чжоу. Речь идет о даосизме, основателем (или, как минимум, систематизатором) которого считается легендарный мудрец Лао-цзы, живший в эпоху Конфуция, хотя никаких точных исторических сведений о нем не сохранилось¹. Согласно китайскому историку Сыма Цяню, писавшему во II в. до Р.Х., собственным именем Лао-цзы было Ли Эр, а родился он в царстве Чу на юге Китая (уезд Кусянь), позднее служил хранителем царской библиотеки и архивов при дворе Чжоу (где он и встретился с Конфуцием). В старости он отправился на запад и на пограничной заставе по просьбе ее начальника Иня Си написал основополагающий текст даосского канона «Дао Дэ Цзин» («Книга Дао и Дэ»). По иной версии, его авторство приписывается самому Хуан-ди, первому из пяти великих императоров или последней фигуре августейших, а позднейшая даосская традиция отождествляла Лао-цзы с Хуан-ди или даже с учителем Хуан-ди Гаунчэн-цзы. Хуан-ди считался покровителем даосов и абсолютным авторитетом для них.

Когда даосизм превратился в развитую религию, то была введена триада Верховных богов — Трое Чистых: Юань-ши Тянь-цзунь (Изначальный Небесный Владыка)², Юй-хуан Тянь-цзуню (Небесный Достопочтенный Нефритовый Владыка)³ и Тай-шан Лао-цзюнь (Высочайший Владыка Лао)⁴. Лао-цзюнь стал интерпретироваться как Лао-цзы в его божественном состоянии, а сам Лао-цзы — как его инкарнация. По преданию, Лао-цзюнь создал сам из себя тело своей матери Ли, затем вошел в ее утробу, пробыл там 81 год и лишь после

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

² Иначе он называется «Тянь-бао-цзюнь», Владыка Небесной Драгоценности.

³ Иначе он называется «Лин-бао Тянь-цзунь», Небесный Достопочтенный Хранитель Духовной Драгоценности.

⁴ Лао по-китайски означает «древний», следовательно титул можно перевести как «Высочайший Древний Владыка».

этого появился на свет — седым старцем (откуда имя Лао-цзы — Престарелый Мудрец). Как только он появился на свет, он указал на сливовое дерево и произнес слово «ли», т. е. «слива», откуда пошло его имя Ли Эр.

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

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

1. Даосизм представляет собой *продолжение классической китайской традиции*, и все понятия, термины, процедуры, соответствия, мифологические сюжеты и космологические и онтологические системы, с которыми он оперирует, являются не новаторством и оригинальным изобретением, но изначально данными в структуре китайского Логоса началами, составляющими метафизическую суть этого Логоса. Поэтому даосизм становится полностью бессмысленным вне более широкого контекста китайской культуры, органическим выражением которой он и является. Чтобы понять, о чем говорят даосы, необходимо соотносить это со структурой китайской мысли в целом.

2. Даосизм является *ответом на кризис китайской идентичности*, отмеченный китайским обществом в эпоху восточной Чжоу, следовательно, он содержит в себе полемический вектор, направленный на то, что даосы считают аномальными явлениями, ответственными за кризис¹. Это предопределяет стратегию их дискурса:

¹ В трактате «Чжуан-цзы» по этому поводу говорится: «Нынче Поднебесный мир в великом смятении, мужи мудрые и достойные укрылись от взоров толпы, Путь и Сила раздроблены. Много сейчас тех, кто удовлетворяется изучением какой-нибудь одной частности. Вот так же соседствуют ухо, глаз, нос и рот: каждый из них доставляет нам знание о мире, но воспринятое ими воедино слиться не может. Таковы же учения Ста школ: каждое из них имеет свои достоинства, а временами и пользу приносит, однако же ни одно из них не обладает истиной всеобъемлющей и законченной. Все это учения людей, привязанных к своему углу. Они разбивают совершенство Неба и Земли, дробят устои всех вещей и губят цельность древних людей. Немногие

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

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

Сделав эти предварительные уточнения, мы можем обратиться к учения ранних даосов.

Дао как формула китайской идентичности

В центре этого учения, как явствует из самого наименования, лежит принцип Дао (道). Дао, как мы видели, является фундаментальным началом, находящимся в центре всего древнекитайского мировоззрения, которое можно назвать классическим. Тот факт, что оно ставится даосами в центре внимания, означает, что они считают необходимым напомнить о нем и о его роли в той ситуации, в какой складывается их учение. Обратившись к выделенным нами трем структурным моментам даосизма, можно истолковать само это выделение центральности Дао на трех уровнях:

в наше время могут постичь совершенство Неба и Земли и выразить в слове духовное величие. Поэтому Путь “мудреца внутри и правителя снаружи” померк и недоступен уже людскому взору, сокрыт в безвестности и не выходит наружу, а в Поднебесной каждый делает то, что ему заблагорассудится, и считает правым только себя. Увы! Если Сто школ пойдут каждая своей дорогой, не думая о том, чтобы сдерживать себя, то среди них никогда не будет согласия. И если ученые люди грядущих поколений не будут иметь счастья созерцать Небо и Землю в их первозданной чистоте и древних мужей во всем их величии, то искусство Пути будет раздроблено в клочья». Чжуан-цзы. Ле-цзы. С. 276.

1. Даосы видят именно в нем главную ось китайской идентичности.

2. Причины кризиса они определяют как отступление от Дао, «забвение Дао», отклонение от Дао, небрежение Дао.

3. Свой специфический способ реставрации они видят в преимущественном обращении к Дао, а не в каких бы то ни было иных путях, предлагаемых альтернативными школами.

Даосы стали называться этим именем, потому что для них Дао возводится в высший и абсолютный принцип и становится вершиной особой классификации, иерархизации иных сторон китайской традиции. Каждое понятие приобретает свой культурно-исторический и контекстуальный смысл только тогда, когда выясняется, не только то, что это понятие утверждает, но и что оно отрицает, чему противопоставляется. Поэтому когда даосы говорят: Дао — высшее начало, с этим в какой-то мере согласятся все китайцы, к какой бы школе они ни принадлежали. Равно как и обращение к традиции, где Дао находится в центре, также не вызовет нареканий практически ни у кого. Мы видели, что Дао занимает важное место и в системе Конфуция. Но когда речь заходит об отрицании, о противопоставлении, то ситуация радикально меняется. Даосы становятся собственно даосами тогда, когда они начинают пояснять, в каком отношении они мыслят Дао в сопряжении с иными понятиями и началами китайской цивилизации. Проще всего сформулировать первую пару, соотнося Дао даосов со статус-кво восточной Чжоу, а конкретно с концом периода Весны и Осени и началом периода Враждующих Царств. Здесь противопоставление очевидно: Дао vs отступление от Дао. Причина кризиса в отходе от Дао, в уклонении от Дао Пути, в его забвении. Это (пока еще) можно интерпретировать как общекитайский традиционализм. Дао в центре классической китайской идентичности. Отход от него влечет за собой расстройство этой идентичности, она становится все менее традиционной и в каком-то смысле все менее китайской. Китай портится потому, что удаляется от истоков (в истоке Дао). Поэтому необходимо совершить обратное движение: уклонившись от Дао, вернуться к Дао; оставив период правления Неба, «золотой век», «острова блаженных» далеко позади, надо начать путь возвращения к ним. И это уже не просто Дао как таковое, а Дао даосизма. Даосы призывают к возвращению к Дао и полагают, что именно возвращение, и именно к Дао, и именно сейчас является абсолютной и главной задачей Китая — императора, государства, общества, философов и простолюдинов, а также животных и природных явлений, увлеченной логи-

кой отступления и заслуживающих восстановления. Отсюда возникает повышенный интерес даосов к детскому состоянию сознания, соотносимому с золотым веком, внимание к природе, демонстрирующей постоянство и своего рода циклическую вечность, и к «долголетию», рассматриваемому как выражение восстановленных условий золотого века. Таким образом, даосизм представляет собой программу китайской Консервативной Революции, направленной на осуществление возврата к Дао в условиях отхода от него. Пара, которая здесь становится семантически центральной — пара отход/возврат; новое/древнее (как вечное); декадентское/классическое; темный век/золотой век; несчастная (короткая) жизнь/счастливая (долгая) жизнь; земное/небесное и даже смерть/жизнь; хрупкость/гибкость.

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

道可道 非 常恆道

дао цэ дао фэй чань хэнь дао

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

Это можно понять как первый собственный даосский выпад, направленный уже не против статус-кво, где Дао забыто, а против тех трактовок Дао, которые предлагаются всеми остальными, кроме самих даосов. Легитимно видеть в этом фундаментальном тезисе и начало полемики с конфуцианцами. «Ваше Дао не Дао, наше Дао — Дао, хотя вам кажется, что оно совсем не Дао». Так можно прочесть это место, и в этом случае оно приобретает вполне законченный и осмысленный характер противопоставления. Даосизм — это повествование о том, как надо понимать Дао и о том, как его не надо понимать. То есть это рецепт возвращения именно к Дао, какое есть настоящее (вечное) Дао, а не к его симулякру, который предлагается как путь спасения и возврата всеми остальными школами китайско-

го традиционализма и в первую очередь конфуцианством. Лао-цзы начинает с тезиса: вы ошибаетесь, мы — нет. Следуйте за нами, и вы поймете, в чем и почему.

Собственно в этой фразе содержится и ее пояснение, т. е. изложение того, в чем же ошибаются не-даосы (конфуцианцы и последователи Мо-цзы): они принимают за Дао нечто вторичное, то, чем оно не является, тем самым упуская из виду его подлинную сущность. Они принимают за Дао его следствия, продукты его развертывания — жэнь (человечность), и (справедливость), ли (ритуал), т. е. те или иные формы организации общества, сводя к нему порядок в природе. Это не правильно, атакуют даосы все в той же объемной формуле; Дао не только в обществе, оно и в природе, и не только в группе людей, но и в уединенном мудреце, не только в образовании и цивилизации, но и в простых крестьянских нравах, не только в культуре и литературе, но и среди животных и растений, не только на земле, но и на Небе. Дао глубже, чем вам кажется, первичнее, тоньше, интегральнее, парадоксальнее, труднее для постижения, чем вам кажется. А т. к. надо искать именно его, а не его проявления, его самого в его истинном вечном состоянии, а не его производные (такие как Дэ, Инь/Ян, циклы, сезоны, элементы, порядок, власть и т. д.), то любое отклонение от первичной точки внимания на вторичные рискует увести нас в сторону от Дао, а в этом случае возврата не состоится и кризис продлится. В этом проявляется максимализм даосской философской программы: даосы стоят за полный и совершенный возврат к золотому веку и сакральной Традиции; они не намерены несколько подстроить сбившуюся с пути цивилизационную машину, они призывают идти радикально по ту сторону цивилизации как остывшей системы, к органическим истокам сакральности, к ее сердцевине. Дао, таким образом, противопоставляется Дао как не-Дао; иными словами, Дао даосов, объявленное единственно верным Дао, берется в качестве антитезы тому, что понимают под Дао остальные группы китайских традиционалистов, озабоченных реставрацией сакральной нормы в Поднебесной. Даосы утверждают: Китай спасет только прорыв его вечной небесной сущности. На этом и следует сосредоточить все внимание и начинать великую реставрацию *сверху*, с самого главного, с истинного Дао, а не снизу, где технические детали и хитросплетения следствий (аранжированные, впрочем, игрой того же Дао) лишь затмевают контрастную картину кризиса и пути его преодоления. Восстановить норму возможно, лишь обратившись к самому последнему основанию.

По ту сторону оппозиций

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

故有無相生也

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

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

Очевидно, что, с формальной точки зрения, такая программа противоречит не только Мо-цзы и его жесткому морализаторскому и аскетическому ригоризму, но и конфуцианству, призывающему к этикету, ритуалу, порядку, восстановлению нравов и иерархий. Но она противоречит весьма своеобразно: даосы выдвигают программу максимальной реставрации, т. е. радикального обращения к тому, к чему призывают и конфуцианцы. Они ни в коей мере не отрицают добродетель или обряд, отсюда положительное отношение к Дэ, добродетели, благу, как проявленной форме Дао, они лишь подчеркивают, что добро будет по-настоящему добром, когда оно абсолютно инклюзивно, когда не экстериоризирует зло, а включает его в себя, просветляя его структурой своей внутренней тотальности. Общество и цивилизация прекрасны, но не менее прекрасны природа, звери, деревья, реки и холмы, а также простые люди, живущие в тес-

ном контакте с окружающим миром, обмениваясь с ним знаниями и чувствами, прекрасны дети и гибкие побеги растений, прекрасны облака и обе стороны холма — и залитые солнцем, и остающиеся в тени. Тем самым даосы специфическим образом толкуют основную парадигму китайского Логоса: они *максимализируют* ее, не в сторону спиритуализма, натурализма или квиетизма, но в китайскую сторону, в глубь китайской экзистенции, китайского Dasein'a. Даосы — китайские максималисты, и их полемика, их пафос и их ирония, а также их антиномизм становятся понятными лишь в контексте китайской культуры.

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

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

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

Ценность пустоты

Тема Центра в контексте даосизма сопряжена с другим термином, играющим значительную роль в даосской философии — с термином «суй», пустота (*). Чтобы выразить превосходство Дао над стихиями и онтологическими уровнями, даосы обращаются к этому термину, подчеркивая невозможность дать какое бы то ни было определение этому моменту, как-то его фиксировать. Как только мы фиксируем его, он немедленно исчезнет, превратившись в нечто иное или даже в свою противоположность. Поэтому учение Дао не

¹ Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. С. 354.

² Там же.

может быть передано словами, оно передается в молчании. По этой же причине местонахождение Дао не может быть фиксировано, и Центр превращается в нечто особое, ускользающее, убегающее от любых попыток точно определить его во времени и пространстве. Это и есть пустота, суй. Ось Дао (Дао шу) проходит через нее. Следовательно, задача даоса не заполнить мир вещами и даже не расположить вещи и онтологосы, вызывающие их к жизни в должном порядке, но достичь пустоты, которая по определению не может иметь никакого фиксированного места, пребывая нигде, ни в чем и никак. Тем не менее, даосы всячески подчеркивают ее значимость: именно пустое пространство делает кувшин или дом ценным. Пустота дает возможность вступить внутрь, образуя особое измерение, где только и возможна встреча с Дао, где проходит его ось (шу). Пустота — то, что находится в центре кольца, как его истинный Центр. И более того, пустота — это наиболее центральное измерение внутри самого Центра.

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

Предводитель Облаков: политическая философия даосизма

Даосы большое внимание уделяют империи, теме, которая является для них весьма значимой. Как и все китайцы, даосы не способны мыслить мир, минуя государство, которое для них и есть мир, его голограмма, его сущностный срез. Отсюда образ нормативного императора, образцом которого является Хуан-ди и которому подчас приписывается авторство «Дао Дэ Цзина». Император для даосов, как и для всех китайцев, есть выражение Центра, и, следовательно, он обретает высший онтологический статус. При этом даосы в духе

учения о пустоте трактуют эту онтологию Центра как уникальный топос пребывания Дао, точку, сквозь которую проходит его ось (шу). Это дает специфически даосское представление о совершенном Правителе. Такой Правитель мыслится как пребывающий в непрерывном *недеянии*, у-вэй (無為). Его цель — просто быть, не делать, не менять, не совершенствовать, не подстраивать государство, но позволять Дао двигаться в соответствии с его внутренней динамикой. В этом случае сезоны и время суток будут сменять друг друга беспрепятственно, население естественным образом будет искать самые гибкие пути решения проблем; если никто не станет чрезмерно настаивать на добродетели, стремление ее нарушать через грех также существенно сократится; отсутствие богатства сделает бессмысленным кражи и убийства; оставив лишь самые необходимые обряды, их будут соблюдать легко и свободно. Высшая реформа, таким образом, состоит в возвращении свободы всему тому, что является свободным по своей природе, позволяя тем самым ритму перемен развертываться беспрепятственно и гармонично.

Именно в соответствии этим установкам состоит мудрость и благополучие истинного Правителя, какими были августейшие и пять императоров, а также подражавшие им цари китайской древности.

В «Чжуан-цзы» приводится диалог между Полководцем Облаков (Юнь цзянем), олицетворяющим Императора, с Изначальным Хаосом (Хун Мэн), олицетворяющим даосского мудреца. Полководец Облаков обращается к Изначальному Хаосу с наставлением об истинном правлении.

«Облачный Полководец помчался на восток и у дерева Фуяо повстречался с Хун Мэном, который прогуливался, подпрыгивая птичьими и похлопывая себя по бедрам¹. Завидев его, Облачный Полководец в смущении остановился и спросил почтительно:

— Кто вы такой? И что вы здесь делаете?

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

— Позвольте задать вам вопрос, — сказал Облачный Полководец.

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

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

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

— Не знаю, не знаю, — ответил Хун Мэн, все так же подпрыгивая и тряся головой.

Облачный Полководец не посмел спрашивать далее².

Этот ответ «не знаю, не знаю» представляет собой высшую чистейшую мудрость, т. к. указывает на двойное отрицание. Хаос указывает Предводителю Облаков, что неверны ни его забота (интенция), ни формулировка его вопроса. В принципе это оптимальный ответ, символизирующий чистое молчание, но оформленное в снисходительной серии благосклонных звуков. Хун Мэн имеет в виду, что беспокойство об утрате порядка и является причиной его недостатка. Тот, кто понимает, что такое порядок, уже тем самым восстанавливает его полностью. Во второй раз встреча Облачного Полководца с Изначальным Хаосом проходила по иному сценарию, и Хаос, поняв, что первый урок не усвоен, развивает свою идею.

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

— О, равный Небу, вы не забыли меня?

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

— Что я могу знать?

Странствую, не зная зачем.

Мчусь, не ведая куда.

Скитаюсь привольно;

Вглядываясь лишь в сущностное.

Что же я могу знать?

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

Тут Хун Мэн сказал:

— В том, что порядок Небес поколеблен, природа вещей испорчена, труды небесные не имеют завершения, стада разбегаются,

¹ Речь идет о бессмысленном звукоподражательном восклицании.

² Чжуан-цзы. Ле-цзы. М.: Мысль, 1995. С. 123.

птицы кричат по ночам, огонь сжигает деревья и травы, гибнут даже гады и насекомые, виноваты те, кто взялся устанавливать порядок среди людей»¹.

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

Дальнейший диалог развивает даосское учение, обращенное к властителю, т. е. даосскую философию политики с точки зрения практического метода. Это парадигмальный совет мудреца Правителю. Вначале Хаос пытается снова дать краткую версию всего учения в его синтетическом единстве:

«— Так что же мне делать? — спросил Облачный Полководец.

— Ах! Бросьте все и уходите, — отвечал Хун Мэн»².

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

«— С вами, равный Небу, тяжело говорить. Скажите еще хотя бы слово.

— Ах! — отвечал Хун Мэн. — Пестуйте свое сердце, пребывайте в недеянии, и вещи все свершат сами по себе. Отриньте свое тело, отбросьте свое зрение и слух, забудьте о людях, и о вещах, слейтесь с беспредельным, освободите свое сердце, отпустите на волю свой дух, исчезните, словно в вас не стало души. "Все сущее сменяет друг друга в неисчерпаемом многообразии, и каждая вещь возвращается к истоку, возвращается к истоку!" Пусть не останется в вас ни грана знания, погружитесь в бездонный хаос и существовайте так вовеки. Если ж будете пытаться это понять, отдалитесь от этого. Не спрашивайте же его имени, не допытывайтесь его свойств, и все сущее будет рождаться само собой.

— Вы, равный Небу, ниспослали мне совершенство, наставили меня безмолвием, — сказал Облачный Полководец»³.

¹ Чжуан-цзы. Ле-цзы. С. 124.

² Там же.

³ Там же.

На этот раз урок воспринят и Юнь цзян становится полноценным правителем, совершенным Императором.

Метафизика Дэ: гибкая Единица

В 42-м джане «Дао Дэ Цзин» содержится краткая формула даосской метафизики, подчеркивающая отношение Дао к различным уровням по-китайски понятого космоса. Она такова:

道生一
 一生二
 二生三
 三生萬物

Это означает: «Дао рождает 1; 1 рождает 2; 2 рождает 3; 3 рождает десять тысяч вещей (существ)». Традиционалисты, в частности Рене Гёнон¹, соотносят это с пифагорейским Тетрактисом, т. е. с формулой $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, тогда как Дао соответствует Метафизическому Нолю или Непроявленному, апофатическому началу, неоплатоническому $\epsilon\nu$. В китайской традиции это можно представить как Дао, конституирующее Дэ, высшую Добродетель; Дэ, конституирующее Инь/Ян или изначальные силы дыхания, ци²; Инь/Ян, конституирующие Великую Триаду (Небо, Человек, Земля), воплощенную в священном Императоре, ване (наглядный иероглиф 王, где отмечены три мира, три уровня); Великая Триада, конституирующая все остальное, всю тьму вещей. Эта иерархия, однако, не должна мыслиться в аполлонической оптике, преобладающей в элинской традиции и наиболее эксплицитно выраженной в неоплатонизме. Чтобы приблизиться к китайскому Логосу в его даосском оформлении, мы должны воспринять этот метафизический счет от Дао до десяти тысяч существ (то есть до множества), исходя из контекста самой китайской традиции. Эта традиция, как мы видели, во всех ее выражениях строится на принципе дионисийского Логоса, причем взятого как нечто абсолютное и первичное, более того, не допускающее самостоятельного существования ни одного из двух других Логосов — ни Логоса Аполлона, ни Логоса Кибелы. Отталкиваясь только от этой формулы, велик соблазн воспринять даосизм как аполлоническую версию китайской метафизики, но этому полностью противоречит все то, что мы знаем о других аспектах даосизма и о китайской цивилизации в целом. Даосизм является не просто

¹ Guénon R. La Grande triade.

² См.: Торчинов Е.А. Даосизм. Пути обретения Бессмертия. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007. С. 114.

максимализмом, но максимализмом внутри китайской традиции, китайским максимализмом, и строится он всецело по китайским правилам. Более того, именно даосы выступают против построения однозначных вертикальных иерархий, всячески возвышая пустоту и диалектическую взаимосвязь стихий, высокого и низкого, светлого и темного и т. д. Даосизм есть сущностно и принципиально дионисийская метафизическая традиция, следовательно, и последовательность первых чисел следует интерпретировать в этой оптике, не смотря на проблематичность такой герменевтической операции.

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

- | | |
|--|-------------------------|
| 1. Дао рождает этому; | 1 道 生 之 |
| 2. Дэ вскармливает этому; | 2 德 畜 之 |
| 3. вещи предписывают формы этому; | 3 物 形 刑 之 |
| 4. формы дают совершенство этому. | 4 而 勢 器 成 之 |
| 5. Нет вещей, что не чтили бы Дао и не ценили бы Дэ. | 5 是 以 萬 物 莫 不 尊 道 而 貴 德 |
| 6. Дао этим чтимо, а также | 6 道 之 尊 也 |
| 7. Дэ этому дорого, а также | 7 德 之 貴 也 |
| 8. не мужское этому (приказание), жизни священный сосуд, а также | 8 夫 莫 之 命 爵 也 |
| 9. и в вечном согласии, а также | 9 而 常 恆 自 然 也 |
| 10. поэтому Дао рождает это; | 10 故 道 生 之 |
| 11. Дэ вскармливает это; | 11 德 畜 之 |

¹ Вторая стихия Огонь, соответствующая Небу, Огню и Югу, символизируется числом 2. Хотя в общем случае нечетные числа считаются относящимися к Ян, а четные к Инь. В построении китайских мантических схем первая — вертикальная — линия проводится снизу вверх, т. е. от 1 к 2, от Севера и низа к Югу и верху. Это рождение Огня из Воды, Феникса из Дракона. А далее следует горизонтальная черта — от Востока, соответствующего 3 к Западу, связанному с 4 и «всей тьмой вещей».

12. возвращает это;	12 長 之
13. затем воспитывает это;	13 育 遂 之
14. делает установившимся это;	14 成 亨 之
15. греет это;	15 熟 毒 之
16. поддерживает это;	16 養 之
17. покрывает и высиживает это.	17 覆 復 之
18. Порождает и не имеет.	18 生 而 不 弗 有 也
19. Делает и не показывает	19 爲 而 不 弗 恃 寺 也 ^c
20. Царствует и не правит.	20 長 而 不 弗 宰 也
21. Это является тем, что называется священным Дэ.	21 是 此 之 胃 (謂) 玄 德

Дэ, высшая сакральная Добродетель, выступает здесь равно как и в других аналогичных контекстах вторым, часто откровенно женским Началом — как минимум в отношении Дао. Можно рассмотреть Дэ, в таком случае, как первое склонение Дао, впервые подвергающегося многозначности; отсюда и представление о Дэ как о материнском начале, или о том, что разделяется на высшее Дэ и низшее Дэ. Это важно: в даосизме Единица имеет отношение к началу Инь, Единство — второстепенно и обретает свое высшее достоинство лишь тогда, когда преданно следует за Дао с его неповторимостью, спонтанностью, неопределенностью, с его внутренней игрой. Это Единство (Дэ) гибко и переменчиво, оно само постоянно трансформируется, противится застыванию — как вода или настроение женщины. Поэтому Единица здесь мыслится скорее как мягкая прозрачная Ночь. Именно это позволяет избежать уже на первом метафизическом этаже тех вертикальных оппозиций, которые определяют иерархические структуры аполлонической метафизики в других ноологических системах. Даосское соотношение Дао и единицы, Дэ, совершенно уникально по сравнению как со средиземноморской культурой, так и с иранским зороастризмом или индийской Адвайта-Ведантой. Единица здесь не противопоставляется ни метафизическому Нолю, ни следующей за ней Диадой. Это гибкая склоняемая Единица, подобная не твердому дереву, но пластичному весеннему ростку или плющу. Такая Единица динамична, диалектична, подвижна и стремительна. Она никогда не находится в строго определенном месте, представляя собой плавающий Центр, развертывающийся в силу тонкой игры Дао, за которым она бдительно следует. Гибкая Единица, не переставая быть собой, способна мягко измениться как в Ноль, так и в Двойку, будучи мгновением, вспышкой, а не тяжеловесной неподвижной конструкцией.

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

Диада даосов

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

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

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

Долголетие и бессмертие

Важным элементом ранней даосской традиции является практика обретения бессмертия или долголетия. На более поздних этапах даосизма это стало одной из главных тем, хотя изначально рассматривалось лишь как следствие постижения Дао и организации лично-

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

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

Но и человеческая индивидуальность, вторая половина, данная нам эмпирически, не может быть взята как нечто, полностью преодолеваемое в процессе становления сянь, «святое». Человек есть ограничение и преграда, только если рассматривать его в отрыве от Дао, как механический конгломерат телесных и психических свойств, действий, желаний, мыслей, взятых как чья-то собственность. «Собственник» этой собственности и есть индивидуум. Согласно даосизму, этот «собственник» *ошибается*. Он ошибается во всем, и в этом коренится игра его же двойника с ним самим. «Собственник» — тень, принимающая себя за предмет, ее отбрасывающий; он инструмент, уверенный в том, что является владельцем и мастером; он механизм, возмнивший о себе, будто он конструктор; он вспышка между двумя массивами вечности, двумя стенами пустоты (кун), полагающий, однако, что он нечто «надежное» и «постоянное». Человек глуп и обманут, но если бы он понял, что быть глупым и быть обманутым и есть его природа, его сущность, он принял бы глупость и обман за позитивное основание своего наличия, а следовательно, включился бы в игру осознанно. Он понял бы, что он всего лишь тень, и стал динамично и легко следовать за тем предметом, который ее отбрасывает.

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

Стяжание бессмертия в даосизме возможно в той мере, в какой его альтернатива — смертность, земная жизнь, привычные условия существования — перестают быть тотальной мерой, подвергаются тонкой диссолюции, смещению, релятивизации и расплавлению. Таким видит мир ребенок, готовый допустить все, что угодно, животное, растение, влюбленный или пьяный. Все они становятся излюбленными метафорами даосов: те, кто живет, не зная, что живет, не может умереть, т. к. не знает смерти. Волшебное изменение возможно в мире, взятом как сновидение, в легком мире, в мире живых трансформаций. Стоит только чрезмерно закрепить, эссенциализировать эти трансформации, как наступает пора увядания и смерти, царство Инь. Но чистый Инь невозможен, никто и ничто не может умереть по-настоящему; мира, в котором не было бы чудес и превращений, бессмертия и полета на небеса, просто не может быть — это пустая гипотеза. Поэтому бессмертные есть всегда — с ними можно встретиться, они живут в «небесных пещерах» или «пещерных небесах» (дунь тянь). Но точно также они пребывают внутри обычных людей, которые и являются тенями собственного бессмертия, не подозревающие об этом. Даосы, впрочем, не проклинают и не осуждают этого невежества, они им забавляются. Для них нет ничего смешнее и занятнее тени, всерьез уверенной, что она и есть ее хозяин, как любимой забавой толпы является созерцание дрессированных зверей, подражающих людям на рыночной площади. Люди — дрессированные тени, и чем серьезнее они воспринимают свое существование, тем смешнее и нелепее выглядят.

Именно в этом контексте следует понимать даосскую идею долголетия. Она отнюдь не свидетельствует о том, что даосы предпочитают земную жизнь иным формам присутствия. Но в повышенном внимании к земному наличию проявляется их недуальное отношение к присутствию как таковому: любое присутствие в любой форме и в любом мире принципиально ценно тем, что оно есть момент Дао, пульсация его животворной игры. Если нечто наличествует, то само это наличие и есть Дао — каким бы высоким или низким, счастливым или несчастным оно ни было. Появившись, существу некуда идти, т. к. у него нет и не может быть никакой цели — если бы цель была, то Дао было бы неполным и ущербным, производя нечто несовершенное. Но это противоречит всему строю китайской традиции, заведомо исключаящей какую бы то ни было телеологию. Дао полно и совершенно, и именно потому что оно абсолютно полно, то оно делает пустым (сюй) все остальное, пустым и равным. Явившись, человек вброшен Дао в Дао как момент игры Дао с самим собой. У него нет иной причины и иной цели, кроме игры Великих Перемен (тай

и), не имеющей смысла и цели. Поэтому каждый всегда на своем месте получает максимум, даже будучи лишенным всего, ведь мера — это Дао, а Дао есть фактичность экзистирования, не второй план, а само это экзистирование. Поэтому Дао не допускает не-Дао, бессмертный «двойник» (оу) не допускает автономности тени. Тень — это не что иное, как режим экзистирования «свободного двойника». «Двойник» и есть тот, кто присутствует в жизни, но находится в ее Центре, в расплетенном, рассеянном, освобожденном состоянии. Ему некуда стремиться от жизни и тела, от земли и воздуха, т. к. это и есть Дао. Дао не там, оно здесь, в которое «там» включено, а значит, «здесь» — это просто провинция «там», включенное в «там». Вот почему долголетие становится даосской добродетелью: живет не тот, кто живет, а тот, кто не живет, бессмертный «свободный двойник» живет сквозь того, кто лишь думает, что живет. Смерть просто ничего не меняет, она уже многократно состоялась, это не что иное, как «перемена», включенная в цепь игры.

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

от реализации этой возможности, т. е. от ее следствия/действительности, от конкретной жизни конкретного существа. Значит, эта возможность включает в себя свободу от действительности, т. е. возможность перечеркнуть следствие, вернув его в причину. Поэтому возможность жизни, в отличие от действительной жизни, не исключает смерть, а включает ее в себя, более того, возможность смерти является условием возможности жизни.

Как только мы помещаем возможность живого человека не до него, в ту же плоскость, в которой он сам пребывает (в духе историко-материалистического детерминизма, где нового человека создает смешение клеток отца и матери, а сами живые клетки являются продуктом линейной эволюции материи¹), но параллельно ему, в иной плоскости, где возможность оказывается не диахронической инстанцией, а синхронической, мы получаем основание для научного и практического бессмертия. Смерть снимает действительность,

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

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

Долголетие становится ценностью для даосизма по следующим причинам:

1. Оно является зримым *подтверждением* того, что «свободный двойник», пребывающий в человеке, успешно разгадал правила игры Дао, расплел переплетения элементов, вернул функционирование своих органов и свое пребывание в мире к чистым и прозрач-

ным формам экзистирования и стал не только тенью, но и предметом, который ее отбрасывает, а следовательно, мастером тени.

2. Оно дает возможность даосу полностью *исчерпать условия игры*, не торопясь получить результаты или перейти к другой игре, поскольку ни одна из игр принципиально не лучше любой другой; и если нам дана эта игра, то следует насладиться именно ей в полной мере, ведь это не что иное, как Дао. Долгая жизнь важна только потому, что ничто не имеет никакого значения — ни в ней, ни вне ее.

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

Другие учения: Мо-цзы, софисты, легисты

Мо-цзы

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

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

Последователи Мо-цзы еще при его жизни были организованы в централизованную иерархическую структуру философско-религиозного типа, где авторитет наставника (цзюйцзы) был непререкаем. В качестве своего мифологического покровителя они однозначно выбрали Юя Великого, которому стремились подражать во всем — они все время перемещались по Китаю, носили простую одежду и при этом постоянно проповедовали свое учение.

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

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

ют тех, кто их нарушает. Следовательно, и здесь преобладает рационализм.

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

Последователи Мо-цзы были весьма популярны в Китае в эпоху Враждующих Царств, но в период правления династии Цинь, а в Ханьский период, в отличие от конфуцианства, не возродились и постепенно полностью исчезли.

Легисты фацзя

Другим направлением, также чрезвычайно популярным в этот период, но постепенно сошедшим на нет, была Школа законников (легистов), фацзя. Легисты развивали теорию автономности закона, создавая философско-политические теории, призванные максимально эффективно и рационально упорядочить управление областями, войсками, подданными. Если Мо-цзы сводил всю власть к фигуре суверена, то легисты вводили еще одну инстанцию — закон, который был призван отражать и закреплять документальным образом наиболее эффективные модели управления. Во главу угла фацзя ставили принцип «действенной эффективности» (гун юн), которая была для них мерой успешности политического правления — включая церемонии, обряды, систему распределения привилегий и почестей. Движение легистов возникло параллельно с конфуцианством, Мо-цзы и даосизмом, но первые периоды его освещены довольно слабо. Отрывки различных сочинений легистов сведены в корпус «Шан цзюнь шу», приписываемый Вэй Вану, высокопоставленному чиновнику при князе Сяо в государстве Цинь, и сборник «Гуанцзы», составленный не ранее III в. Последним и наиболее ярким представителем этого течения был Фэй из Ханя, оставивший произведение «Хань Фэй-цзы».

Древние легисты были известны тем, что отливали котлы, на которых были нанесены уголовные законы (синь би), чьи действия, в отличие от ранних судов, предполагались относительно автономными от царской и княжеской воли. Это стало началом повального

доносительства, т. к. оно не только не осуждалось и не решалось через ордалии, но, напротив, поощрялось.

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

Легисты строго разграничивали искусство править, которое оставалось полностью в компетенции государя, и корпус законов, которые основывались на принципе их эффективности, а следовательно, могли быть подвергнуты рациональному осмыслению, проверке на эффективность и действенность и при необходимости пересмотру. Легисты стояли за рационализацию процесса управления экономикой, униформность при сборе налогов, вмешательство государства в хозяйственную деятельность крестьян, а также в их обычаи, с целью сделать функционирование хозяйства еще более производительным и упорядоченным. «Не правление святого, но правление великих законов обеспечивает мир», — уверяли легисты¹.

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

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

Кроме сторонников Мо-цзы и легистов, в этот период процветает школа софистов (крупнейшей фигурой среди которых был Хуэй-цзы), логиков (Инь Вэнцзы) и другие течения, каждое из которых предлагает свое понимание кризиса и свои рецепты выхода из него.

Все эти направления можно обобщить в одну группу: они так или иначе отклоняются от классической силовой линии китайской цивилизации, и либо под видом «возврата к традициям», либо более откровенно с опорой на рациональность и здравый смысл, но ведут к утверждению новаторских тенденций, где тот кризис, которому они призваны противодействовать, напротив, достигает своего апогея, приобретая ярко выраженные некитайские и даже антикитайские черты. В них либо вообще пропадают, либо отходят на второй план, либо перетолковываются до неузнаваемости принципы Инь/Ян, Дао, сакрального космоса, магии дуновений, онтологии волшеб-

¹ Гранз М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. С. 316.

ных превращений, т. е. все то, что составляет сущность и основу китайского Логоса. Поэтому не удивительно, что все они почти бесследно исчезают, сохраняясь лишь как следы того, на полемике, отвержении и преодолении чего строились фундаментальные здания конфуцианства и даосизма. Вновь к этим течениям Китай обратился лишь в эпоху европейской колонизации — в XIX — XX вв., т. к. сходство между этими субпродуктами китайского декаданса эпох Враждующих Царств и парадигмой западноевропейской философии и политологии Нового времени не заметить трудно. Китай знал основную идею европейского Нового времени еще в V — IV вв. до Р.Х., как знала и его — в форме натурфилософов, атомистов и эпикурейцев (а также последователей культа Великой Матери Кибелы) и Древняя Греция. Однако в тот период Китай справился с этой болезнью вырождения эффективно, обеспечив себе еще два тысячелетия по-настоящему китайской истории.

Глава 3. Время царств и империй

Цинь: империя духа воды

Цинь Ши Хуан-ди — имперостроитель

Прежде чем исчезнуть окончательно, учение китайских леги-стов знало период небывалого (хотя и кратковременного) подъема, став ненадолго практически официальной государственной идеоло-гией эпохи Цинь.

Эта империя просуществовала совсем небольшой промежуток времени с 221 по 206 г. до Р.Х. С одной стороны, это время стало окончанием раздробленности Китая, т. к. основателю династии Цинь — вану Ин Чжэну (259 — 210 гг. до Р.Х.), позднее принявшему титул Хуан-ди, и называвшемуся с тех пор Цинь Ши Хуан-ди, уда-лось объединить многие китайские царства под своим единоличным руководством, что им самим воспринималось как начало радикально новой эры китайской истории. Показательно, что символом новой династии стал знак стихии воды, Север, Инь, число «шесть» и чер-ный цвет. Во многом это предопределило зловещий характер ре-форм периода Цинь и их восприятия в структуре китайского исто-риала. В этот периоды были проведены соответствующие реформы летоисчисления и календаря. Главной добродетелью была избрана справедливость. Остальные добродетели, в соответствии с китай-ской историей циклов, отправились в изгнание.

Ин Чжэн, сумевший при помощи Ли Сы покорить все остальные царства Восточной Чжоу, разделил свое государство на 36 провин-ций. Всю администрацию он построил на принципах леги-стов, круп-нейший представитель которых Хань Фэй-цзы был ранее его спод-вижником и теоретиком его реформ (правда, по обвинению в пре-дательстве Ин Чжэн, еще будучи ваном Цинь, бросил его в тюрьму с дозволением покончить жизнь самоубийством¹). Позднее он стал опираться на другого леги-ста советника Ли Сы. Ли Сы считал, что новое государство Цинь должно полностью уничтожить историче-ские тексты о ранних царствах, все их хроники, чтобы стереть па-

¹ Китайские историки считают, что его оклеветал его соперник леги-ст Ли Сы.

мья о древности, и в сознании следующих поколений история Китая начиналась с периода Цинь. Всех несогласных с уничтожением древних хроник «Ши цзин» и «Шу цзин» предлагалось казнить вместе с родственниками.

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

Правление Ши Хуан-ди отличалось тремя главными тенденциями:

1) *централизацией* государства под единоличным абсолютистским правлением императора, с жестоким подавлением феодальной аристократии при осуществлении гигантских по масштабу стратегических усилий (в частности, строительство Великой Китайской стены длиной 8851 км против кочевников Турана с использованием труда стен тысяч строителей);

2) *стандартизацией* всех сторон общественной жизни — языка, валюты, дорог¹, системы мер, сбора налогов, обрядов (на основе учения легизма);

3) личностным *«декагентским» мистицизмом* самого императора, открыто бросающим вызов традиционным богам и духам (он разрушал святилища, вырубал священные рощи, убил из лука священную рыбу цяо², помешавшую его посланцам достичь Островов Блаженных и т. д.) и ищущим личного бессмертия через таблетки бессмертия и обожения.

Политически Ши Хуан-ди объединил под своим началом все восточные территории Китая, практически упразднив традиционные царства и княжества, построив первое в истории Китая нацио-

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

² Сам Ши Хуан-ди считал, что он сражается с морской собакой с головой человека.

нальное государство, в котором была введена радикальная централизация. Столицей государства был город Сяньян (в современной провинции Шаньси). Ши Хуан-ди совершил в столице символический обряд: собрал оружие всех князей бывших царств и переплавил их в огромном котле, а затем отлил из них колокол и 12 железных исполинов. Таким образом, он расплавил старую административную систему и отлил новую. Сам он был уверен, что заложил династию, которой суждено царствовать в течение, как минимум, тысячи лет. Поэтому он сам выбрал титул Ши Хуан-ди, что значит «Первый император». Его наследники должны были носить соответственно титулы «Второй император», «Третий император» и т. д. Но ему суждено было остаться, по сути, первым и единственным¹.

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

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

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

Во время поездки по стране после того, как он поднялся в святилище Че-фу, откуда нанес выстрел по «магической рыбе», он заболел и умер. Его окружение боялось сообщить о его смерти немедленно, поэтому обложило кортеж с телом, возвращавшийся в столицу с побережья, гниющей рыбой, чтобы заглушить запах разлагающегося трупа и выиграть время для определения наследника престола².

¹ Второй Хуан-ди, Эр Хуан-ди, его сын Ху Хай правил номинально только три года, когда власть была полностью в руках внука Чжао Гао и легиста Ли Сы.

² Показательна связь императора Цинь Ши Хуан-ди с морской стихией и рыбой. Его элементом была вода, женская стихия Инь, он умер после того, как пустил стрелу в морское чудовище и после смерти он оказался окруженным запахом гниющей

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

После смерти Ши Хуан-ди империей фактически правили легист Ли Сы и евнух Чжао Го, которые вначале подделали письмо императора о передаче власти старшему сыну Фу Суй, которого убили, затем передали власть младшему сыну Ху Хай, которого через три года вынудили покончить с собой.

В тот период в империи вспыхнули восстания против легистов и узурпаторов, во главе которых встали Чэнь Шэн, У Гуан и Лю Бан, а в 207 г. до Р.Х. Сяньян оказался в руках армии Лю Бана, провозглашенного императором и ставшего позднее основателем династии Хань под именем императора Гао-цзу. Лю Бан не закрепился в Сяньяне, и в 206 г. до Р.Х. Цзыин — последний правитель Цинь — был казнен Сян Юем, вначале союзником, а затем противником Лю Бана, повторно захватившим столицу и подвергшим ее тотальному разрушению.

В оппозиции китайскому идеалу

Период Цинь представлял собой последний логический аккорд Чжоуского периода, неуклонно клонившегося к катастрофе. Это стало кульминацией того кризиса, реакция на который вызвала к жизни конфуцианство и даосизм, и при этом обнаружила сущность легизма как учения, способного достичь влияния и могущества только в самых экстремальных и патологических исторических условиях. Тот факт, что император Ши Хуан-ди выбрал символом своей династии воду и север — в высшей степени показательно. В китайской истории Циньский период, действительно, совпадает с точкой зимнего солнцестояния, когда кристаллизуется все то, что является негативным полюсом китайского общества: забвение Традиции, новаторство, отказ от гибкого и инклюзивного духа, от тонкой онтологии сновидений, от внимательного отношения к многообразию обычаев и обществ, от классических канонов и религиозных правил. Конфуцианство в этот период повергается самым серьезным гонениям во всей истории Китая. Даосизм представлен лишь в магической антиномистской редуцированной форме — в лице магов и алхимиков, участвующих в темных попытках Ши рыбы. Эти темы мы встречаем в австронезийском и южно-индийском мифологическом контексте: женщина, вода, резкий запах гниющей рыбы — вплоть до средиземноморской версии о лемносских женщинах.

Хуан-ди вырвать личное бессмертие иллегитимным, с точки зрения Традиции, путем. Многообразие и любовь к ритмическому богатству китайцев сменяется жесткой механической дисциплиной легистов. На место реальных князей и воинов заступают железные исполины и терракотовые воины. Циклопические постройки и почти индустриальный размах деяний Ши Хуан-ди напоминают все, что угодно, только не китайский идеал внимательного и бережного отношения к живому сакральному пейзажу. Ртутные реки и факелы из жира человека-рыбы, гигантские котлованы и пирамидальные башни, стремящиеся достичь неба, которые отмечают похороны и могилу Ши Хуан-ди, контрастируют с деликатным почитанием ветров и холмов, исполнением древних обрядов и благочестивыми обычаями древних владык. По сути, Циньская империя в контексте Китая это анти-империя, а если и империя, то антикитайская, «подземная», черная, более соответствующая по своим краскам и по своей стилистике тонам, в которых изображаются такие персонажи, как демон Гун-Гун, также относящийся к воде, северу и зиме. Цинь — это проявление титанического Китая, противоположного по духу всему тому, что составляет китайскую идентичность — не только по своим социально-политическим, но и по своим философским выражениям. Номократическая власть рационалистов-законников, жесткий и нетерпимый догматизм реформаторов, уничтожение всяческих альтернативных течений, упразднение многообразия и свободы, составляющих неотъемлемую черту китайской цивилизации, правление циничных аморальных бюрократов, технократов и евнухов, радикальный разрыв с прошлым и безоглядная ориентация на униформизацию, стандартизацию и централизацию, материалистический национализм — все это остро напоминает Европу Нового времени, западный тоталитаризм, модернизацию или большевистскую Россию. Но ничего общего не имеет с китайской культурой — с Дао, Инь/Ян, ритмом пяти элементов, этикой «жэнь», почтительной сакральностью или недеянием.

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

Хань

Западная Хань: расцвет империи

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

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

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

Гао-цзу правил в духе традиционных правил, старался избегать конфликтов, обеспечил порядок и плавность передачи власти к своим потомкам. На определенный период после его смерти власть оказалась у его супруги императрицы Люй-хоу, отличавшейся крайней личной жестокостью и продвижением к власти только своих родственников, но после нее снова наступила эпоха почти образцовых правителей. Жестокость и коварство Люй-хоу в период ее регентства¹ основательно повлияли на всех представителей династии Хань,

¹ Историки сообщают, что после смерти мужа она ослепила, отрубила руки и ноги и бросила живой в выгребную яму любимую наложницу покойного императора Фу Джен Тци и потом продемонстрировала ее полуживые останки как «свинью

смертельно боявшихся повторения всевластия мелкой и злобной женщины, захватившей полноту власти, и поэтому несколько наложниц, оказавшихся матерями наследников, в профилактических целях были казнены (как, например, наложница императора У-ди, Чжао, мать Фулина, известного как император Чжао-ди).

Считается, что империя Хань достигла своего апогея при императорах Вэнь-ди, Цзин-ди и У-ди. Император Вэнь поражал современников своим миролюбием, скромностью и добротой. Он постепенно ослаблял строгие законы и отменял тяжелые наказания, снижал налоги или освобождал от налогов разные группы населения. В эпоху его правления происходил расцвет земледелия. Он старался следовать конфуцианской этике и даосским¹ добродетелям, подражая классической традиции первых легендарных китайских Правителей.

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

Правление У-ди отличается многочисленными победами над окружающими народами. Китай расширился до Ферганской долины на западе, подошел вплотную к Северной Корее на северо-востоке и Северному Вьетнаму на юге. Войска У-ди победили могущественных гуннов (сюнну), а с другими воинственными племенами Турана — индоевропейскими юэчжами, был заключен чрезвычайно выгодный для Чанъана союз. В это время достигает расцвета торговля по Великому Шелковому Пути. Территория китайской империи в эту эпоху превосходит Римскую империю и приобретает мировой масштаб.

человеческую» сыну Гао-цзу, после чего он в ужасе отказался от власти. *Granet M. La civilization chinoise. P.: Albin Michel, 1968. P. 35.*

¹ Даосизм он поддерживал под влиянием своей жены императрицы Доу, которая оставалась последовательной покровительницей даосов вплоть до эпохи правления ее внука У-ди.

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

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

При дворе У-ди важную роль некоторое время играет внук первого ханьского императора Гао-цзу принц Лю Ань, покровитель даосизма, о котором даосские предания говорят, что он достиг бессмертия при жизни и поднялся на небо вместе со своей семьей и хозяйством, включая домашний скот. Он познакомил имперскую аристократию с даосским трактатом «Хуанань-цзы», составленным группой объединенных им даосов и алхимиков. По более прозаической версии, Лю Ань принял участие в подготовке свержения императора, был за это заточен в тюрьму, где и покончил с собой.

Во второй половине своего правления У-ди становится жестоким и подозрительным, часто казнит подданных и родственников, ужесточает налоговое бремя, повсюду подозревает заговор и предательство (которые чаще всего оказываются совершенно реальными). Но позднее, за два года до смерти, он кается перед народом за совершенные ошибки и, исходя из высших добродетелей, останавливает

войны за расширение империи, сосредоточившись на упорядочивании внутреннего строя государства.

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

После двух малозначимых императоров Чжао-ди и Чанъи-ван (последний правил всего несколько дней) империей правил Сюань-ди, при котором китайцам удалось достичь окончательного перевеса в противостоянии с гуннами (сюнну), еще сохранившими свое могущество, но отныне переставшими угрожать Китаю с севера. Сюань-ди проводил гибкую и продуманную политику, поддерживал конфуцианство и даосизм, продолжая традиции Желтой Земли, которые были заложены Лю Баном (от которого исходило желтое сияние) и У-ди. При нем империя Хань достигла максимального размера и высшего расцвета, превзойдя даже эпоху периода У-ди. Сюань-ди наследовал его сын Юань-ди, продолживший прежнюю политику, а на смену ему пришли менее решительные правители, более озабоченные династическими спорами, нежели благополучием империи.

Восточная Хань

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

Ван Ман был племянником императрицы Сяюань, жены Юань-ди и матери императора Чэн-ди, поэтому он выступал в роли регента и еще до провозглашения себя императором сосредоточил всю власть в империи. Ван Ман выступил с идеей, что Ханьская династия исчерпала мандат Неба и должна быть сменена новой династией — Синь. Однако он во время своего правления совершил все возможные ошибки, которые только можно было совершить. Он настроил против себя союзников, с которыми обходился высокомерно. Это привело к разрыву сбалансированных отношений с гуннами и их новому вторжению в Китай, которое Ван Ман отразить не смог. Реформы управления вызвали оппозицию аристократии, чьи земли он попытался раздать крестьянам. Введение новых налоговых мер ударило по крестьянам и мелким ремесленникам. Осуществив денеж-

ную эмиссию, он нанес ущерб торговцам. Ситуацию окончательно усугубило страшное наводнение Хуанхэ, затопившее целые области — Шандунь и Цзянсу. По всей стране начались восстания, которые привели к тому, что группа мятежников, объединившихся в движение «Краснобровых» (выкрашенные в красный цвет брови были их опознавательным признаком), под руководством крестьянина Фань Чуна захватила Чанъан, свергла Ван Мана, казнив его (тело было разрублено на множество частей). После этого была восстановлена династия Хань, вступившая во второй период своего правления. В результате эпизод с династией Синь был расценен китайскими историками как узурпация, поскольку и политика, и сама природа (разлив Хаунхэ) продемонстрировали (как и в случае с Цинь), что мандата Неба у этого правителя не было, а следовательно, он действовал вопреки воле Дао.

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

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

В период западной Хань Китайская империя начинает активно продвигаться на запад и в некоторых регионах практически достигает восточных границ расширяющейся во встречном направлении Римской империи. Оба крайних полюса Евразии входят в соприкосновение, хотя цивилизационного контакта и диалога двух Логосов в полной мере не происходит: две великие империи-цивилизации идут каждая своим путем по оригинальным траекториям, но по степени изоционности культуры, роли философии и искусств, развитости административной системы и искусства политической власти, организационным и производственным технологиям, по масштабу завоеваний и армией, а также контролируемых территорий, успешным дипломатическим приемам и уровню развития торговли в этот период они вполне сопоставимы друг с другом и представляют в полном смысле слова глобальные явления. Китай распространяет свою

цивилизацию на гигантские регионы Центральной и Юго-Восточной Азии — включая Японию, отчасти Тибет, земли Турана. Рим интегрирует Средиземноморье и Европу. Обе цивилизации включают в себя множество царств, культур, конфессий, философских школ, этнических групп, социологических и политических единиц. Китайская цивилизация в полном смысле слова может рассматриваться как функциональный эквивалент Рима, только в противоположной зоне Евразии: по уровню универсальности и синтетичности, по степени интеграционного потенциала геополитического успеха они вполне могут рассматриваться как находящиеся на одном уровне.

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

Вторым императором Западной Хань становится сын Гуан У-ди Мин-ди. При нем снова на первый план выходит гуннский фактор, и император создает специальную армию для защиты северных границ Китая. Во время его правления буддизм, появившийся в Китае еще со времен У-ди, стремительно усиливает позиции и активно распространяется в китайском обществе при в целом благожелательном отношении со стороны императорской власти, но при возрастающем противодействии со стороны конфуцианцев. С периода Мин-ди можно проследить процесс превращения буддизма в третье по значимости религиозно-философское направление Китая — наряду с конфуцианством, преобладающим в политической элите, и даосизмом, широко распространенным во всех слоях населения.

Утрата Небесного мандата

Период, когда на престол империи вступил внук Мин-ди Хэ-ди, обычно рассматривается как переломный на этом этапе, и от него принято отсчитывать начало ослабления государства. В столице все большее значение начинают играть евнухи, а династические интриги и соперничество между собой императорских наложниц за то, чей сын станет наследником престола, постепенно вытесняют геополитические и реформаторские проекты и свершения. На западе

империи, в районе Синцзяня, постоянно вспыхивают восстания тибето-бирманских племен (в частности, племя цян), на подавление которых уходят военные силы и ресурсы.

Особенно критичным положение становится в период правления Хуан-ди, когда практически все вопросы государственного управления сосредотачиваются в области гарема, и основные решения принимаются евнухами, императрицей, наложницами и их родами при пассивном безразличии самого императора. Империя на глазах приходит в упадок; нравы становятся грубыми; процветают коррупция и эгоизм; убийства, пытки, заговоры, доносы и интриги с доминацией женского фактора даже там, где в них участвуют мужчины, становятся привычным делом. Хотя отчасти эти явления мы наблюдаем на всех этапах династии Хань, что до определенной степени есть следствие абсолютизации императорской власти, сводимой в условиях гигантской империи к одной-единственной инстанции, самому императору, что ставит в центре борьбы за власть тех, кто ближе всего связан с ним лично и с продолжением его рода, ранее это компенсировалось более высоким уровнем самосознания, культуры и воли самих правителей, способных встать выше этой гаремной политики и сместить баланс внимания в пользу масштабных цивилизационных и геополитических свершений. Хотя вполне можно распознать во всей истории Западной Хань отчетливые черты призрака императрицы Люй-хоу — с ее коварством, изощенной жестокостью, клановой узостью, отчаянной жадностью власти, полным отсутствием каких бы то ни было традиционных для китайской культуры добродетелей и холодным цинизмом. Область гегемонии знака Инь в китайской традиции не случайно связано с женским началом и черным цветом. И хотя никогда во всей истории Хань ситуация и близко не подходила к тем экстремальным формам доминации элемента вода, как это имело место в период тоталитарного господства легистов и Цинь Ши Хуан-ди, тень Цинь и календарного севера легко различима в масштабе женской гегемонии при императорском дворце, который был предметом особого презрения у туранских кочевников, знавших китайские нравы довольно близко. Всякий раз, когда в империи начинает чувствоваться перевес Инь над Ян, это является явным признаком неминуемого крушения династии. В принципе, этот перевес женского Инь влечет за собой ответную диспропорцию и со стороны Ян, и кульминация внутригаремных склок вполне может сопровождаться неоправданными репрессиями, кровопролитными и подчас бессмысленными войнами, казнями, пытками и другими формами эксцессивной «мужской» доминации. Потоп и засуха, не столько противоположные друг другу,

сколько взаимодополняющие периоды, т. к. дисгармония в одном члене пары влечет за собой дисгармонию в другом. Это прекрасно проиллюстрировано в эпохе правления древнего императора Яо, где разлив Хуанхэ, с которым боролся Великий Яо, сопровождался засухой, наступившей от жара Десяти Солнц, с которыми пришлось справиться стрелку И.

Следующий после Хуан-ди Лин-ди был еще более слабым и подверженным влияниям евнухов правителем.

Традиционалисты в оппозиции: даосская эсхатология

В это время складывается широкая оппозиция династии Хань в целом, причем важную роль начинают играть религиозные группы даосов, разделившихся к тому времени на несколько течений. Одно из них — Тайпинь, или Школа Великого Равновесия — стало основой широкого народного восстания, вошедшего в историю как восстание «Желтых повязок» (хуан цзинь), т. к. его участники считали 184 г. моментом смены цикла и пророчили приход на смену династии Хань, связанной с эпохой Синего Неба, нового исторического цикла — цикла Желтого Неба, когда и должно установиться Великое Равновесие. Они также ожидали нового явления Лао-цзы, которого в то время уже прочно отождествили с небесным богом, повелителем третьего Неба — Лао-цзюнем. Сам канон Тайпинь сложился раньше, но политическое измерение ему было придано учителем Чжан Цзюэ, который принялся создавать даосские армии консервативных революционеров (течение «Тай пинь Дао»), поднявшихся на вооруженное восстание под знаменем возвращения к Дао против последних деградировавших правителей Хань. Восстание даосов удалось подавить, но оно окончательно подорвало государство.

В этот же период происходит очень важное для становления даосизма событие: явление Лао-цзы на горе Крика Аиста в Южном Китае отшельнику Чжан Дао-лину, которому было открыто, что это последнее явление Лао-цзы/Лао-Цзюня, и передан титул «Небесного Наставника». Это событие легло в основание школы «Тянь ши дао» («Путь Небесных Наставников»), позднее, «Чжэн и дао». Титул «Небесного Наставника» стал передаваться по наследству в роду Чжан, и при третьем Наставнике даосы предприняли попытку создать собственное государство в провинции Сычаунь. Это государство, бывшее эпицентром восстания «Желтых повязок», просуществовало до 215 г., будучи разгромленным, в конце концов, Цао Цао, будущим основателем северной Вэй.

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

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

Ранняя организационная структура движения следовала тому же образцу. Ее возглавляли Три Наставника, или три поколения Небесных наставников, из рода Чжан, называвшиеся "тянь ши", "сы ши" и "си ши". Это были сам Чжан Даолин, его сын Чжан Хэн и его внук Чжан Лу (умер около 220 г.). Их титулы, однако, сохранились и позднее в традиции "Чжэн и дао". Перед каждым крупным ритуалом происходит призывание Трех Наставников, и при медитации даос должен созерцать первых трех Небесных наставников, три поколения последующих наставников (современного Небесного наставника, его отца и деда) и три поколения собственного учителя.

Эти три наставника управляли 24 округами (чжи) на территории современной провинции Сычуань, во главе каждого из них стоял "виночерпий" (цзи цзю) и 24 чиновника. Позднее все "чиновники Дао" (дао гуань) стали называться виночерпиями, а их глава получил титул "ду гун" (инспектор заслуг). В число 24 чиновников входило 12 мужчин и 12 женщин. В "Кодексе округов" (Чжидянь) говорится об этой организации: "24 округа, в каждом 24 чиновника, каждый имеет особые обязанности. Каждому принадлежат 240 армий из 2400 генералов, 24 000 офицеров и 24 0000 солдат (имеются в виду служебные духи. — Е. Т.). Существует 24 мужчины и женщины чиновника и 24 мужских и женских обязанности, а также 24 мужских и женских пнеумы". 24 округа располагались на части Сычуани (Шу) и в южной части Шэньси (Ханьчжун). Их расположение соотносилось с местонахождением священных мест и почитаемых гор. Позднее число округов и "виночерпиев" увеличилось без нарушения, однако, исходной структуры.

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

Доведенная правлением жен, наложниц и евнухов, а также взорванная изнутри революционными даосами империя Хань рухнула в 220 г., когда сын полководца Цао Цао Цао Пи окончательно упразднил династию и объявил новую династию — Вэй.

С этого момента начинается следующий период Троецарствия, характеризующийся раздирающими общество междоусобицами.

Эпоха Троецарствия

Династия Цзинь

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

Период Троецарствия характеризовался созданием воинской культуры, основанной на силе, верности и независимости многоступенчатых единиц вассальной лестницы: полководцы разных уров-

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

ней постоянно меняли своих непосредственных сюзеренов, что делало социальную ситуацию чрезвычайно неустойчивой и хрупкой. Это вызывало массовые миграции крестьян (чаще всего на юг Китая), делало политическую ситуацию крайне неустойчивой и волатильной.

После того, как власть в Вэй перешла к потомкам Цао Цао, им ее надолго удержать не удалось, и в 249 г. власть захватил военачальник Сыма Янь. Сыма Янь разгромил войска царства Шу и присоединил его к Вэй, провозгласив новую династию Цзинь, правившую с 265 по 420 г. В 280 г. ему удалось нанести поражение и царству У, после чего на некоторый период времени единство империи было восстановлено. Сам Сыма Янь взял титул У-ди.

Южные и северные династии

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

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

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

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

После смерти шаньюя Лю Юаня власть захватил его младший сын Лю Яо, переименовавший свое государство, существенно при нем укрепившееся, в Чжао. Поэтому до 318 г. царство, основанное Лю Юанем, именуется «Северная Хань», а в период с 318 по 329 г. как «Ранняя Чжао». Другое гуннское государство, известное как «Поздняя Чжао», основал другой гуннский военачальник Ши Лэ после того, как нанес поражение Лю Яо и присоединил к своим владениям территории Ранней Чжао.

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

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

Этот период отличался крайне слабой централизацией и существенным упадком того сакрального комплекса, который был связан в китайской цивилизации с фигурой императора и символическим космологическим пониманием империи. В эту эпоху смены правящих групп и непрерывной конкуренции между собой северных и южных царств центр китайской цивилизации переносится с государства, традиционно служившего осью и основой китайской идентичности, на общество и культуру. В этот период ханьцы складываются в единый народ, объединенный не столько политически, сколько социально и культурно, что ведет к широкой экспансии языка, культуры и иероглифической письменности на различные периферийные регионы Китая (западные и южные, в первую очередь) и за его пределы. Параллельно постоянно меняющимся политическим пейзажам в Китае распространяются две религиозные формы — даосизм и буддизм, появившийся в Китае еще в I в. по Р.Х., но по-настоящему утвердившийся именно в эту эпоху. Распространение буддизма связано с тем, что северные династии контролируются коче-

выми туранскими народами, находящимися в постоянном контакте с регионами Средней Азии, где в тот период буддизм процветал. Поэтому многие аспекты китайского буддизма объясняются тем фактом, что он приходит не напрямую из Индии, но из Афганистана и Мавераннахра, где преобладала Махаяна и особый греко-буддистский культурный синтез.

Знаменитый буддистский монах Хуэй-юань (344 — 416) создает на горе Лушань крупнейшую монастырскую общину и вводит в Китае впервые культ Будды Амитабхи. Важно отметить то обстоятельство, что доминирующей формой распространяемого в Китае буддизма стало направление Татхагатагарбхи, включающее в себя как ступени йогачару и мадхьямику. Распространение Татхагатагарбхи было связано с деятельностью переводчика и проповедника Парамартхи (498 — 569), приглашенного в Лян императором У-ди. В период династии Южная Лян буддизм оказывается в положении правящей религии при императоре У-ди, который объявил себя императором-бодхисаттвой и даже начал гонения на остальные религии — даосизм и конфуцианство.

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

В южных династиях также все большее значение начинает играть даосизм.

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

Параллельно этому женщина-даос Вэй Хуацунь (252 — 334), принадлежавшая к аристократическому роду династии Цзинь, бывшая членом школы Небесных Наставников, основывает в области даосскую школу Шанцин (Высшая Чистота), вошедшую в контакты с бессмертными и получившую от них новые наставления в виде 31 тома даосских текстов, в частности, Хуантинцзин (Канон Желтого Двора). В 318 г. она поселилась на горе Хэншань, откуда воспарила со скалы, став бессмертной. После ее смерти спустя 30 лет ее ученик Ян Си окончательно оформил школу Шанцин как религиозную организацию на горе Маошань. В основе этого учения лежит идея того, что над видимым небом находится еще трое Небес: Шэньцин (Небо Божественной Чистоты), Шанцин (Небо Высшей Чистоты) и Юйцин (Небо Нефритовой Чистоты). Пик влияния этой школы связан с фигурой философа и алхимика Тао Хун-цзина (456 — 536), написавшего классический даосский трактат «Речи совершенных» (Чжэнь гао).

Обряды школы Шанцин носили, в отличие от школы Небесных Наставников, внутренний и индивидуальный, а не коллективный характер.

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

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

Вместе с тем на этом этапе существенно ослабевает конфуцианское влияние, усиливающееся в эпохи централизации и теряющее позиции всякий раз, когда наступает период раздробленности.

Ханьско-туранский симбиоз

От Суй к Тан

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

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

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

Второй император Суй сын Ян Цзяна Ян Ди (569 — 618) показал себя жестоким и своевольным тираном. В его правление Китай вступает в период противостояния с Тюркютским каганатом на севере, что становится мотивацией грандиозного проекта по восстановлению

Великой Китайской стены, пришедшей в упадок за годы усобиц. Много сил Суйской империи уходит на противостояние с корейскими государствами Когуре и Пэкче — три неудачные кампании в 612—614 гг. были проиграны корейцам, руководимым генералом Ыльчи Мундоком, в ходе чего погибло 3 миллиона китайских солдат.

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

Ли Юань происходил из кочевого туранского народа тобгачей — тоба, воспринявших ханскую культуру и цивилизацию. Ли Юань, взявший титул Гао-цзу, оказался успешным правителем, хотя и был смещен собственным сыном Ли Ши-минем (599—649), ставшим самым могущественным и успешным правителем династии Тан под официальным храмовым именем Тай-цзун.

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

Восточные области Великой Степи стали принципиальной опорой империи Ли Шиминя, который считал себя в равной мере как императором Китая, так и каганом Турана¹. Ли Шиминь вполне осознанно строил свое правление на сочетании даосских философов как духовной составляющей, конфуцианских мудрецов, как основы административной культуры и личной гвардии воинственных степняков, как ядра армии, построенной полностью по канонам Турана. Уйгур Кибис Хели и тюркютский царевич Шени из царского рода

¹ Это закреплено в знаменитой надписи, посвященной тюркютскому хану Кюль-Тегину, где о нем и его народе говорится как о подданных (кул) табгачского кагана и народа табгач, а не китайских вассалов.

Ашины были его ближайшими сподвижниками, наряду с философами Вэй Чжэном, Фан Сюаньлином и Ван Гуем.

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

Империя Тан при Ли Шимине распространила свое влияние на огромные расстояния Великой Степи, подчинив себе практически все территории Восточного Тюркютского каганата. Он проводил тонкую политику раскола тюркских племен, в частности, подталкивая к восстанию против тюркютов, доминировавших ранее в Великой Степи уйгуров и другие этносы. К 635 г. войска Тан, состоящие преимущественно из тюркских воинов, взяли Тогон, а затем Гаочан. Двигаясь на запад, китайцы захватили 70 городов Средней и Центральной Азии, распространив свой контроль на огромную территорию от Кашгара до Бухары.

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

Танский закат и феномен императрицы Люй-хоу

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

Сын Ли Шиминя Гао-цзун, которому отец вручил политическое завещание «Ди Фань», написанное в виде правил для оптимального

управления государством, старался на первых порах продолжать дело отца, но делал это с гораздо меньшим успехом. Показателен эпизод с наложницей Ли Шиминя У Хоу (624 — 705), которая вопреки всем правилам ухитрилась после смерти императора и заточения в буддистский монастырь пробраться в гарем его сына, Гао-цзуна, и начала при дворе интриги и заговоры, в духе императрицы Люй-хоу. Ей удалось известить всех своих соперниц, включая супругу императора, причем многие были утоплены в вине. Она стала официально императрицей в 655 г. и последние 23 года жизни Гао-цзуна единолично правила Китаем. В 683 г. Гао-цзун умер, и императрица У передала престол старшему сыну Чжун-цзуну, через месяц отстранила его от власти и возвела на престол другого сына, Жуйцзуна, полностью послушного ей. Через 6 лет она свергла и его и впервые в истории Китая провозгласила себя императрицей под именем У Цзэтянь, претендуя на то, чтобы основать новую династию Чжоу, оказавшуюся эфемерной. Сторонник туранского этоса историк Лев Гумилев не без некоторого злорадства видит в этом эпизоде реванш китайской знати династии евразийских кочевников. Но фактом остаются беспрецедентные строго матриархальные — феминистские — порядки, введенные во время правления императрицы У при китайском дворе. В 705 г. У Цзэтянь возмущенные сановники устроили переворот и восстановили у власти Чжун-цзуна как легитимного представителя династии Тан.

У Цзэтянь активно поддерживала буддистскую религию вопреки традиционалистским даосам и конфуцианцам, которые подвергались в период ее правления гонениям и остракизму. При этом буддистские храмы и монастыри, напротив, процветали и получали огромную государственную поддержку. Так, при дворе У Цзэтянь видное место занимает крупнейший буддистский мыслитель и основатель одной из самых влиятельных школ Фа-цзан.

В тот же период формируется и другое направление буддизма, представляющее уникальное и чисто китайское явление: Чань-буддизм, формально восходящий к санскритскому термину дхьяна (размышление), но имеющий столько собственных особых признаков, что ни к какой конкретной индийской версии сведен быть не может.

В VIII в. ряд внутренних восстаний и военных поражений указывает на начавшееся ослабление центральной власти. Аббасидский халифат в этот период продвигается вплоть до Ферганской долины и Согдианы, где приходит в прямое соприкосновение с Танскими войсками. В середине VIII в. китайцы вынуждены оставить свои северо-западные владения в Средней Азии (Таласская битва 751 г.). Параллельно этому восстание военачальника Ань Ши (756 — 761), из-

гнавшего на время из столицы самого императора Сюань-цзуна (685 — 762), резко ослабило порядок в самом Китае. В IX в. разразилась серия природных катастроф (наводнения, засуха, неурожай и т. д.), воспринятых китайцами как знак того, что правящая династия утратила мандат Неба.

Показательно, что в поздней Тан мы снова видим засилье при императорском дворе евнухов, что явно напоминает декадентский период Западной Хань, и кардинально отличается от той воинственной туранской и одухотворенно упорядоченной даосско-конфуцианской парадигмы, которую закладывал в основание династии Тан Ли Шиминь. Власть евнухов означает перенос внимания от духа императора к телу императора, от режима Неба к режиму земли. Евнухи начинают распоряжаться в Тан казной, политикой и даже в определенный момент армией. В 817 г. клика евнухов убивает императора Цзинцзуна, после чего младший брат, император Вэньцзун, начинает репрессии против этой невероятно усилившейся придворной группы, которую, однако, ему не удается довести до конца. Снова над Китаем встает призрак императрицы Люй-хоу и ее последовательницы УЦзэтянь.

Окончательно династию Тан подорвало крестьянское восстание Хуан Чао, чьи отряды захватили и подвергли разграблению столицы Чанъан и Лоян, и придворные склоки в правящей элите.

Последнего императора Ай-ди (Ли Чжу) Чжу Вэнь, бывший ранее участником восстания Хаун Чао, позднее перешедший на сторону правящей династии, сверг в 907 г.

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

Глава 4. Китайский буддизм: третья религия

Типология: триумф Махаяны

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

С самого начала следует отметить следующее. Буддизм, получивший распространение в Китае, практически исключительно является буддизмом Махаяны, Большой Колесницы, причем преобладающим в нем является направление Татхагатагарбхи, а также Ваджраяна. Влияние Тхеравады вообще полностью отсутствует, и отдельные ее элементы служат лишь составной частью махаянистских интерпретаций, интегрирующих Хинаяну как пропедевтические ступени собственного учения. При этом буддизм во всех его формах подвергается существенной реинтерпретации в духе собственно китайской культуры, постепенно формируя новое и уникальное явление, которое иногда называют «дальневосточным буддизмом», т. к. из Китая эти китаизированные версии распространяются дальше — в Корею и Японию, порождая особое религиозно-культурное пространство, существенно и качественно отличное от буддистского культурного круга Индии. Тибетский и монгольский буддизм представляют собой еще одну версию буддистской цивилизации, где индийские и китайские версии соперничают между собой, накладываясь друг на друга и вместе с тем подвергаются еще одной ресеман-

тизации — на сей раз коренящейся в структурах архаической религии тибетских этносов — бон-по и шаманизма.

Основными направлениями и школами китайского буддизма являются:

- Школа Тяньтай;
- Школа Хуаянь;
- Школа Чистой Земли;
- Школа Чань.

Тяньтай: Единый Ум и его миры

Школа Тяньтай названа по имени горы Тяньтайшань (в провинции Чжэцзян), где жил и проповедовал ее основатель буддистский монах Чжи-и (538 — 597)¹. Эта школа была особенно популярной в эпоху династии Тан. После смерти Чжи-и влияние этой школы несколько сужается, а нового расцвета она достигает при шестом патриархе Тяньтай Чжаньжане (711 — 782), который активно полемизировал с буддистами школы Фасян, основанной в 645 г. переводчиком Сюаньцзаном после путешествия в Индию (от него же откололся основатель школы Хауянь Фа-цзун) и Хауянь.

В основе этой школы лежит особое почитание «Лotosовой сутры» Будды Гаутамы, которую он проповедовал в конце своего жизненного пути, а также «Аватамсака сутра», которую Будда, напротив, составил выйдя из состояния абсолютно спокойного созерцания, где его сознание отражало одновременно все вещи мира, и которую он изложил богам и бодхисаттвам (для людей ее понимание на первом этапе оказалось слишком трудным, и это вынудило Будду дать разъяснение своего учения в более простых текстах, относящихся к промежуточному периоду). «Лotosовая сутра» рассматривается школой Тяньтай как основа всего вероучения, и именно ей должны быть подчинены все остальные буддистские тексты и доктрины.

Согласно Е. Торчинову², Тяньтай основывается не на мадхьямике, как иногда утверждают, но на Татхагатагарбхе, что в той или

¹ Он считается четвертым патриархом школы. Первым — чисто символическим — патриархом считается Нагарджуна, создатель махаянского учения мадхьямика. Вторым — китайский представитель дхьяна-буддизма Хуйуэн. Третьим — его ученик Хуиси (515 — 577).

² «Обычно считается, что учение школы Тяньтай базируется на мадхьямике Нагарджуны. Однако в действительности оно очень далеко от классической мадхьямики и представляет собой вариант теории Татхагатагарбхи». Торчинов Е.А. Даосизм. Пути обретения Бессмертия. С. 187.

иной степени можно сказать и обо всех остальных школах китайского буддизма. Это важно: в Китай буддизм приходит в той форме, где его изначальная нигилистическая направленность уже полностью преодолена синтезом Махаяны и ее кульминацией в Татхагатагарбхе. Такой буддизм основан на метафизике, не имеющей практически ничего общего с меонтологией раннего буддизма. Но в Индии процесс разворачивания буддистской философии проходит стадии драматических ноологических трансформаций, направленных от базового нигилизма к его осмыслению и преодолению в рамках буддистской версии Другого Начала философии. Но эта диалектика буддистской мысли от Тхеравады к Махаяне и ее кульминации в Татхагатагарбхе сопряжена исключительно с индуистским контекстом и индийским историалом, где изначальная критическая установка буддизма нацелена на конкретику ведической традиции с ее имплицитной сакральностью и онтологией и на метафизику Упанишад, с ее практически эксплицитным изначальным адвайтизмом. Очевидно, что в китайском контексте эта критика полностью утрачивает какой-либо смысл, т. к. ведическая культура и ее метафизические структуры остаются совершенно за рамками китайского внимания, т. е. чем-то неизвестным и глубоко чуждым. Но вне этой основополагающей критики утрачивается и сама сущность раннего буддизма и шире, всей традиции шраманы, с которой буддизм неразрывно связан. Оторвав буддизм от того, что он призван отрицать, его онтология, точнее, меонтология, повисает в воздухе и начисто лишается всякого смысла.

Татхагатагарбха, со своей стороны, представляет собой нечто совершенно иное, т. к. является результатом внутреннего преодоления буддизмом его критической и нигилистической стадии, и в этом смысле вполне может быть взята как версия вполне онтологическая (само учение о Трех Телах Будды есть вполне законченная и достоверная онтология) и адвайтистская (недуальная) метафизика. Кроме того, в разделе об индийском Логосе мы видели, что полноценный буддизм Татхагатагарбхи ближе всего соотносится с ноологической топикой дионисийского Логоса, а именно к этому Логосу относится и китайская традиция — как в ее изначальном выражении, так и в обостренной и отточенной формализации даосизма.

Поэтому в условиях китайской цивилизации только такой онтологический преобразенный буддизм, буддизм Другого Начала и мог быть принятым и усвоенным, т. к. ни Хинаяна, ни даже пограничная мадхьямика не могли найти в китайской традиции семантической точки опоры и никаких, даже отдаленных, соответствий. Поэтому если буддизм — пусть с определенными трудностями —

и смог проникнуть в Китай и стать одной из трех главенствующих философий китайской цивилизации, то исключительно в форме высшего махаянского синтеза. Именно это мы и наблюдаем в действительности.

В качестве двух главных доктрин школы Тяньтай можно взять формулу «и синь» (единый ум) и формулу «и нянь сань цзянь» — «в одном акте познания три тысячи миров»¹.

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

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

Таким образом, Будда есть все — не только добро, но и зло, не только совершенство, но несовершенство, т. к. у всего может быть только одна основа — Единый Ум, «и синь», а значит, злом является не местоположение развернутого слоя сознания, а иллюзия его самостоятельности. Не иллюзия (неведение) порождает страдание (дуккха), как в буддизме шраманской традиции, но страдание есть иллюзия, т. е. страдания нет. Этот вывод вполне соответствует йога-тантре или Ваджраяне, но нечто аналогичное утверждает и китайский даосизм. Шесть моментов Единого Ума — от ада до богов — одновременно подлинны и иллюзорны, они подлинны как выражения Единого Ума, и иллюзорны как нечто самостоятельное. Поэтому «благородная личность» (арья пудгала — на

¹ Торчинов Е.А. Даосизм. Пути обретения Бессмертия. С. 187.

санскрите, «сянь» по-китайски) может быть повсюду — как в мирах голодных духов, так и в небесных дворцах богов, и везде она видит лишь Единый Ум Будды и указывает на него всем остальным, способствуя пробуждению и спасению от зла, которым является непробужденность и принятие вещей совсем не за то, что они есть.

«Благородные личности» (они называются тем же термином, что и даосские святые — сянь) — это те существа, которые прозревают сквозь миры конституирующие их моменты Единого Ума. Но они могут это делать с разной степенью контрастности, здесь также есть иерархия, но она иная — более гносеологическая, нежели онтологическая. Четыре ступени таковы: шраваки (слушающие учение, буддисты, откликнувшиеся на призыв), пратьека-будды (реализовавшие знание о том, что мир не то, чем кажется), бодхисаттвы (существа, решившие оставаться в мире, чтобы помогать пробудиться другим) и Будды (те, кто полностью реализовал тождество с Единым Умом — причем во всех его моментах, включая низшие). «Благородные личности» могут пребывать в любом из миров, но Будды и в аду увидят Абсолют, а шраваки, даже помещенными в мир Неба, воспримут лишь его внешнюю сторону.

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

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

Школа Тяньтай процветает в Китае до IX в. В Японии эта школа (Тэндай по-японски) стала распространяться благодаря усилиям монаха Сайте (767–822), получив огромную популярность и поддержку правящей элиты. Позднее из нее выделались школа Нитирэн-сю¹, утверждающая, что само произнесение названия «Сутра Лотоса» может привести к пробуждению².

¹ Основана монахом Нитирэном (1222–1282).

² Торчинов Е.А. Даосизм. Пути обретения Бессмертия. С. 189.

Школа Хуаянь: игра абсолютного

Если школа Тяньтай отталкивалась от «Сутры Лотоса», то другая важнейшая школа китайского буддизма, Хуаянь, основанная уже упоминавшимся буддистским философом Фа-цзаном (643–712), ставит во главу угла «Аватамсака сутру». Первыми патриархами Хуаянь традиционно считаются: Ду-шун (557–640), Чжи-янь (602–668), Фа-цзан, Чэнь-гуан (738–839) и Цзун-ми (780–841), бывший одновременно и пятым патриархом Хуаянь, и носителем традиции Хэцзэ Южной школы Чань.

Фа-цзан был учеником крупнейшего китайского переводчика буддистских текстов Сюань-дзана, с которым он, однако, позднее разошелся, полагая, что китайский буддизм не должен точно следовать за индийскими источниками и школами, и что главной линией буддизма должна являться сама школа Хуаянь или Единая Колесница (Экаяна), в которой, по мнению Фа-цзина, достигается вершина всей Махаяны, а все иные школы и направления являются лишь ступенями, ведущими к последней истине. Как и в случае школы Тяньтай метафизической базой для Хуаянь является учение Татхагатагарбхи, а само обращение к Единой Колеснице (Экаяна) явно отсылает к Единому Уму Будды (экачитта) и присущей ему строго недуальной метафизике.

Основой учения Хуаянь является принцип тождества принципа (ли) и вещи (ши), т. е. недвойственность применительно к причине и следствию. Главная формула выражена в словах: «Все в одном и одно во всем». При этом, согласно Фа-цзану, не только начало содержится в следствиях, но и все следствия (вещи, ши) представляют собой гирлянду, где каждый элемент отражает другой.

Фа-цзан предлагает следующую систематизацию буддистских учений, осмысленных как ступени, ведущие к самой школе Хуаянь. В трактате «О пяти учениях» (У цзяо чжан) он распределяет их по критерию признания бытия субъекта/сознания (по-китайски «во») или вещи/объекта (по-китайски «фа»). Е. Торчинов так суммирует эту теорию:

1. «Народный буддизм (получивший позднее наименование "учения людей и богов", поскольку ставит своей целью не освобождение, а обеспечение себе нового благоприятного рождения в виде человека или божества): есть и "я" и дхармы.

2. Хинаяна: "я" нет, дхармы есть.

3. Махаяна:

а) Йогачара: "я" есть, дхарм нет;

б) Мадхьямика: нет ни "я", ни дхарм; есть лишь отношение между ними.

4. Хуаянь (Экаяна): есть и "я", и дхармы, но нет их противопоставления, оппозиция между ними снята¹.

Эта схема весьма интересна с той точки зрения, что она показывает в сжатом виде диалектику махаянистской метафизики: вначале «народный буддизм» (существовал он или нет, не имеет значения, т. к. речь идет об определенной установке, считающей целью улучшение кармы, что в определенном смысле соответствует упрощенной схеме шраманы) признает субъект и объект, что соответствует псевдоочевидности банального опыта; далее, вступает в силу тезис «анатмана», т. е. отрицания «я» классической Тхеравадой, а признание дхарм (здесь: вещей) добавляет к этому момент капитуляции перед материальной массой внешнего мира; йогачара восстанавливает субъект (алая-виджняна), но уже на ином уровне — это субъект корневой, базовый, а не тот, который представлял собой очевидность в «народном буддизме» и справедливо (до некоторой степени) отрицался Хинаяной, но при этом отрицает бытие дхарм/объектов; мадхьямика/шуньявада признает лишь отношения между двумя пустыми множествами (субъектным и объектным) — что теоретически можно было бы поместить и до йогачары — сразу после Хинаяны и это было совершенно логично; и наконец, Хуаянь признает субъекта (во), но в базовой версии йогачары, как корневое сознание (алая-виджняна), а вот объект (мир, дхармы) устанавливается здесь совершенно иным образом, нежели в «народном буддизме», и иным, нежели в Хинаяне. Здесь-то и содержится самое главное: какой мир (объект, фа) конституируется школой Хуаянь. Этот мир не есть внешнее ни в каком смысле — ни как наивная данность «народного буддизма», ни как опрессивная масса страданий Хинаяны, ни как ускользающая пустота шуньявады, ни как проецируемое отражение корневого сознания йогачары. Этот пятый объект составляет сугубо китайский элемент всей шкалы пяти буддистских учений. Мы имеем дело здесь с особой версией учения о недуальном понимании мира, который прерывает саму парность субъект/объект, во/фа, эго/дхармы. Отношения между ними предполагают наличие двух полюсов, но в недуальной онтологии/гносеологии само наличие двух полюсов невозможно. Вместо них и вместо их отсутствия (пустотности мадхьямики) утверждается нечто радикально иное, что не есть ни отношение, ни один из членов пары, ни они оба. Это иное есть онтология дуновений, ритмическая

¹ Торчинов Е.А. Даосизм. Пути обретения Бессмертия. С. 193.

игра Дао, т. е. даосская недUALная дионисийская ткань священного и легкого как ветер бытия.

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

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

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

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

Дистинкция, взятая как релятивное осмотическое явление, зависящая от состояния сознания, ярче всего обнаруживается в структуре парадоксов, которые школа Хуаянь ставит в центр своего концептуального метода. Признание «пустотности» явления создает пара-

докс первого порядка: если вещь пуста, то она не равна самой себе, значит это не вещь, а *эта* вещь не *эта* вещь. Но, исходя из недуальной онтологии Татхагатагарбхи, можно сказать и обратное: если вещь пуста, т. е., если она не-вещь, она есть абсолютное бытие Будды, т. е. именно вещь — более того, именно *эта* вещь, в вечном и неизменном состоянии, обеспеченном вечностью и неизменностью Ума Будды. Эти два вертикальных парадокса являются конститутивными для целой цепочки недуальных постулатов. В частности, мир включает в себя одновременно субъект («чжу», дословно, «хозяин»; «ши», дословно, «это») и объект («кэ», дословно, «гость», «би», дословно, «то»), но без их разведения и без их жесткого самотождества в самих себе, но при этом с фундаментальным обоснованием в Дхармовой Вселенной Будды. Это андрогинное энантиодромическое разделение/соединение, составляющее кульминацию метафизики Диониса, доминирующую, как мы видели, в китайской культуре в целом, и в даосизме, в частности.

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

Здесь можно привести в пример четыре формы небытия (абхава) в индийской логике Ньяи¹. Первое небытие есть то, что предшествует бытию и делает бытие возможным, а затем и действительным (асат или праг-абхава)². Это небытие выражается формулой «еще

¹ Radhakrishnan S. The Principal Upanishadas. Noida: Harper Collins Publishers, 2011. P. 448.

² Рене Генон считает, что дифференциации в понимании небытия имеют решающее метафизическое значение, и предлагает в фундаментальных философских текстах переводить это понимание небытия на французский термин «le néant».

не». Так понимает «пустоту» даосизм и «Зрелая» Махаяна. Очевидно, что это же понимание преобладает и в школе Хуаянь. Второе небытие относится к тому, что было, но чего уже нет (прадхвамсабхава). Оно отсчитывается от негации наличного и представляет собой зону смерти. Формула «уже не». Оно может толковаться по-разному: как возврат к первому небытию, или как переход к чему-то иному, или даже как привативная оппозиция — полного исчезновения. Как полное погашение и исчезновение толкует нирвану Хинаяна (шаг от сансары к нирване). Третий тип небытия есть чистая невозможность (абсолютная невозможность) или пустая вербальная конструкция, оторванное от всякой онтологии представление (атъянабхава) — например, высказывание «сын бесплодной женщины», содержащее в себе логическое и онтологическое противоречие¹. Здесь уместна формула «вообще не». И наконец, четвертая версия небытия, описывает, что эта вещь не есть та вещь, т. е. на относительное небытие, на небытие одного относительно другого (аньоньябхава).

В онтологической логике Хуаянь всякая пустотность (шуньята) мыслится как первая версия «небытия» — т. е. как праг-абхава. К ней сводится второе толкование, т. к. смерть вещи мыслится как ее возврат к причине и, соответственно, переход к новому рождению. Третье толкование логически отбрасывается, но снова возвращается как Чаньский парадокс, призванный замкнуть поток рационального сознания, чтобы вызвать пробуждение (то есть снова так или иначе переходит к первому толкованию — даже сбивчивый говор идиота может в определенной ситуации открыться как эпифания). А вот четвертое толкование абхавы приводит нас к отличительной черте именно школы Хуаянь. Казалось бы, здесь строгая дистрикция между вещами вполне уместна, и напротив, ее слом ведет к нарушению порядка и логики в размещении вещей в структуре нормативного опыта. Но недугальность неумолима, и пустотность «этой вещи» распространяется не только на вещьность вещи (ее наличие), но и на ее quidditas, ουσία, «этость». Две вещи, увиденные буддистским взглядом, распаковывают свои эссенциальности, свои эйдосы и, играя, обмениваются ими в структуре всеобщего осмосиса². Если мы вдумаемся в то, что хочет сказать этот третий парадокс Хуаянь, мы легко распознаем в нем китайскую идею всеобщей

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

² В индийской логике есть три понятия о различии (бхеда): 1) свагата бхеда — так части тела отличаются друг от друга; 2) саджятъя бхеда — так два дерева или особи животных одной породы отличаются друг от друга, 3) виджятъя бхеда — так различаются между собой особи разных видов. Школа Хуаянь применяет свой ме-

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

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

Школа Хуаянь в Корее получила название Хваом, а в Японии Кэгон.

Школа Чистой Земли: спасение в Белом Раю

Школа Чистой Земли (Цзинту цзун) основана на особом почитании Будды Амитабхи, ее истоки ведут к буддистскому монаху Хуэй-юаню (334 — 416), находившемуся под сильным влиянием даосизма. Считается, что он был основателем «Общества Белого Лотоса». В китайской истории было несколько организаций с таким названием. В эпоху династии Сун (1127 — 1279) «Общество Белого Лотоса» разработало особое учение, основанное на синтезе буддизма и даосизма. Позднее, в конце эпохи монгольской династии Юань, оно стало одним из основных центров при подготовке восстания «Красных повязок», направленного на свержение власти монголов. Согласно учению этого позднего «Общества Белого Лотоса», все люди произошли от небесных существ (юаньцзы) потомод релятивизации дистинкций ко всем трем типам дифференциалов. См. также: Radhakrishnan S. The Principal Upanishadas. P. 449.

ков Фу-си и Нюй-ва, которые, в свою очередь, были детьми Небесной Матери (Ушэн Лаому). Задача каждого человека заключается в почитании Небесной Праматери и стремлении к возврату на Небо. Циклология этого течения строится на идее трех циклов: древняя эпоха Синего Солнца или Синего Лотоса (изначальное правление Будды Кашьяпы); настоящая эпоха Красного Солнца или Красного Лотоса (где правит Будда Шакьямуни; грядущая эпоха возвращения на Небо и всеобщего равенства — Белого Солнца или Белого Лотоса, связанная с приходом Будды Майтрейи (Милэ), а также с восстанием китайцев против власти «северных варваров» (чжурчжэней династии Цзинь, затем монголов династии Юань) и новым обретением имперской свободы. В XVII—XVIII вв. члены этого движения активно боролись с маньчжурами. Связь с обществом, основанным Хуэй-юанем, возможно, является символической.

Будда Амиабха (Будда Бесконечного Света) в индийском буддизме Махаяны почитается в разных школах, в частности, в Ваджраяне он является одним из пяти главных Будд. Считается, что эпицентром этого течения в буддизме были территории Кушанского царства. Согласно преданиям, Амиабха был когда-то царем, который, услышав буддистскую проповедь, отрекся от царства и ушел в монахи. Чтобы помочь людям (типичный сюжет Махаяны с ее идеалом бодхисаттвы), он принял решение достичь нирваны и стать Буддой, чтобы создать своим пробужденным сознанием Чистую Землю (Страну Бесконечной Радости), в которой смогли бы найти прибежище и возродиться в следующем воплощении все те, кто обратятся к нему за помощью и станут его почитать. В духе классической махаянской этики Амиабха принес сорок восемь обетов, среди которых главным был не достигать нирваны до тех пор, все разумные существа не окажутся возрожденными в Западном Раю (Сукхавати). Амиабха часто изображается вместе с двумя бодхисаттвами — Авалакитешвара и Махастхамапрапты, поклонением которым выделилось в самостоятельное направление. Позднее Амиабха отождествился с другим Буддой — Амиаюсом, который известен как Будда Вечной Жизни. В Китай тексты, относящиеся к кругу почитания Амиабхи, попадают впервые около 180 г. в переводах кушанского монаха Локаксеми.

Спустя почти двести лет после Хуэй-юаня почитание Будды Амиабхи возобновляется еще одним даосом, перешедшим в буддизм, Тань-луанем.

Связь школы Чистой Земли с даосизмом является не простой исторической случайностью. Страна Блаженных в даосской кос-

мологии и сакральной географии чаще всего располагается именно на Западе, и именно на Запад, согласно даосам, уходит Лао-цзы. Запад является страной, где обитают Бессмертные, как особая категория существ, полностью реализовавших Дао. Это место «счастливых земель» (фу ди) или «пещерных небес» (дун тянь). И поиск бессмертия даосами, в том числе и с помощью особых алхимических практик, тесно связан с символизмом Запада.

В почитании Амиتابхи, таким образом, буддистские сюжеты радикальной Махаяны, с акцентом на новую онтологию, онтологию Чистой Земли (ведь сама идея счастливого рождения в раю Будды едва ли согласуется с изначальным строго шраманским и нигилистическим буддизмом), полностью соответствуют даосским поискам бессмертия и Земли Блаженных. Рай Амиتابхи — это царство Лао-цзы/Лао-цзюня. Отсюда вытекает апокрифическая история, популярная среди даосов, о том, что Лао-цзы, удалившись на Запад, посетил Индию, где стал настаивателем Будды Шакьямуни и изложил индусам концепцию Дао в форме буддистских учений. Эта история зафиксирована в тексте «Канон просвещения варваров Лао-цзы» (Лао-цзы хау ху цзин). Для того чтобы однозначно признать апокрифическую природу этой теории, понадобилось несколько веков, и окончательное решение было принято только в эпоху монгольской династии Юань при первом императоре Хубилай-хане в 1281 г. после тщательного разбирательства аргументов обеих спорящих сторон — даосов, настаивающих на подлинности изложенных в «Каноне» сведений, и буддистов, отрицающих их как «вымысел». Был даже издан императорский указ, призывающий считать эту историю «фантазией», а сам «Канон», повествующий о путешествии Лао-цзы в Индию, было принято решение сжечь.

Третьим аккордом после снова на время забытого Тань-луаня (как ранее был забыт Хуэй-юань) становится деятельность буддистского монаха Шань-дао (613–681), основавшего буддистскую школу Цзинту в Чанъане, в центре которой он ставит изучение сутр, прославляющих Амиتابху. В остальном эта школа следует за метафизикой Татхагатагарбхи в изложении школы Тяньтай. Связь с радикальным махаянизмом Татхагатагарбхи принципиально важна, поскольку без онтологии Трех Тел Будды само перерождение в западном раю утрачивало бы все свои положительные свойства и не могло бы стать целью духовной практики. Перерождение для раннего буддизма является злом, поскольку означает задержку нирваны, а бессмертие вообще невозможно, поскольку не существует его субъекта — атмана. Чтобы обосновать и то, и другое в ка-

честве положительных целей, необходимо полностью преодолеть ранний буддизм (как первые ступени, ведущие к Махаяне) и обосновать ценность бытия (как бытия пробужденного) и возможность атмана как носителя бессмертия. Здесь обретает смысл крайняя махаянистская формула: «Атман есть Будда».

Вместе с тем особенностью школы Цзинту является своеобразный девиционализм, т. е. идея о том, что собственных сил для пробуждения не достаточно и что для этого необходима внешняя помощь — со стороны Будды Амитабхи. С этим связана главная практика школы — постоянное повторение мантры «Наму Амито-фа» (Поклоняюсь). Это вытекает из особой циклологии школы Цзинту, согласно которой современный мир находится в периоде «конца учения» (мо фа).

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

Такой подход обеспечил широкое распространение идей школы Цзинту среди народных масс, т. к. ставил во главу два мотива: помощь со стороны благого и милосердного Будды Амитабхи в деле реализации пробуждения (чрезвычайно трудно достижимого в «темные времена» и особенно представителями простонародья) и эсхатологические условия «темного века» (эпоха «конца учения» — мо фа), объясняющие тяжелые условия жизни — в социальном, политическом и экономическом смыслах, а также катастрофы и периоды завоевания Китая «варварскими народами» Турана. Поэтому совершенно логично, что именно комплекс идей, связанных с Цзинту, позднее стал религиозно-эсхатологической основой ряда революционных движений в Китае (в частности, «Общество Белого Лотоса» и «Общество Красных повязок»).

Это направление буддизма в конце XII в. проникает в Японию, где становится чрезвычайно популярным. Собственно японское течение, получившее название «Дзедо син-сю» («Истинная вера Чистой Земли»), было основано буддистским монахом Синраном (1173 – 1262). В Японии, как и в Китае, идеи школы Дзедо-сю стали

¹ Торчинов Е.А. Даосизм. Пути обретения Бессмертия. С. 202.

теоретической базой целой череды крестьянских восстаний. Это направление до сих пор остается в Японии ведущей школой буддизма.

Школа Чань: немедленно и внезапно

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

Школа Чань с самого начала возводит свои истоки не к той или иной сутре или комплексу сутр, но к «Цветочной проповеди» Будды. История ее такова. Однажды Будда, собрав вокруг себя своих учеников, вместо проповеди поднял цветок и молча улыбнулся. Никто из присутствующих не понял смысла и значения этого жеста, кроме Махакашьяпы, который, в свою очередь, поднял цветок и улыбнулся Будде в ответ. В этом молчаливом общении был передан секрет пробуждения. Именно это и легло в основу школы Чань: истинное знание не может быть передано дискурсивно. Это запечатлено в главном постулате школы Чань: «Пробуждение передается особым образом от сердца к сердцу без опоры на письменные знаки». Это напрямую отсылает нас к знаменитой фразе из «Дао Дэ Цзин» Лао-цзы (56-й джан):

Знающий не говорит;

говорящий не знает.

知者不弗言

言者不弗知

В этом заключается не просто постановка молчания или «сердечного знания» над вербальными коммуникациями, но и общая установка на превосходство тайного и скрытого над явным и очевидным, а также возможного над действительным, апофатического над катафатическим. Но в этом случае мы оказываемся в сфере, где и развертывается принципиально даосская традиция со всем ее энантиодромическим амфиболическим содержанием. Чань-буддизм в этом смысле изначально ориентирован в том же самом направлении, что и даосизм, и поэтому среди других направлений китайского буддизма, также, впрочем, созвучных даосской традиции (особенно школа Чистой Земли), именно школа Чань получила наибольшее распространение как самая китайская из всех версий китайского буддизма.

Кроме того, именно это обеспечило возможность позднейшего слияния школы Чань со школой Цзинту, а также напрямую с даосизмом в синкретических учениях движений «Белого Лотоса» или в попытке даосов в XIV — XVI вв. объединить три религии (конфуцианство, даосизм и буддизм) в общую структуру под лозунгом: «Три религии — одна сущность» (или «Единство трех религий» — Сань цзяо туй и).

Школа Чань метафизически основывается, как и все остальные версии китайского буддизма, на метафизике Татхагатагарбхи, но особенно подчеркивает то, что все существа наделены природой Будды не просто потенциально, но актуально. Отсюда главный принцип школы Чань: «Смотри в свою природу, и станешь Буддой». Зародыш Будды составляет их сущность и их «я», поэтому задача пробуждения может быть реализована радикальным возвращением к самому себе. При этом позиции двух главных школ Чань-буддизма — северной и южной — разделились по вопросу о том, происходит ли схватывание того, что природа существа есть природа Будды мгновенно и внезапно¹ (дунь) или постепенно (цзян). Северная школа в духе учения о парамитах, этапах постепенного движения к пробуждению, настаивала на постепенной реализации, южная — на внезапной. Тот факт, что победа в дискуссиях осталась на стороне южной школы имеет огромное символическое значение: именно внезапное пробуждение, стремительное осознание тождества внутренней природы живого существа и дхармового тела Будды более всего соответствует духу и букве даосизма, а также наиболее концентрированным методам Махаяны и Ваджраяны. Наиболее полную версию теории мгновенного пробуждения дал ученик Хэуй-нэна, шестого патриарха южной школы, Хэцэ Шэнь-хуэй, уподобивший бодхи — удару молнии, который может поразить и монаха и мирянина, и благочестивого и грешного. Только этот удар — мгновенная вспышка осознания истины, которая и так заведомо дана и находится здесь и сейчас повсюду и в любом — имеет значение. В этом смысле утверждение Чань-буддистского учителя VIII в. Мацзу Дао-и, что «Ум обычного человека и есть ум Дао, речь обычного человека и есть слово Будды», выглядит не так уж и парадоксально. На первый взгляд, нет ничего более далекого от истины, чем заведомо ложные представления о мире и о субъекте банального и непробужденного обывателя и мирянина. Все духовные практики — и буддистские, и даосские — начинают с того, что отвергают самодостаточность этого «наивного» и «успокоенного» придания онтологического стату-

¹ Здесь можно вспомнить платонический термин «внезапно», «стремительно», «неожиданно» — ἐξαίφνης, — играющий столь важную роль в метафизике Платона.

са эфемерным вещам окружающего мира. И это совершенно верно. Но тем самым они утверждают дистанцию между данностью (непробужденностью) и целью (пробуждением). Однако эта дистанция, как только она утверждена и признана, обретает строго фиксированные формы — пространственные и временные. Пробуждение — это не здесь и не сейчас. Но признать, что оно не здесь и не сейчас, значит, придать ему пространственные и временные черты — оно «там» и «тогда». А это, в свою очередь, равнозначно тому, чтобы завалить вертикаль молнии, превратив ее в горизонталь «откладывания» — «все еще не», «noch nicht» Хайдеггера¹, а само пробуждение становится зависимым от локальности и хронологии (это и есть параметры — шаги откладывания/приближения). Если же быть последовательным, то надо признать сам процесс этого откладывания иллюзией и корнем иллюзии, непробужденности. Иллюзией является сама непробужденность, а не условия, способствующие и предопределяющие ее. Следовательно, непробужденный либо уже пробужден, либо никогда не станет пробужденным. Южная школа Чань однозначно утверждает: «обычное» и есть необычное, непробужденное и есть пробужденное, утверждая высшую форму недвойственной метафизики. Здесь снова, как и во всех формах, сопряженных с зоной доминации Логоса Диониса, можно увидеть параллели с учением Мартина Хайдеггера о Dasein'e, который мыслится им одновременно и источником неаутентичного и аутентичного существования, что зависит не от природы Dasein'a, которая остается одной и той же и у простолюдина, и у интеллектуала, но от режима его экзистирования — либо в направлении фундаменталь-онтологии, не теряющей связь с онтикой, либо в условиях отчужденной онтологии, закрывающей доступ мышления к своим собственным истокам, что и порождает «невежество» и «иллюзию» (в буддистских терминах, а в хайдеггеровских терминах — Gestell и технику²).

Эта радикальная недвойственность легла в основу методов Чань-буддизма, получившего в Японии название дзэн-буддизм и ставшего популярным и известным во всем мире во многом благодаря работам японского философа XX в. Тэйтаро Дайсэцу Судзуки (1870–1966) и японской Киотской школе. Эти методы ставили своей целью спровоцировать мгновенное пробуждение, удар молнии, причем часто для этого использовались особые формулы и высказывания, призванные произвести эффект «короткого замыкания» мышле-

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.

ния, в силу сбоя структуры рационального упорядоченного дискурса. Методы разрыва сознания чаще всего описаны в текстах класса *вэнь-да* (по-японски «мондо»), дословно — «вопросы-ответы», представляющие собой запись бесед учителей и патриархов Чань с их учениками. При этом в особую категорию выделяется та часть *вэнь-да*, которая состоит из наиболее резких и, на первый взгляд, абсурдных («странных») высказываний и диалогов — *гун-ань* (по-японски «коан»). К ним относятся знаменитые выражения, довольно типичные для школы Чань, например: «Хлопок одной ладонью»; «Каково было твое лицо, до того, как родились твои родители?»; «Не утверждая и не отрицая, скажи, в чем смысл Чань»; «В горах нет Будды, это твое внутреннее сердце»; «Встретишь Будду — убей Будду; встретишь патриарха — убей патриарха»; «Что такое Будда? — Три фунта льна» и т. д.

Чань-буддизм получил широкое распространение во Вьетнаме (X — XIV вв.), где был известен под названием Тхиен. В период правления династий Ранняя Ли и Чан он был там официальной идеологией. В Корее Чань-буддизм стал чрезвычайно популярен в XII — XIII вв., после чего был вытеснен конфуцианством. В Японии дзэн-буддизм с XII — XIII вв. становится доминирующим направлением японской аристократии.

Таким образом, буддизм в странах Дальнего Востока распространяется в его китайской версии, что означает не просто абсолютную доминацию махаянской метафизики в ее самой полной и концентрированной адвайта-онтологической форме Татхагатагарбхи, но и глубинную контаминацию всего поля буддистского учения даосским духом.

Сущность Диониса Желтого

Нам осталось сделать несколько замечаний относительно ноологической структуры китайского буддизма, которые уже подготовлены всем предыдущим анализом. Китайский Логос как в его изначальной структуре, соответствующей представлениям о Дао, Инь/Ян, пяти элементах, функции Желтого Императора и метаморфозах священных Драконов, так и в философском выражении конфуцианства и даосизма, отличается тем, что строго и исключительно придерживается ноологической зоны среднего Логоса, Логоса Диониса, сводя именно к нему представления о других ноологических секторах — Аполлона и Кибелы. Китайская цивилизация категорически отказывается делать выбор в пользу абсолютной доминации как Ян, так и Инь, рассматривая любой сдвиг в ту или

иную сторону как культурно-историческую аномалию. Этот принцип «Диониса Желтого»¹ полностью и на всех этапах предопределяет структуры китайской цивилизации, ее идентичность, ее культурный круг. Крайности должны быть уравновешены, любое отклонение от священного Центра, нарушает гармонию в природе и обществе, лишает власть Небесного мандата. На этом же строится и доминантный китайский историал, рассматривающий как норму соответствие принципу центрального равновесия и признающий кризисом всякое отступление от него.

В конфуцианстве и в даосизме этот принцип равновесия, энантиодромической гармонии положен в основание философских, политических, религиозных, обрядовых, научных и метафизических теорий и практик. Обе эти классические традиции воплощают в себе эксплицитно и отчетливо именно Логос Диониса, а также логику Диониса в ее китайском издании.

Переходя к третьей религии, относимой даосами XIV – XVI вв. к категории «Три религии — одна сущность», буддизму, мы можем легко понять теперь, в чем же состоит эта «огна сущность», объединяющая их. При рассмотрении индийского буддизма мы обнаружили, что Махаяна и особенно ее наиболее радикальное выражение Татхагатагарбха (равно как и Ваджраяна, уже почти не отличимая метафизически от индуистского адвайтистского тантризма) представляет собой философию, полностью укладывающуюся в рамки среднего Логоса, Логоса Диониса. Учение о Трех Телах Будды и тантрические практики воплощают в себе кристальные образцы дионисийской энантиодромии, недвойственного понимания двойственности, снимаемой в мистериальной практике экстатического единства. Махаяна есть Другое Начало буддистской философии, преодолевающее односторонний титанизм и по сути своей хтонический нигилизм шраманских истоков, направленных против солнечного ведического (и аполлонического) духа брахманической цивилизации и имплицитного адвайтизма Упанишад. Но специфика ее метафизического становления и присущих ей парадигмальных процедур приводит ее в ходе онтологической реставрации не к аполлоническому (или аполлоно-дионисийскому) ведизму, а к чистому

¹ «Желтым» мы называем его не только в силу традиционного отнесения китайцев к желтой расе, что является условностью, но в силу символизма желтого цвета, как его понимает сама китайская традиция, где этот цвет соответствует числу 5 и пятому элементу — земле, расположенному в центре священной карты/календаря, на пересечении вертикальных и горизонтальных осей, соединяющих Север/Зиму с Югом/Летом и Восток/Весну с Западом/Осенью. Быть «желтым» в китайском смысле значит быть центральным, быть в структуре Срединной империи.

и эксклюзивному дионисийству, сохраняющему до конца свои отличительные признаки по сравнению с полноценным индуизмом и его последовательной и прозрачной константой, адвайта-метафизикой. Оказавшись в Китае, Махаяна обнаруживает себя в самой благоприятной метафизической среде, т. е. в контексте «темного» (но не черного!) Логоса Диониса, где, сохраняя свою идентичность, вливается в общее русло ортодоксально китайской культуры. Здесь происходит не просто «китаизация буддизма», но ноологическая конвергенция двух разных и имеющих совершенно отдельные истоки версий дионисийской метафизики. Именно единство Логоса Диониса делает буддизм китайской традицией, позволяет ему интегрироваться в глубину китайской идентичности, в силу того, что здесь мы имеем прямое родство Логоса, при всем колоссальном различии в структуре соответствующих историалов. Для Китая совершенно безразлично и абсолютно непонятно, как Махаяна стала тем, чем она является, что ей пришлось преодолеть в ходе осуществления Другого Начала буддистской философии и насколько драматическим были внутренние метафизические трансформации. Эта структура истории буддистской философии полностью чужда китайской культуре, т. к. Китай не знает ни аполлонизма Вед, ни хтонической мистики шаманы или сугубо индийских стратегий контратаки титанов и ноологических структур Великой Матери, черных учений индийской Гондваны. Сущность буддизма, открытая и принятая китайцами, это сразу и уже в готовом виде махаяническая сущность, т. е. Логос Диониса в его версии Татхагатагарбхи и Ваджраяны. И именно в таком качестве буддизм полностью принят, понят и реализован в контексте китайской цивилизации. «Три религии — одна сущность» — эта сущность есть сущность Диониса.

Глава 5. Средние века и Новое время

Империя Сун: восстановление единства

Окончание раздробленности

Империя Сун просуществовала в Китае с 960 по 1279 г. — вплоть до монгольских завоеваний Чингисхана.

Империя Сун была основана Чжао Куаньинем (927 — 976), бывшим ранее военачальником государства Поздняя Чжоу, который провозгласил себя императором с опорой на войска, успешно отразившие объединенные силы киданей и сумевший восстановить централизованную власть в Китае после покорения южных территорий, управлявшихся ранее автономной феодальной знатью. Этим закончилась предшествующая «Эпоха пяти династий и десяти царств», последовавшая за падением династии Тан. Чжао Куаньинь принял храмовое имя Тай-цзу. При нем, как это бывает почти всегда при усилении централизаторских тенденций в государстве, снова укрепляются конфуцианцы, получающие ключевые посты при дворе, и этот процесс продолжается на протяжении властвования всех правителей династии Сун. Тай-цзу в период своего правления ввел систему экзаменов, необходимых для занятия высших административных должностей в гражданском управлении, обеспечив сочетание духовной китайской культуры с управленческими навыками, что также являлось важнейшим конфуцианским принципом политической философии. Экзамены на знание обрядов, истории, философии, искусства, восходящих к конфуцианскому «Канону», в этот период становятся всеобъемлющим явлением; без их сдачи ни попасть в политическую элиту, ни закрепиться в ней было невозможно.

Эпоха правления в Китае династии Сун делится на два периода — Северная Сун (960 — 1127) и Южная Сун (1127 — 1279). В период Северной Сун столицей империи был город Бяньцзин (сегодня Кайфын в провинции Хэнань), и императоры контролировали практически всю территорию Китая как на юге, так и на севере.

В эту эпоху процветают картография, история, астрономия, развиваются ремесла, строится внушительный морской флот.

Главными противниками Китая на этом этапе становятся северные государства: мощная империя Ляо с правящей династией монголов-киданей на северо-востоке, протянувшаяся от Японского моря до Восточного Туркестана, и царство тангутов Си Ся на северо-западе. В борьбе с Ляо китайцы стремились восстановить контроль над шестнадцатью провинциями, которые они считали своими. При этом добиться однозначной победы в этом не удалось. Происходили столкновения и войны с вьетнамской династией Ли. Параллельно этому в период подъема тангутского государства при императоре Юань-хао (1032—1048), пытавшемся возродить гуннскую державу Ся, и даже распространить свою власть на весь Китай, набеги тангутов были столь чувствительны, что в 1044 г. сунские правители согласились даже выплачивать тангутам дань в обмен на прекращение набегов.

В начале XII в. маньчжурское племя чжурчжэней (предков современных эвенков), бывшее ранее в подчинении киданей Ляо, подняло восстание и создало свое государство, довольно быстро превратившееся в могущественную империю Цзинь. Основателем династии Цзинь стал вождь чжурчжэней Агуда из клана Ваньянь. В 1115 г. Агуда принял титул императора.

Вначале (1122 г.) династия Сун и империя Цзинь заключили между собой стратегический союз против империи киданей Ляо, которая, в свою очередь, сблизилась с Си Ся тангутов. Армия Цзинь победила в решающих битвах тангутов, а затем, в 1125 г., окончательно разгромила Ляо.

После этого Цзинь настолько укрепилась, что чжурчжэни осознали себя способными начать войну с бывшими союзниками — Сун. Война началась в 1125 г., а уже в 1127 г. чжурчжэни захватили столицу Бяньцзин, присоединив к своей империи все земли Северного Китая. Бывший император Сун Хуэйцзун отрекся от престола и сдался в руки чжурчжэней.

Одному из сыновей отрекшегося императора удалось бежать на юг, в Цзяннань, и он перенес столицу в Линьянь, что положило начало второму периоду династии — Южной Сун. Войска, верные Сун, не прекращали сопротивления, пока в 1142 г. не был подписан Шаосинский договор, по которому империя Цзинь получала контроль над всеми территориями к северу от реки Хуайхэ, но Южный Китай оставался в руках Сун. В скором времени, в 1151 г., столица Цзинь была перенесена в Чжунду (современный Пекин).

Однако и после этого династия Дзин, контролировавшая север Китая, не оставляла намерений покорить юг, а Сун пытался периодически восстановить свою власть над севером. В 1161 г. Хайлин-ван,

император Цзинь, с 300-тысячной армией вторгся в пределы Сун, но китайцам удалось выстоять после того, как они огнеметами сожгли флот Цзинь. В 1217 г. Цзиньцы снова вторглись в Сун, захватив ряд стратегически важных центров.

Появление монголов

В то время монголами создается империя Чингисхана. В 1211 г. 50000 конных монгольских воинов вторгаются в Цзинь, в 1213 г. осаждают столицу и вынуждают императора заключить мирное соглашение на выгодных для монголов условиях, после чего императорский двор переезжает в Кайфэн, который, в свою очередь, падает под ударами Угэдэй-хана в 1233 г., причем на стороне монголов выступают и китайцы Сун. В 1234 г. последний император Айцзун совершает самоубийство.

Цзиньская империя пала, но вслед за ней пришел черед и государства Сун. В 1258 г. хан Мункэ начал широкомасштабное наступление на Китай. После смерти Мункэ монголы на некоторое время отступили, но его наследник — Хубилай-хан (1215 — 1294) продолжил начатое и в 1267 г. организовал еще один поход, остановленный у городов Сяньян и Фаньчэн отчаянно сопротивлявшейся китайской армией. Лишь в 1275 г. монголы нанесли китайской армии сокрушительное поражение у Динцзячжоу, после чего пал Линьянь, а к 1280 г. весь Китай оказался под властью монголов. С этого момента принято отсчитывать эпоху правления династии Юань (1271 — 1368).

Династия Юань: Китай в составе Великой Евразии

Хубилай-хан и его наследники

После захвата Китая монголами именно сюда была перенесена ставка Верховного Правителя, таким образом Китай превратился в центр величайшей Евразийской империи, превышающей по своей протяженности, могуществу и военному потенциалу все известные политические образования мировой истории. Это был момент абсолютного торжества туранского начала, которое не только интегрировало под своей эгидой земли Северо-Восточной Евразии (прецеденты этого были и в период скифов, гуннов, тюркютов), но распространило свою власть на зоны, расположенные южнее гряды евразийских гор — от Маньчжурии до Кавказа, установив контроль над Китаем, Ираном и Передней Азией, продвинувшись на западе вплоть до Восточной Европы. То, что в китайской истории принято называть дина-

стией Юань, было на первом этапе центром политической структуры, выходящей далеко за пределы Китая даже в самые успешные периоды распространения его влияния на прилегающие земли.

Правда братья Хубилай-хана подчас признали его верховенство лишь номинально, и Улус Джучи и Чагатайский Улус с самого начала проводили совершенно независимую политику. Брат Хубилая Хулагу, принеший ему присягу, также основал практически независимое государство ильханов в Передней Азии, но все равно, по крайней мере, на первых порах Чингисхан и его потомки создали единое грандиозное государство. Императоры Юань номинально являлись Великими ханами вплоть до падения их владычества в Китае.

Хубилай-хан провозгласил в 1271 г. новую династию Юань, ставшую первой неханьской династией, правившей на территории всего Китая; ранее туранские племена, захватывая императорский трон, владели лишь частью китайских земель — как правило, северных. Столицей династии Юань стал город Даду. После установления власти над всей территорией Китая Хубилай-хан приступил к переустройству империи, изменив административное деление, введя новые сословия (высшей кастой признавалась монгольская аристократия), укрепляя систему управления, упорядочивая сбор налогов и т. д. При этом с самого начала он избрал тактику опоры на конфуцианских ученых, которые и стали основной группой поддержки на протяжении всего правления династии Юань. Хубилай-хан попытался расширить свое влияние за счет экспансии в направлении востока и юга, снарядив военные экспедиции в Японию, Вьетнам и на Яву, но они не принесли большого успеха.

Сам Хубилай-хан придерживался туранского религиозного культа Синего Неба, но при этом поддерживал китайские религии. При нем были организованы знаменитые дебаты даосов с буддистами относительно подлинности «Канона просвещения варваров», где речь шла о том, что Будда получил свои знания от Лао-цзы. Убедившись под влиянием аргументов, приведенных буддистской стороной, что этот текст является апокрифом, Хубилай стал на сторону буддистов и провел ряд антидаосских кампаний, чему никак не препятствовали конфуцианцы, традиционно рассматривавшие даосов как опасных конкурентов. Китаизацию монголов, остававшихся правящей элитой вплоть до падения династии Юань, можно проследить уже с первого правителя, т. к., несмотря на свое военное превосходство, монголы представляли в общей массе ханьцев совсем незначительное меньшинство, а китайская культура была несравнимо более утонченной, сложной и нюансированной, нежели прямой туранский аполлонизм.

Наследник Хубилая Тэмур (1294 – 1307) продолжил в период правления ту же линию, что и Хубилай. Он узаконил главенство конфуцианства, издав указ о необходимости почитать Конфуция, сделав конфуцианство государственной идеологией, но при этом прекратил гонения на даосов и сохранил привилегии монгольской знати. Ему наследовал Хайсан, Кулут-хан (1281 – 1311), несколько ослабивший влияние конфуцианцев при дворе, а пришедший после него Аюрбарбада, Буянту-хан (1285 – 1320) сделал процесс ассимиляции монгольской знатью китайской идентичности еще более интенсивным, вплоть до того, что вызвал недовольство наследственной аристократии. Аюрбарбада чутко прислушивался к советам конфуцианского ученого Ли Мэна, считая его своим учителем, и поэтому восстановил отмененные предшественником экзамены для чиновников и провел целый ряд административных реформ в чисто конфуцианском духе. В этот период история, литература, право и другие традиционные науки и искусства Китая получили значительную государственную поддержку и переживали ренессанс. Следующий император, Шидэбала, Гэгэн-хан (1303 – 1323), продолжил линию своего отца. При этом наряду с конфуцианством Шидэбала активно покровительствовал буддизму. Однако он крайне негативно относился к исламу, проникшему к тому времени в западные районы Китая.

Шидэбала был убит в результате переворота, и к власти пришел монгольский царевич Есун-Тэмур (1293 – 1328), который на определенное время укрепил центральную власть, продолжил экспансию конфуцианской системы и при этом поставил ряд ограничений для тех, кто исповедовал буддизм, а сам впервые среди правителей династии Юань отказался продолжать древний монгольский культ Синего Неба.

После смерти Есун-Тэмюра в империи началась борьба за власть между разными группировками монгольской верхушки, в результате чего императором был провозглашен Туг-Тэмур, Джаяту-хаган (1304 – 1332). Туг-Тэмур, как и его предшественники, внес существенный вклад в китайскую культуру, традиционно поддерживая конфуцианство Чжу Си и продвигая китайскую традицию на всей подвластной ему территории. В частности, он способствовал распространению и упорядочиванию китайского языка, основал Академию литературы. Вместе с тем сам он принял буддизм.

Исчерпание монгольского этоса

Хотя Монголия остается зоной, где продолжают доминировать степные кочевые порядки и устои, что создает внутреннее напряже-

ние в монгольской аристократии, оказавшейся между двух полюсов культурной идентичности — китайской, к чему все более тяготеет династия, и туранской, евразийской, сохраняющей свое влияние в среде монгольской знати, значительная часть которой продолжает жить в кочевых условиях Монголии и прилегающих к ней областей.

В этот период в разных районах Китая начинаются масштабные мятежи, борьба с которыми отнимает все силы властителей. Восстания чаще всего возглавляют недовольные монгольские аристократы, но их активно поддерживает местное ханьское население, так и не принявшее власти монголов и ждущее момента для того, чтобы сбросить ее при первом удобном случае.

Последним, девятым императором династии Юань стал брат Тут-Тэмур Тогон-Тэмур (1320 — 1370). Он практически уже не правил, занимаясь охотой, гаремом и частными увлечениями (например, механикой), передав всю власть конкурирующим друг с другом советникам, проводившим беспорядочные и нецельные реформы. Как часто случалось в китайской истории, этот период был отмечен природными катаклизмами, наводнениями, неурожаями, а также резким ростом недовольства населения. Небесный мандат династия Юань явно утратила.

В свержении династии Юань активную роль сыграло движение «Красных повязок», созданное вокруг «Общества Белого Лотоса», которое разработало мировоззренческую систему

- на основании даосской идеи «Единства трех религий» (даосизм, конфуцианство, буддизм), рассматриваемых как выражение китайского духовного начала;
- противопоставлении китайской идентичности монгольскому владычеству (китайцы-ханьцы были ограничены в правах по сравнению с монгольской элитой);
- эсхатологических ожиданиях наступления «будущего века» — эпохи Белого Неба, сменяющего Красное Небо настоящего, вступившего на место древнего Синего Неба (откуда само название «Белый Лотос»);
- стремлению к социальным переменам, которые облегчили бы положение простонародного большинства.

Таким образом, здесь соединились тенденции к национальному освобождению, социальной справедливости и духовному возрождению на основе триединой традиции.

Сигналом к восстанию «Красных повязок» стало появление в конце мая 1351 г. одноглазого каменного изваяния с надписью на спине: «Это и есть каменный одноглазый человек. Как только его найдут, Поднебесная восстанет», подтверждающего ходившее сре-

ди ханьцев пророчество: «Каменный одноглазый человек возмутит Хуанхэ, и Поднебесная восстанет». В это время как раз рухнули дамбы, и разлив Хуанхэ принес с собой страшные разрушительные последствия.

Восстание «Красных повязок» началось одновременно в нескольких местах Китая, что выдвинуло ряд лидеров, позднее схватившихся друг с другом в борьбе за власть. Одним из них был Чжу Юаньчжан (1328 – 1398), которому удалось победить всех соперников, а затем окончательно свергнуть в 1368 г. власть Юань, захватив Пекин, а на следующий год взять штурмом северную столицу династии Шанду, куда бежал Тогон-Тэмур¹. Так было положено начало еще одной китайской династии Мин, первым императором которой и стал Чжу Юаньчжан под именем Хуньфу.

Династия Мин: ханьская реставрация

Национальная династия

Династия Мин правила Китаем в период с 1368 по 1644 г. Ее основатель Чжу Юаньчжан, Хуньфу был культурным героем, которому удалось изгнать из страны монголов и вернуть Китаю независимость, поэтому его правление обычно рассматривается в китайской историографии как победоносное и успешное. В основу нового курса Чжу Юаньчжан положил идею восстановления китайской идентичности, отталкиваясь от лучших периодов предшествующих китайских династий Тан и Сун, а также продолжая поддержку конфуцианских, буддистских и даосских течений, которую им оказывали и правители династии Юань. При нем была осуществлена редакция конфуцианского свода законов «Да Мин люй», остававшегося главным идеологическим документом вплоть до самого конца династии Мин. При этом новый император прекрасно понимал, что удержать власть в такой огромной стране со столь разнообразным в этническом и религиозном смысле обществом чрезвычайно трудно, особенно после потрясений, связанных с чередой прокатившихся по стране восстаний и стихийных бедствий. В такой ситуации он поставил цель предельной централизации власти, что и отразилось в его реформах. В этом он ориентировался на традиционный для Китая образ священного императора, правящего на основании мандата

¹ Сын Тогон-Тэмюра Аюширидар провозгласил в Монголии государство Северная Юань, просуществовавшее до 1691 г., когда оно было включено в состав китайского государства династии Цин.

Неба. И в этом смысле все сторонники традиционного уклада — даосы, конфуцианцы и буддисты (у которых изначально существовал идеальный тип чакравартина) — могли только поддержать такой порядок вещей.

Так как Хуньзу сам был выходцем из крестьян, он прекрасно понимал нужды основного населения и поэтому проводил крайне успешные аграрные реформы, всячески способствуя освоению новых земель и крестьянской колонизации завоеванных территорий. Были восстановлены или вновь созданы разветвленные ирригационные системы, способствующие еще большему расцвету сельского хозяйства и повышению урожайности.

Была усовершенствована система сбора налогов и проведена первая перепись населения. Рабство было существенно ограничено. Будучи последовательным конфуцианцем, Хуньзу ненавидел торговлю, что выразилось в его экономическом преследовании торговцев и созданию для них неблагоприятных налоговых условий. При этом он настаивал также на том, чтобы высшие сословия не выказывали своего превосходства над простолюдными, и для этой цели даже попытался ввести обязательное ношение однотипной одежды.

Хуньзу продолжал вести войны с монголами на севере, стараясь предупредить изначально саму возможность нового вторжения, а также окончательно присоединил к Китаю юго-западное королевство Дали¹, где буддизм был государственной религией, а большинство правителей в конце жизни уходило в буддистские монастыри. На юге первый император Мин успешно подавил несколько серьезных восстаний народов мяо и яо, войны с которыми описывались еще в древнейших исторических источниках и мифах.

После смерти Хуньзу власть ненадолго перешла к его внуку Чжу Юньвэнь, которого в скором времени сверг средний сын Хуньзу Чжу Ди (1360—1424), правивший Китаем 21 год. Его эпоха считается столь же успешной и величественной, как и эпоха его отца. Став императором, он принял храмовое имя Юнлэ. Считается, что это время было кульминацией всей династии Мин. При Чжу Ди Пекин становится столицей Китая на 500 лет — вплоть до настоящего времени. Джу Ди активно поддерживает «три религии», в политической сфере опираясь на конфуцианство, в метафизической и культовой — на даосизм, в религиозной — на буддизм. При этом во всем осознанно культивируется традиционная идентичность, старательно восстанавливаемая после периода монгольских порядков.

¹ Ранее его покорили монголы, но при них оно еще сохраняло определенную независимость.

Подтверждение срединности

Юнлэ в полной мере осознает сакральную срединность Китая, но такое положение Поднебесной фиксируется в новых исторических условиях и требует новых символических подтверждений. Это приводит к тому, что император отправляет своих представителей в зоны, граничащие с внутренним Китаем — на запад в Тибет и Центральную Азию, на север в Монголию и Маньчжурию, на юг — во Вьетнам и Камбоджу, на восток — в Корею и Японию. Для этой цели оснащаются экспедиции, строится мощный флот. Основная идея — утверждение повсюду высшего статуса китайской цивилизации, вновь напоминающей о себе как о высшем эталоне образцового общества и истинного центра мира. Подчас речь идет о мирных переговорах или дипломатических отношениях (как с империей Тамерлана, Тибетской империей, южно-вьетнамским государством Тямпа или Аравией). Подчас о завоеваниях — как войны с монголами, маньчжурскими чжурчжэнями или с вьетнамским государством Дайнгу¹. Подчас об установлении символического сюзеренитета — как в случае с корейской династией Чосон.

При внуке Юнлэ Чжу Чжаньцзи (1398 — 1435), принявшем храмовое имя Сюаньдэ и отличавшимся чрезвычайно мирным нравом, динамика бурного роста империи Мин останавливается. Прекращаются морские экспедиции (император заметил, что морские путешествия приводят к порче нравов моряков, что сказывается на нравственном климате в портовых городах, а также к развитию торговли, предосудительной, с конфуцианской точки зрения), выводятся войска из Аннама (Вьетнама). При этом при дворе начинает возрастать влияние евнухов, организованных в приватный совет и управляющих рядом административных и образовательных программ, — верный признак начала упадка государства. Показательно, что сам император прилежит живописи и оставляет после себя ряд утонченных талантливых миниатюр.

В период правления следующего императора Чжу Цичжэня (1427 — 1464) на севере усиливается ойратское племя монголов. Сам император возглавляет поход против них, но терпит сокрушительное поражение и попадает в плен (Тумуская катастрофа). Позднее, в процессе переворотов в самом Китае, он снова возвращается в Пекин и продолжает правление, в ходе которого над Китаем постоянно нависает опасность монгольского вторжения. Однажды монголы

¹ В 1407 г. Дайнгу (бывшее Дайвьет) был присоединен к империи Мин в качестве провинции Цзяочжи. Правда, в 1418 г. Ле Лой поднял восстание и основал позднее новую вьетнамскую династию Ле, и после смерти Чжу Ди независимость восстановленного Дайвьета был вынужден признать другой минский император Сюаньдэ.

Алтан-хана доходят до пригородов Пекина. Для защиты от них снова начинается реконструкция Великой стены.

В период правления Чжу Цичжэня был напечатан вариант «Даосского канона», к которому восходят все последующие переиздания.

Усиление власти евнухов

Правление императора Чжу Ицзюня (1563 – 1620), Ваньли, принято делить на два этапа — первый из них был героическим, император активно занимался укреплением конфуцианского управления, планировал стратегические походы и операции по укреплению позиции Китая; второй, напротив, характеризовался новым подъемом евнухов, потерей интереса к политической деятельности и реформам, погружением в частную жизнь. Следующий император Чжу Юцзяо (1620 – 1627) практически полностью попал под влияние евнуха; в годы его царствования страной практически единолично правил евнух Вэй Чжунсянь. Сменивший его шестнадцатый и последний император династии Мин Чжу Юцзянь (1627 – 1644) попытался прервать этот порядок управления, но кризис зашел слишком далеко. Все признаки говорили о том, что и эта империя — Мин — лишилась мандата Неба.

В этот период на северо-востоке начинает укрепляться Маньчжурская империя, заложенная Нурхаци (1559 – 1626), основателем династии Да Цзинь, которую он рассматривал как продолжение чжурчжэньского государства Цзинь, сокрушенного монголами в 1234 г. Новое государство, укрепившись среди чжурчжэньских племен, начинает с 1618 г. стратегические атаки на Китай. В 1621 г. маньчжуры вторглись в Ляодун и разбили китайские войска, осадив и взяв штурмом Шэньян.

В то же самое время в провинции Шэньси начинается крестьянское восстание, перешедшее в полноценную крестьянскую войну, длившуюся 19 лет — с 1628 по 1647 г.

Несмотря на расколы и усобицы в войсках восставших, им удалось нанести ряд поражений императорским войскам. Так, в апреле 1644 г. армией восставших под руководством Ли Цзычэна (1605 – 1645), провозгласившим себя первым императором эфемерной династии Шунь, была захвачена столица — Пекин. Минский император Чжу Юцзянь покончил с собой, повесившись на дереве в императорском саду у подножия горы Цзиншань. На этом прервалась династия Мин. Рядом с императором как символ истории вырождения повесился евнух.

После того как крестьянские армии Ли Цзычэна укрепились в Пекине, минский генерал У Саньгуй без боя пропустил сквозь ки-

тайскую заставу маньчжурские войска армии Цин, которые разбили крестьянское войско у Шаньхайгуани, а затем взяли Пекин, откуда Ли Цзычен вынужден был бежать. Позднее маньчжуры окончательно разгромили верные Ли Цзычену войска, а сам он бесславно погиб (по одной версии, убитый крестьянами, у которых хотел украсть еду, по другой — совершив самоубийство). Победив крестьянское ополчение, маньчжуры укрепились на севере Китая. По сути, это означало конец династии Мин, остатки которой переместились на юг и положили начало недолговременной, слабой и разрозненной государственности южной Мин.

Династия Цин: маньчжурский мандат

Маньчжурская династия

Установив полный контроль над Китаем, маньчжуры провозгласили начало новой династии — Цин (1644 — 1912), ставшей последней в китайской истории. Еще раньше сын основателя Да Цзин Нурхаци Абахай (1592 — 1643) переименовал свое бурно растущее царство в государство Цин. Абахай добился колоссальных успехов, но во главе Китая новой династии Цин встал его сын Айсиньгеро Фулинь (1638 — 1661), поставленный на правление в пятилетнем возрасте.

После взятия Пекина маньчжурами всем жителям было приказано обрить головы, оставив лишь косу на затылке, что символизировало покорность династии Цин. При этом Китай официально прекратил свое существование, став частью Цинской империи, столица которой была перенесена в Пекин.

Так как Фулинь стал императором в малолетнем возрасте, первая половина его царствования проходила под регентством могущественного аристократа Доргоня и его клана. Лишь позднее, повзрослев, он стал проводить самостоятельную политику, отмеченную повышенным вниманием к ханьскому населению и его культурным традициям. Новые правители Китая исповедовали шаманизм, но, захватив власть, стали активно поддерживать конфуцианство, как поступали до них практически все северные народы, которым удавалось покорить Китай.

Фулинь, взявший императорское имя Шуньчжи, принялся укреплять власть династии Цин, продолжая активно бороться с южной Мин, чтобы окончательно установить единоличную власть над всей территорией Китая. При этом в период его правления снова намечается рост влияния евнухов, что многие цинские аристократы расценивали как тревожный знак, намекающий на возможность

повторения печальной судьбы предшествующих династий (в том числе и недавно павшей Мин).

Четвертый император династии Цин Канси (1654–1722), храмовое имя Сюанье, правил в течение 61 года, и его правление знаменовалось наивысшем расцветом династии. Так как Канси был возведен на трон в юном возрасте, как и его отец, страной правили регенты, которые первым делом разогнали дворцовых евнухов, усилившихся при Шуньчжи, казнив их предводителя, что положило конец гаремным интригам.

В период правления Канси уже при правлении регентов Цин добивается полной победы над остатками верных южной Мин провинций (Нанкин, Фуцзянь, Гуандун, Шаньси, Юньнань и т. д.). После гибели в 1662 г. Чжу Юлана, последнего императора южной Мин, маньчжуры получили полный контроль над Китаем. Остатки Мин бежали на Тайвань (Формоза), где они в конечном счете капитулировали в 1683 г. На этом эпоха Мин завершилась, а цинская династия стала единственной господствующей силой в Китае, Маньчжурии и Монголии.

Канси был ревностным приверженцем учения Конфуция, стараясь подражать конфуцианскому идеалу правителя как «совершенного человека». В частности, он разработал текст «16 заповедей», выдержанный в строго конфуцианском духе, издал «Священный Указ», сочетающий в себе правовые и моральные нормативы, покровительствовал искусствам и наукам. В полном объеме была восстановлена система экзаменов для чиновников и структура конфуцианских учебных центров. При императорском дворе сосредотачивались лучшие силы видных конфуцианских ученых. Даже маньчжурская знать была вынуждена давать своим детям конфуцианское образование.

В эпоху Канси перед государством Цин становится проблема северных земель, где возникает сразу несколько угроз:

- утрата контроля на обезлюдевшей Маньчжурией;
- усиление Джунгарского ханства;
- усиление монгольского царства Халха;
- выход русских казаков на Дальний Восток и к Приамурью.

Со всеми этими угрозами Канси блистательно справился. Маньчжурия, служившая этносоциологической средой для выращивания высшей военной аристократии, бережно сохранявшей туранский кочевой и боевой стиль жизни с осознанной ориентацией на отделение от более рафинированной и нюансированной ханьской культуры, была своевременно укреплена оборонной системой «Ивовый палисад». Тонкая дипломатия позволила Пекину воспользоваться проти-

воречиями между Халхой и Чжунгарией и включить монголов в Цинскую империю (под предлогом защиты от ойратов Джунгарского ханства), а затем разбить войска ойратов, укрепив позиции в Монголии. С русскими Канси подписал Нерчинский договор, по которому была определена граница России с Цинской империей в верхнем течении Амура, что оптимально отвечало китайским интересам.

При этом Канси сумел установить контроль над Тибетом, который хотя и сохранил независимость, оказался под сильным влиянием Пекина.

Следующий цинский император Инчжэн (1678 – 1735) продолжил линию отца как в военных вопросах, так и во внутренней политике. Он покровительствовал конфуцианцам, проводил линию на централизацию, укреплял северные владения (как в Маньчжурии, так и в Халхе), развивал дипломатические отношения с Россией, не переставал расширять влияние в Тибете, продолжал теснить ойратов Чжунгарии. При нем начались гонения на христиан и подавление различных неханских этносов — преимущественно в Южном Китае — мяо, чжуан, яо, дун, ли и т. д.

Сын Инчжэна Хунли (1711 – 1799), храмовое имя Цяньлун, правил в течение 59 лет и строго придерживался политики двух прежних правителей — отца и деда, успешно доведя до логического предела большинство их геополитических и культурных начинаний.

На юге Хунли продолжал «второе маньчжурское завоевание» неханских территорий юго-запада, безжалостно потопив в крови восстания народов мяо, яо, дун и т. д.

Так как маньчжуры благодаря предельно эффективной политике правителей Цин прочно закрепились в самом Китае, подчинили земли Халхи и укрепили Маньчжурию, Хунли перешел к следующей фазе намеченных и частично реализованных дедом Сюанье горизонтов — к завоеванию Тибета (1750 – 1751), Джунгарии (1755 – 1757) и Кашгарии (1757 – 1759). С блеском завершив все три начинания, Хунли привел государство к зениту его могущества. В это время Цинская империя стала самым крупным и сильным государством Восточной Азии и одной из крупнейших мировых держав. Правда, позднейшие походы на Мьянму и Вьетнам оказались не столь успешными, и только значительно истощили силы империи, не принеся желаемого результата.

Закреть Китай

В этот период Хунли и ханские сановники-конфуцианцы принимают важнейшее решение: *закреть Китай для торговли с иностранными державами*, и в первую очередь, для морской торговли.

Так, китайским купцам не разрешалось строить большие корабли, а также плавать на иностранных судах. В этом легко увидеть продолжение опасения, связанного с двумя принципиальными вызовами конфуцианской этике, ясно выявленными еще в эпоху Мин — мореплаванием и международной торговлей. Въезд иностранцев в Китай был запрещен, визиты купцов и дипломатов, а также караванная торговля с Россией строго регламентировались. Европейцам не разрешалось селиться в пределах городской черты, изучать китайский язык, собирать данные из жизни китайского общества.

На эпоху правления Хунли приходится колониальный взлет Британской анти-империи, вошедшей в период активной экспансии. Англия уверенно контролирует моря и морскую торговлю с опорой на сеть своих колоний во всем мире, в том числе, и в Индии, на Тихом океане и Юго-Восточной Азии. Закрытость Китая рассматривается британской талассократией как фундаментальная преграда для окончательного установления планетарной доминации. При этом, по логике борьбы цивилизации Моря (Британия) и цивилизации Суши (Россия), англичане отчетливо видят угрозу своим интересам в развитии дипломатических отношений между Пекином и Санкт-Петербургом. Так, английская талассократия, надежно подчинившая Индию, вступает в борьбу за стратегический контроль над Китаем. Естественно, политика трех великих правителей Цин Канси, Инчжэна, Хунли, их ориентация на укрепление самостоятельности и мощи Китая, конфуцианское противодействие развитию морской торговли и, наконец, решение о закрытии Китая для иностранцев *абсолютно противоречит* стратегическим планам Англии.

В 1792 г. английское правительство направило в Пекин посольство Дж. Маккартнэя с целью добиться открытия для британской торговли ряда портов, но оно не имело никакого успеха, император Хунли отказался вступать с англичанами в какие бы то ни было переговоры.

«Белый Лотос» и талассократия

Даосы и революция

При всей безусловной успешности правления трех величайших маньчжурских императоров к концу XVIII в. в империи среди ханьского населения можно заметить нарастающие признаки цивилизационного недовольства. При том что маньчжурские правители проводят строго китайскую политику не хуже, а то и намного лучше, чем собственно ханьские династии, носители ханьской идентично-

сти постепенно концентрируются в особых тайных обществах (хуэйдан), где снова, как и в эпоху восстания «Желтых повязок» и «Красных повязок», мы видим все основные признаки зреющей революции:

- убежденность в утрате правящей династией мандата Неба (что усугубляется осознанием инородческого происхождения маньчжурских правителей);
- эсхатологическое религиозное ожидание духовного обновления и возрождения китайской идентичности на новом витке;
- требование социальной справедливости и ослабления (в экстремальном случае отмены) экономического и политического гнета.

Эта революция, как и любая революция в обществе с подавляющим большинством крестьян, носит крестьянский характер.

Правительство фиксирует это явление и немедленно приступает к ответным мерам, направленным на жесточайшее подавление всякого намека на революционную активность. Участие в хуэйдан каралось смертной казнью. Но это не останавливает заговорщиков.

В Северном Китае снова появляются филиалы даосско-буддистского эсхатологически ориентированного «Общества Белого Лотоса» (Байлянь цзяо), возводящего свои истоки к периоду борьбы против династии Юань. Одна из таких групп, «Белое солнце» (Байян цзяо), в 1774 г. поднимает крестьянское восстание в провинции Шаньдун, которое Хунли с трудом удаётся подавить. Позднее восставшие даосы захватили ряд окружных и уездных центров в области Дунчан и город Линьцин, находившийся на Великом канале, перекрыв тем самым доставку в Пекин продовольствия. Окруженные правительственными войсками, лидеры восставших совершили акт самосожжения, остальных безжалостно казнили. Тем не менее все новые и новые группы революционеров давали о себе знать: другой филиал «Белого Лотоса» — «Общество Красного Солнца» — создало развитую сеть в Пекине и Мукдене; в 1786 г. еще «Общество Восьми Триграмм» (Багуа цзяо) организовало восстание в провинции Чжилли, потребовав свержения династии Цин; на Тайване восставшие, руководимые «Обществом Неба и Земли», на первых порах одержали верх над правительственными войсками и почти взяли главный город Тайваньфу, провозгласив реставрацию династии Мин, вскоре, однако, восстание было жестоко подавлено при помощи отборной маньчжурской гвардии. Если обратить внимание на самоназвания этих обществ и на их требования, легко заметить, что речь идет о развернутой программе восстановления самих базовых основ китайской цивилизации, забытых или утраченных, по крайней мере,

находящихся в глубоком кризисе, в глазах восставших. Это значит, что крестьянская война и ее интеллектуальные и стратегические даосско-буддистские штабы носят не просто революционный, но консервативно-революционный характер: целью восстания является не разрушение империи, но ее возрождение, восстановление, обновление через возврат к изначальным и вечным глубинно китайским корням; это восстание за обновление Небесного мандата, за империю и императора, за Традицию и сакральность, за Дао, Инь/Ян, пять элементов и Желтого Единорога.

Император Хунли в феврале 1796 г. на шестидесятом году своего правления официально отрекся от престола, передав власть своему сыну Юнъяню (1760 — 1820). Вступив на престол, новый император столкнулся с подъемом революционной деятельности: ему с огромным трудом удалось в 1796 г. подавить восстание «Общества Белого Лотоса» в северных уездах провинции Хубэй, а также в провинции Сычуань и Шэньси, после чего повстанцы перед лицом превосходящих правительственных отрядов отказались от захвата городов и перенесли боевые действия в сельские районы, продолжая доставлять власти серьезные проблемы. В 1802 — 1803 гг. «Общество Неба и Земли» («Триада») подняло восстание в области Хуэйчжоу провинции Гуандун, а в Шанси снова активизировались ячейки «Общества Белого Лотоса» и другие аналогичные течения. В 1813 г. началось восстание общества «Небесного Разума» («Восстание Восьми Триграмм»), чьи участники смогли даже ворваться в императорский дворец. Подавлять выступления хуэйдан становилось все труднее и труднее, но все же Юнъянь с этой задачей справился.

Юнъянь продолжил политику закрытости Китая, оставив англичанам лишь узкие и тщательно контролируемые торговые коридоры (в частности, в Гуанчжоу). Как только англичане, в своих колониальных конфликтах с французами или португальцами, а также с США в период Войны за независимость, оказывались косвенно слишком близко от китайских территорий, портов и побережий, Пекин закрывал эти коридоры, с чем англичане, из страха потерять даже ограниченный доступ к китайскому рынку, вынуждены были считаться.

Прибытие англичан

С конца XVIII в. английская Ост-Индская компания избрала специфическую стратегию заработка, начав при поддержке британского правительства ввозить в Китай опиум из Индии и продавать его на местном рынке. Потребление опиума в Китае стремительно выросло, что позволило обеспечить вывоз из Китая огромного массива серебра,

на которое китайцы покупали опиум, тогда как ранее, за все китайские товары серебром вынуждены были расплачиваться англичане. Когда Император Юнъянь отдал себе отчет в нарастающей экономической, социальной и этической угрозе, сопряженной с этой весьма своеобразной маркетинговой стратегией англичан, он в 1796 г. специальным указом категорически запретил всякую торговлю опиумом в Китае и ввоз его на территорию империи. Так как практика потребления опиума стала к этому времени весьма распространенной, императору пришлось возвращаться к той же проблеме и позднее, издавая новые декреты. В ответ на это Ост-Индская компания нюансировала модель поставок опиума, повысив маковые плантации в Бенгалии и организовав продажу опиума частным индийским торговцам, формально не имеющим к англичанам никакого отношения. Кризис в отношениях Китая и Великобритании, приведший впоследствии к опиумным войнам, разразился тогда, когда в 1817 г. император Юнъянь, издав очередной закон о запрете ввоза опиума, потребовал вслед за этим от Ост-Индской компании права досмотра грузов на кораблях, от судовладельцев же — официального обязательства не заниматься опиумной контрабандой. На это Ост-Индская компания, которая промышляла торговлей опиумом в промышленных масштабах, ответила категорическим отказом и ввела в устье реки Сицзян английский военный корабль, угрожая обстрелом порта. Кризис в этот раз удалось преодолеть, но ситуация с торговлей опиумом не только не сошла на нет, но стала постепенно накаляться все больше и больше, развязка же наступила при следующем императоре.

Маньчжурская матрица

Юнъяня на престоле империи Цин сменяет Айсиньгеро Мянъянин (1782 — 1850), известный под храмовым именем Даогуан. В его правление продолжают решаться те же задачи, что и в случае его предшественников. Показательно, что к этому времени намечается интенсивная ассимиляция маньчжурской военной аристократией, ядро которой продолжало проживать в Маньчжурии, ханьских нравов. Чтобы искусственно приостановить этот процесс, ведущий, по мнению правителей Цин, к утрате маньчжурами степной кочевой идентичности и военного духа (туранской этики «людей длинной воли»), Даогуан запрещает им получать конфуцианское образование и настаивает в обязательном порядке на сохранении древнего уклада жизни — военные искусства, охота, физические упражнения и т. д. То, что цинские императоры так тщательно следят за сохранением маньчжурами, которые являются правящей элитой в эпоху Цин, сво-

ей идентичности, указывает на очень важную этносоциологическую особенность, на сей раз (в отличие от других династий, основанных туранцами — северной Вэй, Цзинь, Юань и т. д.) в полной мере осмысленную: парадигмы китайской культуры глубинно противостоят туранскому Логосу — более прямолинейному, вертикальному, воинственно-аполлоническому, который и позволял евразийским кочевникам неоднократно подчинять себе несравнимо более детализированное, комплексное, уточненное, изысканное и многочисленное китайское общество. Вступая в права династического правления над Китаем, туранцы (гунны, тюркюты, тобгачи, чжурчжени, кидани, монголы и т. д.) несли с собой аполлоническую этику Великой Степи, культ Высокого Синего Неба и мужскую, жестко патриархальную воинственную организацию, которая в китайской культуре накладывалась на развитые, утонченные, всегда амфиболические и энантидромические структуры дионисийского Логоса. При соблюдении должных пропорций это давало колоссальный эффект умножения обоих потенциалов, но смешение этих культурных кругов, их дисгармоничное сочетание или качественное ослабление одного из полюсов, переходящего на сторону противоположного (чаще всего речь шла о растворении туранского аполлонизма в китайском желтом дионисийстве), сплошь и рядом вело к закату. И тем не менее, на всем протяжении китайской истории эти два цивилизационных начала находятся между собой в постоянном диалоге, пропорции которого всякий раз заново устанавливаются, а также корректируются, уточняются на каждом новом этапе, при каждой новой династии и даже при каждом следующем императоре. Так, Даогуан, запрещая маньчжурам перенимать китайские нравы, законодательным образом формализует уже в условиях XIX в. цивилизационную константу, свойственную всей китайской истории. Показательно, что при нем мы видим наглядно и еще одну константу китайской истории: борьбу с неханьскими народами Южного Китая — мяо и яо, с которыми бился еще легендарный Желтый Император Хуан-ди. В 30-е гг. XIX в. на юге Хунани против Цин поднялся народ яо, к которому присоединились яо из других областей Китая. При этом можно увидеть конвергенцию этих этнических меньшинств с консервативными революционерами «Белого Лотоса» (в частности, его филиалом Лунхуа).

Параллельно этому снова вспыхивает восстание Джахангира, с опорой на мусульман и тюрков-уйгуров, а также на мусульманские народы Средней Азии, в Джунгарии, с трудом покоренной прежними правителями Цин. Победа над восставшими дается Даогуану большой ценой.

Опиум и модернизация

Главной проблемой в период правления Даогуана становятся опиумные войны с Англией. Практика поставки опиума в Китай из Индии при поддержке британского правительства стала важнейшей статьей доходов Ост-Индийской компании и напрямую государственной казны Англии. Так как со всех сторон — и с английской, и с китайской — речь шла о нелегальных трансакциях, вокруг опиумной торговли разрастались структуры разветвленной коррупции грандиозных масштабов. К концу 1830-х гг. опиум распространяется фактически на всей территории Китая — причем не только в городах, но даже в деревнях. Последовательные конфуцианцы, с самого начала видевшие в опиуме угрозу моральным и экономическим устоям традиционного общества, настойчиво требовали жестких мер за распространение и употребление опиума вплоть до смертной казни. Центром поставок был единственный доступный для англичан порт Гуандун, ставший главным коридором этой своеобразной «модернизации» и «либерализации» традиционного китайского общества со стороны европейских носителей парадигмы Нового времени. Для решительного отпора этому явлению император в 1839 г. назначил конфуцианского традиционалиста Линь Цзэсюя уполномоченным для расследования опиумной проблемы в провинции Гуандун, где он и начал эффективную и решительную борьбу с опиумокурением и торговлей наркотиком. Конфуцианский Китай столкнулся в первый раз в своей истории с цивилизацией Европы Модерна. Это стало началом опиумных войн, которые представляли собой первый аккорд столкновения двух цивилизаций.

Вступив в должность, Линь Цзэсюй первым делом потребовал от английских и американских представителей сдачи всех запасов опиума. Они отказались подчиниться, т. к. это подорвало бы их экономические интересы и остановило бы ход своеобразной (через опиум) «модернизации» Китая, приобщения его к нормативам «цивилизации» (как понимали ее на Западе Нового времени — т. е. свободной торговли, эконмического эгоизма и т. д.). В ответ на это Линь Цзэсюй блокировал фактории и принудительно обязал китайцев, там работавших, покинуть их рабочие места. Торговцам опиумом пришлось сдать все запасы, которые были немедленно уничтожены. Вслед за этим Даогуан объявил Китай с декабря 1839 г. «закрытым» для всех торговцев из Англии и Индии, обязав всех британских коммерсантов покинуть Гуанчжоу.

На это Лондон ответил объявлением войны. В июне 1842 г. англичане вместе с индийскими наемниками (сипаями) на военных кораблях вошли в устье реки Чжуцзян, а в августе подошли к южной

столице Китая Нанкину, вынудив китайские власти признать поражение. 29 августа на борту английского военного корабля «Корнуэллс» был подписан Нанкинский договор. Это было полное унижение Китая, т. к. договор предусматривал не только открытие для британцев Гуанчжоу, но и портов Сямэнь, Фучжоу, Нинбо и Шанхай; Гонконг переходил в «вечное владение» Англии, Китай лишался таможенного суверенитета, а пошлины были заведомо фиксированы в пределах 5 % от стоимости товара, что создавало оптимальные условия для англичан. Самое интересное в этом документе, что Пекин обязался уплатить Англии возмещение за опиум (торговля которым официально была запрещена не только в Китае, но и в самой Англии!), что совсем откровенно показывало уровень этики и правосознания англичан. Расистские двойные стандарты колониальной Англии проявились в этом со всей наглядностью.

Впоследствии Англия продолжала с опорой на военную силу навязывать Китаю один неравноправный договор за другим, положив тем самым начало экономической колонизации Китая.

Проигрыш первой опиумной войны и начало экономической колонизации Китая англичанами (центрами ее стали Гонконг и Шанхай) подорвало империю Цин.

Тайпинго: Небесное государство Великого Благоденствия

Следующий за Даогуаном император Сяньфэн (1831 – 1861) получил в наследство страну, раздираемую внутренними противоречиями (в этот период начинается восстание тайпинов, еще одной религиозной синкретической секты «Великое Спокойствие», буддистско-даосской в своих корнях, но на сей раз с ярко выраженными христианскими мотивами¹) и нарастающим давлением англичан и присоединившимся к ним французам.

Восстание тайпинов вписывается в череду эсхатологических консервативно-революционных движений и крестьянских войн, встречающихся в истории Китая постоянно. Снова (в который раз!) мы видим объединенные вместе мотивы:

- прекращение мандата Неба у правящей династии;
- призыв к возврату к духовности;
- борьба против иноземной элиты;
- провозглашение новой эсхатологической эры;
- требование социальной справедливости.

¹ Что это было за «христианство», легко понять только на одном примере: Хун Сюцюань, предводитель тайпинов, провозгласил себя «младшим братом Иисуса Христа».

Летом 1850 г. мессианский предводитель тайпинов Хун Сюцюань поднимает в провинции Гуанси восстание, к которому присоединяются члены революционного общества из близлежащих провинций, что становится началом еще одной крестьянской войны, длившейся с 1850 по 1868 г. Для поддержания революционного войска его вожди предложили тем, кто их поддерживает, полностью отказаться от частной собственности, что создало основательную материальную базу движения. В рядах восставших царила строгая нравственная дисциплина, внебрачные отношения между мужчинами и женщинами, употребление опиума, ссудный капитал, вино, проституция и даже торговля были запрещены. Целью священной войны было объявлено создание «Небесного Государства Великого Благоденствия» (Тайпинго), а вождь восставших Хун Сюцюань принял титул «Небесный Царь» (Тянь-ван). Фактически была провозглашена новая китайская революционная династия и организовано правительство из предводителей отдельных отрядов. Популярность движения быстро росла, т. к. во время боевых действий против правительственных войск крестьянская армия бережно относилась к крестьянским хозяйствам, что отличало ее в лучшую сторону от цинских формирований. При этом повстанцы поголовно истребляли всех маньчжуров и крупных императорских чиновников ханьцев. В подконтрольных им зонах крестьяне и особенно беднота получили дотации от революционных властей.

В скором времени восстание выходит за пределы провинции Гуанси. Повстанцы вступают в провинцию Хунань, затем в провинцию Хубэй, потом в Ханьян и Аньхой. 19–20 марта 1853 г. войска Хун Сюцюаня захватили крупнейший китайский город Нанкин, где вырезали практически всех маньчжуров. После этого были взяты Чжэньцзян и Янчжоу. Нанкин был переименован в «Небесную столицу» (Тяньцзин) и стал центром нового Небесного Государства Великого Благоденствия с императором Хун Сюцюанем во главе, который после воцарения удалился от дел и погрузился в своем дворце в практику недеяния (у-вэй) (как и положено в согласии с даосизмом «совершенному человеку»). Другим духовным лидером движения стал Ян Сюцин, наделенный, как считалось, «даром пророчества». Вся иерархия Небесного Государства Великого Благоденствия (Тайпинго), таким образом, состояла из радикальных революционных мистиков, отчасти напоминающих гностиков, альбигойцев или анабаптистов Мюнцера, но в специфическом китайском контексте. Ими была издана тайпинская конституция «Земельная система Небесной династии», где среди китайцев провозглашалось всеобщее равенство, упразднение денег и торговли (классическая конфуциан-

ско-даосская черта), ввиду исключения поручив вести торговые отношения с иностранными державами специально предназначенному для этого «Небесному торговцу». При этом тайпины лишь свою версию эсхатологического синкретизма, с подчеркнута протестантской доминантой, объявили истинной, начав гонения на иные, отличные от них религии — классический даосизм, буддизм и т. д., чьи тексты конфисковывались, а религиозные деятели подвергались репрессиям.

Успехи тайпинов и созданного ими в долине Янцзы Небесного Государства Великого Благоденствия (Тайпинго) нанесли серьезный удар по империи Цин. Фактически на территории Китая в этот период параллельно существовало два государства. Особенно ожесточенным было противостояние во время похода тайпинской армии на Пекин в 1853—1855 гг., отбить это наступление Сяньфэну и собранным им в кулак лояльным войскам (включая спешно созданные частные армии) стоило колоссальных трудов. После этого последовал поход тайпинов на запад, и военные действия шли с переменным успехом. Аналогичные тайпинам движения охватили и другие области Китая. На юге, в провинции Фуцзянь, разразилось восстание общества «Сяодаохуэй» («Общество малых мечей»), поддержанное обществом «Хунцяньюхуэй» («Общество красной монеты»); после первых побед его вожди провозгласили восстановление династии Мин. Потерпев поражения от войск Цин в Фуцзяне, в сентябре 1853 г. отряды «Сяодаохуэй» снова подняли восстание в другой провинции Цзянсу и заняли Шанхай, образовав там дружественное Тайпинго — Великое Минское Небесное Государство Великого Благоденствия. Здесь к борьбе против повстанцев примкнули французские войска, заинтересованные в стратегическом присутствии французских торговых компаний и гарнизона в Шанхае. Параллельно в 1854 г. произошло восстание еще одного тайного общества — «Красноголовых» в провинции Гуандун, создавших в Гуанси Государство Великих Свершений («Да Чэн го») со столицей в Сюньчжоу, просуществовавшее до 1861 г. К тайным обществам тайпинского типа присоединились традиционалистские сторонники восстановления ханьского политического правления, нацеленные на свержение династии маньчжуров и неханьские этносы — мяо, хуэйцзу и т. д. В Юньнани в 1856 г. мусульманское население захватило власть в западных областях и провозгласило свое государство. Мощная волна восстаний прокатилась по провинции Сычуань.

В этот период начались раздоры в руководстве Тайпинго. Ян Сюцин был убит противоположной партией, лидеры которой затем также были казнены.

Вторая опиумная

Параллельно серии восстаний в 1856–1860 гг. Великобритания и Франция объявили династии Цин войну, получившую название Второй опиумной войны. В 1854 г., поняв, насколько серьезно Цин ослаблена тайпинами, Великобритания, Франция и США предъявили Сяньфэну требование права неограниченной торговли на всей территории Китая и официального права *торговать опиумом*. Император отклонил ультиматум, что дало повод к войне, которую западные державы отложили из-за Крымской войны, отнимавшей все силы. После ее окончания, высвободив силы, англичане в 1856 г. придрались к факту обыска китайцами занимавшегося пиратством и наркоторговлей британского судна «Стрела», что стало поводом к началу войны.

Британская эскадра в конце октября 1856 г. атаковала порт Гуанчжоу, позднее к атакам присоединились американские и французские корабли. В 1860 г. объединенная англо-французская армия начала масштабные военные операции на Ляодунском полуострове и в Северном Китае и в решающем столкновении под Пекином нанесла решающее поражение войскам Цин. Цин признала поражение и подписала унижительный Пекинский договор, закрепляющий документально все требования западных держав.

После этого, ранее придерживавшиеся нейтралитета и даже симпатизировавшие тайпинам, ослаблявшим Цин и создававшим благоприятные условия для экономического и политического подчинения силам Запада основной территории Китая и особенно восточного побережья (которое преимущественно и интересовало талассократические колониальные державы), Англия и Франция выступили против тайпинов, тем более что в своем государстве они категорически запретили опиум, также торговлю как таковую.

Американский искатель приключений Фредерик Уорд для этой цели в июне 1860 г. организовал в Шанхае наемные войска, провозглашенные «Всегда побеждающей армией», по образцу которой были созданы «Франко-китайский корпус» и «Англо-китайский контингент». Французский флот активно включился в оборону Шанхая от подступивших к нему тайпинских армий.

В 1861 г. император Сяньфэн умирает, передав власть малолетнему наследнику Цзайчуню (1856 – 1875), под храмовым именем Тунчжи, от лица которого правила вдовствующая императрица Цыси (ранее известная как «Драгоценная наложница И»). Ее правление воспроизводило все классические для китайских форм имперского матриархата модели: жесткое подавление воли опекаемых императоров; случайная переменчивость настроений в вопросах фаворитизма и опалы; унижение мужского начала подданных; чрезмерная жестокость в обращении

с наложницами подопечных и другие типичные проявления классического женского истеризма, получившего безграничные возможности для реализации с учетом имперского всевластия¹. В целом же ситуация продолжает разворачиваться по прежнему сценарию.

К середине 1862 г. в войне цинских войск и европейских корпусов против тайпинов наступил коренной перелом, и с этого времени зона их контроля начинает постепенно сокращаться, стягиваясь к окрестностям Нанкина. С лета 1863 г. Нанкин оказался в блокаде многократно превосходящих сил Цин и европейцев. 1 июня 1864 г. «Небесный Царь» Хун Сюцюань покончил жизнь самоубийством, приняв яд. 19 июля 1864 г. войска ворвались в город, вырезали население и сожгли его практически дотла. Небесное Государство Великого Благоденствия (Тайпинго) рухнуло. На добивание остатков повстанцев, рассеянных по разным провинциям, ушло еще четыре года. В 1868 г. восстание тайпинов и другие очаги революционных тайных обществ были полностью подавлены.

Самоусиление и самоослабление

Следующий этап китайской истории от окончания Второй опиумной войны до Первой японо-китайской войны (1861 – 1895) принято называть Движением самоусиления.

В последние годы жизни императора Сяньфэна в политической маньчжурской элите Цин сложилось две партии: одна из них предлагала вернуться к политике закрытости, другая призывала к интенсивным контактам со странами Запада — Британией, США и Францией. В период регентства вдовствующей императрицы Цыси победу одержали «западники», а «консерваторы» были казнены. Их программа и стала основным вектором Движения самоусиления. Смысл самоусиления состоял в модернизации армии и промышленности с опорой на европейские технологии в индустриализации производства и постепенного сближения с западноевропейскими странами. Реформы предполагали создание капиталистической экономики и широкого слоя собственников, а также строительство железных дорог, телеграфа, научных центров. Для этого создавались системы западного образования, поощрялось изучение английского языка, распространения иностранной прессы. Армия и флот комплектовались за счет покупки иностранного военного оборудования в Англии, Франции и Германии.

¹ «Драгоценная наложница И» повторила целый ряд классических приемов императриц Люй-хоу или У Хоу.

Все эти тенденции шли вразрез с глубинными основами китайского общества, представляя собой прямую антитезу метафизическим началам китайской цивилизации, идентичности и традиции. Поэтому проведение этих реформ вызвало глубокое отторжение как со стороны простого народа, так и со стороны традиционалистских кругов имперской элиты. Императрица Цыси, вначале однозначно поддерживающая реформаторов-западников, постепенно меняла свою позицию и избрала путь балансирования между двумя партиями, подчас поддерживая традиционалистов и консерваторов. Она сохранила свои позиции регентши и после смерти сына Тунчжи, оставшись у власти в годы правления ее племянника предпоследнего императора цинской династии Айсиньгеро Цзайтяня (1871 — 1908), правившего под именем Гуансюй. Когда Гуансюй попытался ограничить власть императрицы Цыси в пользу реформаторов, она низложила его, полностью ограничив свободу передвижений, и вновь взяла всю власть в свои руки, проводя по-прежнему политику баланса.

В 1884 г. разразилась франко-китайская война, в которой китайские войска продемонстрировали свою неготовность к серьезным боевым действиям против армий западных держав. Французы захватили Бакнинь. Последующая японо-китайская война 1894 — 1895 гг. за установление контроля над Кореей окончательно доказала, что цинская династия не способна обеспечить безопасность страны, все попытки осторожной и непоследовательной модернизации скорее ослабили государство, нежели укрепили его. В ходе войны японские войска полностью изгнали китайцев из Кореи и совершили вторжение на территорию Маньчжурии. Война закончилась полной победой Японии и унижительным для Китая Симоносекским договором, окончательно подорвав престиж династии Цин и провал реформ.

Ихэтуани атакуют

В 1899 г. в Китае вспыхнуло новое революционное восстание — ихэтуаней (ихэтуань означает «отряды справедливости и мира»), известное также как «восстание боксеров», т. к. стоящие во главе его даосско-буддистские тайные общества практиковали особые виды боевых искусств (цюань). Ихэтуани — еще одно очередное выражение классического типа китайских консервативно-революционных тайных обществ, объединяющих традиционализм, эсхатологию, стремление защитить китайскую идентичность и обновить ее, социальную справедливость и веру в наступление новой эры. Лидеры ихэтуаней

практиковали даосские методы духовной реализации, были отмечены особыми свойствами (они считали себя неуязвимыми для пуль).

Спецификой ихэтуаней была их жесткая *антизападная ориентация*. Впервые борьба за идентичность велась не столько против инородческой династии (хотя ихэтуани были настроены к династии Цин весьма критически), сколько против европейцев и всего с ними связанного — опиумной торговли, модернизации, капиталистической экономики, западного образования, европейских мод и т. д. При этом в отличие от тайпинов ихэтуани заняли радикально антихристианскую позицию, призвав истреблять христиан как носителей антикитайской религиозной идентичности и проводников западнического влияния. Под «христианами» в то время чаще всего понимали протестантских проповедников, занимавшихся массовой пропагандой среди местного населения в пользу их европеизации и ориентации на европейскую систему ценностей в духе Нового времени (т. к. Модерн на Западе сложился на основании особого — весьма специфического — истолкования христианской культуры, внедрение основ упрощенного протестантски истолкованного христианства в китайское общество рассматривалось колониальными державами важной прелюдией для укрепления своих позиций среди покоренных экономически, политически и цивилизационно народов). Ихэтуани ясно отдавали себе в этом отчет, и поэтому ставили своей целью искоренить в Китае «христианство» в его колониальной версии, призывая вернуться к «Единству трех религий». Однако их атакам подверглись и русские православные миссии.

В 1899 г. лидеры ихэтуаней призвали весь китайский народ бороться с иностранцами и династией Цин, ответственной в их глазах, за потворство западной колонизации и антикитайскую модернизацию, разрушающую основы традиции. На первом этапе прагматичная императрица Цыси встала на сторону ихэтуаней. «Пусть каждый из нас приложит все усилия, чтобы защитить свой дом и могилы предков от грязных рук чужеземцев. Донесем эти слова до всех и каждого в наших владениях», — провозгласила она. Правда, в этом ее не поддержал номинальный император Гуансюй, склонявшийся, скорее, на сторону реформаторов-западников. Между династией Цин и ихэтуанями был заключен пакт о создании общего фронта против хозяйничавших в Китае европейцев. После того, как войска ихэтуаней вошли в Пекин 21 июня 1900 г. империя Цин официально объявила войну западным государствам (а также России, усилившей свои позиции на севере Китая), зафиксированную в «Декларации о войне». В ответ на резню иностранцев и христианских миссий войска Великобритании и США, возглавляемые адмиралом Эдвар-

дом Сеймуром, а также солдаты Российской империи под началом генерала Линевица двинулись на Пекин.

Русские достигли Пекина первыми и начали штурм. Узнав об этом, в город попытались вступить японские войска. Несколько позднее к городу подошли американцы, за ними последовали другие иностранные части, последними вошли в Пекин британцы с колониальным корпусом из Индии. Императрица Цыси вместе с лишенным власти номинальным императором бежала из Пекина в Сиань. Оказавшись в безопасности и поняв, что ихэтуани не могут сопротивляться больше иностранным интервентам, прагматичная Цыси перешла на сторону союзных держав и издала указ, призывавший уничтожить ихэтуаней по всей стране. В октябре 1900 г. Российская империя полностью оккупировала Маньчжурию. 26 декабря императрица Цыси вступила в переговоры со всеми иностранными державами о мирном урегулировании конфликта. В результате всех этих событий Китай еще более ослабел, и стало ясно, что дни династии сочтены. Однако императрица Цыси оставалась у власти вплоть до 1908 г., когда она умерла через день после смерти императора Гуансюя, которого накануне и отравила мышьяком.

Конец империи

Последний император за всю историю китайской империи Айсин Геро Пу И (1906 – 1967) правил Китаем недолго — до 1912 г., когда династия Цин была окончательно упразднена в ходе Синьхайской революции, провозгласившей Китай республикой. Этому предшествовала череда восстаний на севере и юге Китая, в которых участвовали разнообразные идеологические силы и движения, на сей раз представляющие уже не только собственно китайских эсхатологических консервативных революционеров, поднимавшихся на бунт во имя обновления Небесного мандата, но и из подвергшихся в той или иной степени модернизации и вестернизации европеизированных кругов, стремившихся повторить в Китае буржуазный, демократический, национальный, республиканский или социалистический опыт западных стран Нового времени. Столетие интенсивного западного влияния дало о себе знать и вызвало к жизни разнообразные идеологические формы, часто гибридного толка, где собственно китайские цивилизационные принципы причудливо перемешивались с поверхностными заимствованиями из европейского контекста.

После многочисленных политических перипетий, восстаний, переговоров, соглашений и конфликтов малолетний император Пу И от-

рекся от власти, династия Цин была провозглашена завершённой и на месте империи было создано новое политическое образование — Китайская Республика — во главе с политическим деятелем Юань Шикаем (1859 — 1916), ставшим в 1913 г. ее первым президентом, после того, как ему удалось более или менее разрешить противоречия между различными группами антицинских группировок и остаточными имперскими вооружёнными формированиями, которые контролировали отдельные провинции Китая. То, что Китай понимал модернизацию и республику весьма своеобразно, иллюстрирует следующий факт: в декабре 1914 г. конституционный президент Юань Шикай, облачившись в императорское одеяние, совершил в Храме Неба торжественное жертвоприношение в честь Небесного Владыки, т. е., по сути, заявив о себе как о президенте-императоре и наследнике сакральной миссии Хаун-ди. После этого он попытался восстановить империю официально, но это вызвало противодействие, войну в защиту республики и «третью революцию». Юань Шикай не смог одолеть своих противников, отказался от реставрации и умер в 1916 г.

Правда, в июле 1917 г., после того, как власть в Пекине захватил генерал Чжан Сюнь, Пу И снова был на две недели провозглашен «царствующим императором», но вскоре был опять отстранен от власти. После того, как войска под командованием генерала Дуань Цижуя вошли в Пекин, Пу И был вторично отстранен от власти, а в 1924 г., когда Пекин оказался в руках радикального республиканца и модерниста Фэн Юйсяна, после достижения 18-летия он был низложен окончательно, лишен всех титулов и изгнан из дворца, став обычным гражданином Китайской Республики. После этого Пу И бежал в Японию, а когда та в 1932 г. оккупировала север Китая и создала государство Манчжоу-Го, Пу И снова был провозглашен императором вместе с восстановлением самой династии Цин.

Современный Китай

Гоминьдан и КПК

С Синьхайской революции в Китае начинается долгий период хаоса и борьбы за власть различных политических и идеологических группировок. Из множества претендентов на власть выделяются три главные силы: остатки армейских соединений времен империи (Бэйянская группировка), националистическое буржуазно-демократическое республиканское объединение Гоминьдан и Коммунистическая партия Китая. Все они представляли собой своеобразное сочетание собственно китайского цивилизационного начала с идеологи-

ческими компонентами западноевропейской цивилизации эпохи Модерна.

Гоминьдан был образован в Китае после свержения династии Цин. Его главным идеологом и организатором стал националист и республиканец доктор Сунь Ятсен (1866 — 1925). В июле 1913 г. Гоминьдан под предводительством Сунь Ятсена попытался организовать так называемую «вторую революцию», направленную против Юань Шикая, но это кончилось неудачей. Позднее Сунь Ятсен сближается с Советской Россией, и с опорой на Москву, помогающей наладить отношения с другой значимой силой, Коммунистической партией Китая, укрепляет свои позиции. Тремя принципами Гоминьдана провозглашены: национализм, демократия, процветание. После смерти Сунь Ятсена лидером Гоминьдана становится Чан Кайши (1887 — 1975), также опирающийся на СССР, но ставящий во главу угла идеологию национализма. Показательно, что, будучи националистом, Чан Кайши принимает христианство в форме протестантской конфессии методистов.

Постепенно Гоминьдану удается победить своих соперников, и в 1927 г. эта партия становится правящей в Китае, перенеся столицу в Нанкин и оставаясь у власти до 1937 г. В этот период союз с Коммунистической партией Китая разрывается, после репрессий против коммунистов в Шанхае. Позднее перед угрозой японского вторжения лидеры Гоминьдана снова идут на союз с коммунистами, которых до этого яростно преследуют.

В период китайско-японской войны Гоминьдан сражался, опираясь на помощь США и СССР, но полного контроля над территорией он не имел, т. к. многие области контролировались коммунистами. Гоминьдан вел вооруженную борьбу с отдельными независимыми военными образованиями и Коммунистической партией Китая за право управления страной вплоть до поражения в Гражданской войне в 1949 г., когда власть в стране полностью взяли в руки коммунисты, и гоминьдановскому правительству пришлось бежать на Тайвань. С этого момента Чан Кайши возглавлял правительство Гоминьдан на Тайване, где и умер в 1975 г.

Император Мао

После победы над Чан Кайши в Китае к власти пришла Коммунистическая партия во главе с Мао Цзэдуном (1893 — 1976), провозгласив Китайскую Народную Республику. Этот политический и идеологический режим сохраняется в Китае вплоть до настоящего времени.

Китайский коммунизм отличается рядом специфических черт как от классического марксизма, так и от советского коммунизма.

Поэтому иногда его приверженцев называют «маоистами». Его важной особенностью является *признание крестьянства революционным классом*, что в корне меняет всю структуру марксистской философии. Обращение к крестьянству позволяет инкорпорировать в социалистическое мировоззрение традиционные особенности того общества, в котором проводятся социальные реформы, направленные в антикапиталистическом ключе. При этом повторение опыта западной индустриализации и урбанизации становится необязательным, и эти процессы перестают быть самоцелью. Аналогичной позиции придерживались русские народники и социалисты-революционеры. В маоизме эти моменты неразрывно объединены с собственно марксистской антикапиталистической теорией.

Кроме того, признание революционной роли крестьянства при строительстве социализма имплицитно может быть интерпретировано как согласие с широко понятым *культурным национализмом*, т. к. крестьяне (в отличие от промышленного городского пролетариата) всегда являются носителями конкретных национальных культурных ценностей, так и с признанием значения древних религиозных традиций, что особенно органично в контексте полностью основанной на идее циклов китайской цивилизации. Национальное содержание маоизма явно дало о себе знать в отношениях с СССР после 1953 г., когда Китай, несмотря на близость идеологий, существенно отдалился от Москвы, предпочитая следовать своим собственным путем и даже вступая в ряд территориальных конфликтов. Именно этот момент маоизма и сделал возможным реформы Дэн Сяопина (1904 — 1997), крупнейшего реформатора современного коммунистического Китая, признавшего необходимость отступления от жестких коммунистических доктрин в пользу допущения смешанных форм собственности (аналог советского НЭПа), но лишь на условии сохранения всей полноты власти в руках КПК и императива проведения любых реформ исключительно в рамках национальных интересов.

Что касается обращения к духовным сторонам китайской традиции, то эта линия в период правления Мао Цзэдуна и последующих руководителей Китая пока не была должным образом развита, хотя официальный марксистской атеизм и материализм в условиях китайского общества за время правления КПК был качественно и тонко подспудно реинтерпретирован в духе традиционного китайского мировоззрения. Тем более что китайский коммунизм явно имеет те же истоки, что и эсхатологические даосско-буддистские духовные течения, вдохновлявшие китайцев на консервативно-революционные восстания в прошлом — от восстания «Желтых повязок» до

ихэтуаней. Но полной реабилитации китайской традиционной философии и метафизики в современном Китае пока не произошло, что однако не означает, что этого не произойдет никогда. Во-первых, история Китая учит, что любая эра и любая династия рано или поздно заканчивается, исчерпав свой Небесный мандат, и сменяется новой. А во-вторых, нельзя исключить, что заложенная уже в самом маоизме позитивная оценка крестьянства не приведет идеологов современной КПК к пониманию необходимости восстановления всей полноты китайской традиции — причем не только «Единства трех религий», но и более глубинного и изначального мировоззрения, уходящего в онтологию дуновений, парадоксы Дао, ритмику Инь/Ян и метаморфозы драконов и фениксов.

По этому поводу показателен фрагмент из книги-интервью «Испытание лабиринтом», где в разговоре с собеседником Клодом-Анри Роке Мирча Элиаде высказывает следующие соображения:

«К.-А. Роке: Кажется, в "Антимемуарах" Мальро спрашивает Мао Цзэдуна, знает ли тот, что он "последний император", а "бронзовый император" отвечает утвердительно... В римском императоре вы видите сакральную фигуру наподобие императора Древнего Китая: связь между землей и небом, ответственность за миропорядок. В Ленине вы видите лишь отголоски сакрального. А что вы скажете о Мао Цзэдуне?»

М. Элиаде: Мао можно назвать последним императором. Он был хранителем и толкователем истинной доктрины, а в повседневной жизни — ответственным за мир в стране и за благополучие своего народа. Он был настоящим императором, почти мифологическим, воплощением архетипа. Он продолжил китайскую традицию. Сменился лишь словарь, функция осталась прежней»¹.

¹ См.: Элиаде М. Испытание лабиринтом // Иностранная литература. 1999. № 4.

Часть 2.
Японский Логос

Глава 1. Древняя Япония

Японская структура

Двойная идентичность

Япония представляет собой уникальное цивилизационное образование, которое теоретически можно было бы отнести к дальневосточной цивилизации и рассмотреть как одно из оригинальных воплощений китайского Логоса. Действительно, влияние Китая на Японию на протяжении многих столетий было не просто огромным, но и определяющим. Это касалось прежде всего письменности, конфуцианской философии, буддизма, культуры и искусства, практически полностью заимствованных японцами из Китая. В этом смысле в некоторых систематизациях Японию рассматривают наряду с Кореей, Вьетнамом, Мьянмой, Тайландом и иными дальневосточными странами, представляющими собой заимствованную китайскую доминанту, получившую оригинальное развитие в диалоге с местными более древними автохтонными культурами. В этом смысле Япония не исключение, т. к. и здесь китайское влияние было решающим, хотя, безусловно, значение автохтонного культурного кода прослеживается не менее отчетливо.

И все же есть определенные основания для того, чтобы рассмотреть Японию как самостоятельную цивилизацию, подобно тому, как мы согласились признать статус (в данном случае, евразийской) цивилизации за Россией, представляющей собой своеобразную двойную идентичность, отчасти уходящей корнями в Византию, а через нее в средиземноморскую культуру, а отчасти продолжающей эстафету соляных цивилизаций Древнего Турана. В Японии, как и в России, мы имеем дело не с одной китайской цивилизацией, контаминированной автохтонными элементами, а с внушительным и впечатляющим диалогом двух самостоятельных и самобытных Логосов: китайского и собственно японского, воплощенного в религии Синто и таких текстах, как «Кодзики», «Нихон Сёки» и т. д. Вторая, некитайская идентичность Японии настолько сильна и самобытна, настолько эксплицитно сформулирована и проявлена, настолько глубоко осмыслена и оформлена, что ее нельзя свести к эпизодическому

вторжению автохтонных элементов в структуры заимствованной извне культуры. И в силу этой развитости, масштабности и внутренней мощи этой второй собственно японской составляющей мы имеем дело с совершенно оригинальным явлением японской культуры, не сводимой ни к парадигме китайской цивилизации, ни к автохтонной идентичности, просто воспользовавшейся китайскими элементами как пустыми формами. Почти в каждом элементе японской культуры, религии, философии, политической или социальной практики мы можем различить колоссальное напряжение двух семантических ядер — китайского и автохтонного — восходящих к самостоятельным и самобытным цивилизационным структурам. Между этими двумя ядрами временами царят гармония и мир, но временами разражается жестокая война, что и предопределяет драматический и подчас даже болезненный характер двойного японского Логоса. В этом можно увидеть особое явление: японскую Ноомахию, поле напряженной и нередко восхитительной войны двух Логосов, помещенных в один.

Осмыслить топику этого двойного Логоса в самых общих чертах мы и попытаемся в данном разделе.

Этносоциология древнего японского общества

Древнейшей культурой Японии, зафиксированной лишь археологически, считается культура Дземон (культура шнуркового орнамента на посуде), которая уходит в глубочайшую древность и сохраняется вплоть до II в. до Р.Х. В эту эпоху постепенно сложились рисоводческое земледелие и хтонические религиозные культы, связанные с почитанием женского божества (догу). Большинство населения занималось охотой и собирательством, т. е. относилось к архаическому типу общества. Одновременно с поздней Дземон в центрах рисоводчества развивается параллельная культура Яей, следы которой теряются в III в. по Р.Х. Далее история Японии более или менее зафиксирована как в китайских источниках, так и в японских (важнейшие тексты сакральной истории Японии «Нихон Сёки», «Кодзики», хроники фудоки, гимны норито, ведущие историю древних предков с VII в. до Р.Х.). Археологические данные эпохи Яей косвенно дают возможность допустить существование более или менее централизованных политических образований с конца I тысячелетия до Р.Х. Китайская хроника III в. по Р.Х. «Предания о людях ва»¹ (китайцы назы-

¹ Кюннер И.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Изд-во восточной литературы, 1961.

вали «ва» японцев¹) упоминает о 30 японских княжествах/царствах. Кроме того, некоторые японские острова — в частности, Ичжоу и Чаньчжоу — были заселены китайцами, потомками спутников даосского алхимика Сюй Фу, которого основатель династии Цинь император Ши-хуанди отправил искать в Восточном море остров Бессмертных Пэнлай, с поисков которого он не вернулся, обосновавшись в Японии.

Этническая структура японского общества чрезвычайно сложна. С большим трудом в ней можно выделить три довольно самостоятельных пласта.

Древнейшим, по всей видимости, является айнское население охотников и собирателей (айны не знали земледелия), чей фенотип свидетельствует о ярко выраженных европеоидных чертах, хотя язык айнов не имеет аналогов ни в одной языковой семье. По одной из современных этнологических версий, протоайны могли быть отдаленно родственны племенам мяо и яо, автохтонами Южного Китая. Скорее всего, именно айны были носителями культуры Дземон, распространенной не только в Японии, но и на Дальнем Востоке — Сахалине, Курильских островах и т. д. Религиозный культ айнов был связан с сакрализацией медведя и орла и шаманскими практиками. Шаманизм структурно был близок к шаманизму народов Восточной Сибири, предполагал экстатические состояния, а шаманами, как правило, были мужчины (хотя встречались и женщины-шаманки).

По мнению большинства историков, айны были первыми обитателями Японии и ее самым древним этническим пластом. Маленькие группы айнов сохранились на северном острове Хоккайдо до настоящего времени. Айны много столетий старались сохранить свой образ жизни, активно противодействуя другим этносоциальным группам, пришедшим в Японию на более поздних этапах. Вероятно, ряд отличительных черт самурайской культуры Японии, сформировавшейся как раз на севере, в пограничных с территорией проживания айнов областях, сформировался под их непосредственным влиянием. Так, отдельные самурайские роды — в частности, род Абэ — имели айнское происхождение. В древнейшем памятнике «Нихон Сёки» (в истории о походах легендарного полководца Ямато

¹ Термин «ва» на китайском означает «карлик», что может относиться не столько к довольно высокорослым (по крайней мере, в сравнении с китайцами), сколько к архаическим народам, скорее всего, полинезийского происхождения — носителям культуры Яей. На первом этапе заимствованный японцами китайский иероглиф «ва» 倭 обозначал царство Ямато, позднее это слово стало передаваться другими иероглифами — 大和 («великая гармония»).

Такэру но микото) об айнах (эмиси) сообщались следующие сведения:

«Насколько я слышал, эти восточные дикари неистовы по характеру своему и нападают внезапно. В их деревнях нет старост, в больших селах нет глав. Все они живут замкнутым миром, и все промышленяют разбоем. Кроме того, в горах есть дурные божества, а в полях вредоносные демоны. Они чинят помехи на перекрестьях дорог, преграждают пути, всячески терзают людей. Среди восточных дикарей самые сильные — эмиси. Мужчины и женщины у них соединяются беспорядочно, кто отец, кто сын — не различается. Зимой они живут в пещерах, летом — в гнездах [на деревьях]. Носят звериные шкуры, пьют сырую кровь, старший и младший брат друг другу не доверяют. В горы они взбираются подобно птицам, по траве мчатся, как дикие звери. Добро забывают, но если им вред причинить — непременно отомстят. Еще — спрятав стрелы в волосах и привязав клинок под одеждой, они, собравшись гурьбой соплеменников, нарушают границы, или же, разведав, где поля и шелковица, грабят народ страны [Ямато]. Если на них нападают, они скрываются в траве, если преследуют — взбираются в горы. Издревле и поныне они не подчиняются владыкам [Ямато]»¹.

Второй более поздней группой обитателей Японии стали малайско-полинезийские племена, изначально поселившиеся на южных островах Японии. Они относились к австронезийской группе и были частью тихоокеанской цивилизации, структуру которой мы будем рассматривать позднее в отдельном разделе. Скорее всего, именно они стояли у истоков земледельческой культуры рисоводства и соответственно культуры Яей. Географическая динамика распространения малайских этносов Японии укладывается в структуру оси юг — север, и по мере своего распространения они вытесняют айнское (протоайнское) население все дальше на север Японии, и за ее пределы — на Курильские острова, Сахалин и территории Дальнего Востока.

Согласно ряду японских историков, первое упоминание в китайской хронике «Вэйчжи» III в. по Р.Х. о наличии у «народов ва» (японцев) своего государства Яматай, где царил сакральный матриархат и правила жрица Химико², относилось к ранним формам политической организации носителей культуры Яей и располагалось на са-

¹ Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1. М.: Гиперион, 1997. С. 246.

² Китайские хроники «Вэйчжи» сообщают, что Химико правила с помощью чар, никогда не показываясь на людях, ей прислуживал один-единственный мужчина и 1000 служанок. После ее смерти верховной жрицей-царицей избрали ее племянницу Тоё, а во время похорон умертвили тысячу рабов. См.: Кюнгер И.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока.

мом южном острове японского архипелага — Кюсю¹. Среди этого пласта малайско-полинезийского происхождения преобладали культуры, в центре которых стояли женщины-шаманки (мико, синаномико, итако или мономоти²), что является часто встречающимся отличием тихоокеанских культур.

Третьим и основным этносоциологическим элементом Японии, который предопределил ее лингвистическую и цивилизационную доминанту, стали народы Пуё, лингвистически относящиеся к алтайской группе и родственные автохтонному населению Кореи³. Они пришли в Японию позднее других групп, но постепенно сумели занять позиции правящей этнической группы. Именно им и принадлежит составление и поддержание основного японского историала, начиная с составления (уже под сильным китайским влиянием) первых исторических хроник и текстов мифологического и религиозного содержания («Нихон Сёки», «Кодзики», молитвенные гимны норито), связанных с историей государства Ямато и с линией японских императоров, восходящих к первому императору, Дзимму, а далее к поколениям японских богов, в частности, к богине Японии Аматерасу, считающейся прародительницей всех японцев.

Если сопоставить между собой эти три этнические группы, мы получаем следующую этносоциологическую стратификацию японского общества, в той или иной степени предопределявшую его структуры вплоть до самых последних веков и в каком-то смысле до настоящего времени.

1. Наиболее архаическим пластом являются охотники и собиратели айны, вытеснены на север Японии, подвергшиеся многовековому давлению, ассимиляции и прямому истреблению со стороны этнополитической верхушки. Чудом является то, что они вообще смогли сохраниться, хотя и в очень небольшом количестве, еще и в XXI в. Предположительно — культура дзёмон⁴.

¹ По другой версии, государство Яматай располагалось на западе острова Хонсю в регионе Кансай, и было тем самым политическим образованием, которое позднее развилось в главную политическую империю Японии — Ямато. Центр региона Кансай — императорская столица Японии Киото.

² Мономоти — одержимые духом (моно) лиса, барсука или змеи — могли быть и мужчинами.

³ Гипотезу об исконном родстве японского и когурёсского языка, Северная Корея и Южная Маньчжурия, выдвинул впервые японский историк и лингвист Огура Симпэй. Согласно ей, предки японцев, основавших империю Ямато, прибыли в Японию из царства Пуё — предка корейского государства Когурё.

⁴ По другой версии, культура дзёмон была свойственна изначально, напротив, автохтонным народам Кюсю, юга Японии, кумасо и хаято малайско-полинезийско-

2. Второй слой — крестьянское земледельческое (преимущественно рисоводческое) население, чьи корни уходят в малайско-полинезийский этнически субстрат. Предположительно — культура яей.

3. Третий и главный слой, составивший основу политической элиты — династию, военную аристократию (самураев), жречество, высшие ранги чиновников и правителей, заложивший основы государства, политики, письменной культуры, религиозных культов (синто и буддизм) и т. д. состоит из носителей алтайского языка Пуё и творцов исторической Японии и культуры. Он-то и предопределяет структуру японской цивилизации, формирует основные параметры ее идентичности и утверждает «официальную» версию японского историала (в обладании которым отказано как айнам, так и австронезийцам, практически полностью растворенным — по меньшей мере, культурно — в доминирующей общественной системе). Этот слой в археологических памятниках обнаруживается в системе курганных захоронений, появлении в Японии лошадей, и называется периодом кофун имперской эпохи и непосредственно предшествующим ей векам.

Когда мы говорим о двух ядрах японского Логоса, мы имеем в виду только этот третий этносоциологический слой, который исторически решает фундаментальную дилемму: китайское и/или японское, понимая под «японским» именно парадигму культуры народа Пуё, хотя и вобравшую в себя многие элементы более ранних этносоциологических слоев японского народа.

Синто: качественная трансформация китайского Логоса

«Кодзики» и «Нихон Сёки»

Японская историческая традиция начинается в VIII в., когда составляются основные кодексы мифологического и религиозного содержания — «Кодзики»¹, собранного и отредактированного при дворе императрицы Гэммэй (661 — 721) ученым аристократом О-но Ясумаро. При ней же, в 720 г., была создана вторая фундаментальная компиляция древних текстов «Нихон Сёки»². «Кодзики» сохраняют довольно архаичный стиль языка, хотя и записаны с помощью китайских иероглифов и имеют обширные параллели с текстами и ре-

го происхождения, частично истребленным, а частично ассимилированным Ямато в VII в. от Р.Х.

¹ Кодзики. Мифы Древней Японии. Екатеринбург: У Фактория, 2005.

² Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1 — 2. М.: Гиперион, 1997.

лигиозными идеями Китая. «Нихон Сёки» написаны на «чистом камбуне» и напрямую подражают китайским хроникам, а также насыщены многочисленными заимствованиями из арсенала китайской культуры. Позднее японцы видоизменили китайскую систему письма, адаптировав ее к строю японского языка, но семантическая основа (хотя и не с совершенно отличными фонемами) чаще всего сохранилась. В любом случае, даже самые ранние и архаичные памятники древнейшей японской культуры несут на себе отчетливый след китайских влияний. Культурные, философские, политические и эгические представления, а также смысловое ядро изначально строятся на базе китайской цивилизационной парадигмы, являющейся общей для большинства дальневосточных обществ.

Но тем не менее, китайские по форме и иероглифическим выражениям тексты несут в себе совершенно самобытное содержание, которое с самого начала выстраивается как претендующий на самобытность и самодостаточность чисто японской историей, организованный вокруг центральной оси — племени ямато (тэнсон).

Целый ряд символов и деталей мифологических сюжетов самых ранних версий японского эпоса указывает на радикальное отличие японского Логоса от Логоса китайского. Вся структура базовых отношений главных персонажей между собой далеко отклоняется от китайской версии, где полностью преобладает, как мы видели, Логос Диониса, построенный вокруг тончайшего баланса гибкого живого Центра метафизического и философского комплекса базовых парадигм культуры. В японском контексте этот Центр, хотя номинально и признаваемый в культе божественного императора Тэнно, на самом деле, отсутствует или, по меньшей мере, имеет совершенно отличную от китайской структуру. Поле японской мифологии эксцентрично, смещено относительно точки фундаментального баланса, проникнуто зловещим драматизмом и трагической динамикой, с открытым и проблематичным исходом. Японский миф строится вокруг метафизической травмы, нарушения гармонии, он в корне своем несет в себе глубинную онтологическую болезненность. Утраченная гармония периодически восстанавливается, но чаще всего не полностью, ненадолго и с огромными потерями. Поэтому с самого первого знакомства с японским историкалом становится ясно, что мы находимся в контексте, резко контрастирующем с китайской цивилизацией. Формальный язык японской культуры заимствован из Китая, но сразу же и необратимо перетолкован. Рене Генон, чрезвычайно внимательный к метафизическим структурам религиозных учений, выразил это указанием на «имитационный» стиль японской культуры по отношению к изначальному китайскому образцу. Эта

тонкая интуиция во многом оправдана, но «имитация», о которой идет речь, может и должна быть исследована детально — с выявлением структуры того Логоса, который ответственен за этот принципиально важный, с точки зрения геософии Дальневосточного региона, цивилизационный зазор.

Первое, что бросается в глаза в древнейших текстах Японии, это выдающееся значение женского начала и ярких следов матриархального культа. В китайской цивилизации женское начало Инь представлено в неразрывной диалектической связке с Ян, образуя диалектическую недואльную ткань онтологии дуновений. В Китае женский Логос не вынесен в отдельную категорию, в особую онтологическую и ноологическую зону; он присутствует внутри интегральной структуры Дао, Инь/Ян, пяти элементов как момент замкнутых превращений и трансформаций; женское в Китае не более, чем сезон. И такой статус женского предопределяет как наиболее архаические типы мифологии, так и кристаллизованные парадигмы китайской идентичности в конфуцианстве, буддизме Махаяны и особенно в даосизме. В высшей степени показательно, что японцы, заимствовав из Китая конфуцианство и буддизм, не проявили никакого интереса к тому, что является наиболее глубокой и развитой сущностью китайского Логоса — к даосской традиции, т. е. к ядру китайского Логоса, к той доминанте, в которой концентрируется сущность цивилизации. Считается, что даосская религия не была заимствована, т. к. на ее месте в Японии находится автохтонная экстатическая и ритуальная религия Синто. Но, с метафизической точки зрения, все гораздо глубже и парадоксальнее. Даосизм не просто религиозно-культовая сторона китайской цивилизации, это ее сущность, причем выраженная таким образом, что никакого сомнения в ее структурах не остается. Если конфуцианство и буддизм могут быть перетолкованы в каком-то ином ключе, то даосизм есть сам по себе Логос Желтого Диониса в чистом виде. Именно его и отбросили японцы в конструировании своей особой цивилизации, где Синто, безусловно, играет центральную и структурообразующую роль, но при этом выполняя не просто ту же функцию, что и даосизм, а закладывая в центр японской культуры совершенно иную оригинальную и самобытную метафизическую установку. Синто является выражением иного Логоса, принципиально и сущностно не даосского, а значит, не китайского. Поменяв ядро цивилизационной герменевтики, структуру Логоса, все остальные заимствования из китайской культуры будут логически переосмыслены и перетолкованы в совершенно особом ключе. И структуру этого ключа следует искать в Синто и особенно в тех сторонах этого

мифоритуального комплекса, где мы можем заметить явные следы культа Великой Матери.

Дуализм: Ямато/Идзумо

Специфика мифологического ядра, вокруг которого строится Синто, можно описать как *горизонтальную и жестко конфликтную эквиполентность* между двумя началами: мужским, патриархальным воинственным и солярным, связанным с Ямато и небесным миром (отсюда термин тэнсон — «внуки Неба» как самоназвание аристократических родов и жителей в целом) и восточным регионом острова Хонсю (Кинки — современная префектура Нара), с одной стороны, и матриархальным, хтоническим и морским (подводным), экстатически-шаманистским женственным и западным регионом Хонсю, Идзумо — с другой.

К первому началу относятся создатели основного японского историа, построенного вокруг Ямато и его правителей, императорского рода, ведущего свое происхождение от Небесного Предка, царственного внука солнечной богини Аматаэрасу Аматаупико-пико-нэ-по-но нинигэ-нэ-но микото (другие имена Амэ-куни-нигиси-пико-по-но ниниги-но микото или просто Ниниги-но микото¹), спустившегося с Неба по особому пути на север южного острова Кюсю (пик горы Сопори-но яма-но такэ в стране Пимуко или Химуко, т. е. Стране Небесной девы — той самой, где, согласно китайским хроникам, правила священная жрица Химука). «Нихон Сёки» говорит об этом:

«Каменный свод Неба распахнул, Восьмислойные Облака распахнул и спустился»².

皇孫乃離天磐座。且排分天八重雲。稜威之道別道別。而天降於日向襲之高千穗峯矣。

Это место называется также «Небесный Плавающий Мост», который служил местом начала творения у перво-пары богов Изанаки-но микото и Изаманми-но микото. Далее, миф повествует о драматической коллизии двух сыновей Ниниги-но микото, охотнике и моряке, поменявшихся оружием (стрелой и крючком), что вызвало между ними ссору после того, как один из них — Пико-поподэми-но микото — потерял данный ему братом крючок. В поисках крючка он попадает в подводный мир к морскому царю Вататуми. Там он женится на дочери морского царя Тое-тама-пимэ, которая рождает ему

¹ В имени Ниниги-но микото — 瓊瓊杵尊 — присутствует рисовый стебель 米, что позволяет видеть в нем связь с растительными мифами.

² Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1. С. 160.

сына Пико-нагиса-такэ-у-кая-пуки-апэзу-но микото, который дал начало роду японских императоров Ямато — Дзимму. Само рождение произошло на берегу и было сопряжено с драмой: морская принцесса попросила мужа не смотреть на нее во время родов, но тот не удержался и увидел водного дракона (по другой версии крокодила), мучающегося в родовых конвульсиях. После этого мать бросила ребенка, а сама в негодовании удалилась в подводный мир, послав ухаживать за новорожденным свою сестру, Там-ери-пимэ, другую дочь морского царя, которая впоследствии стала женой выросшего сына Пико-поподэми-но микото. Четвертый ребенок от этого брака, сын морской принцессы от другой морской принцессы — его собственной тетки, названный Каму-ямато — ипабэрико-поподэми-но микото или Дзимму, стал первым императором Ямато и предком царского рода японской династии и Небесным Владыкой, Тэнно. Годом основания царства Дзимму, отправившегося на завоевание всей Японии, считается 667 г. до Р.Х. Дзимму, как утверждает «Нихон Сёки», двинулся на север и основал свое царство с центром в Кинки, постепенно завоевав остальные земли. И хотя с этого момента культура Ямато считается патриархальной и солнечной, мы с самого начала видим в истории этого рода множество матриархальных «подводных» и отчетливо хтонических элементов, которые делают солярный характер Ямато достаточно относительным и внутренне проблематичным. С этим связано и то, что отправной точкой династии является Кюсю, страна, с точки зрения японской геософии, связанная с женским началом, и генеалогия, восходящая к подводным богам, и постоянная проблематичность и дисгармония в родственных отношениях — в частности, конфликт двух братьев, сыновей Ниниги-но микото, что закончилось утоплением одного из них (снова водная стихия). При этом самую радикальную версию морского матриархата представляют собой японский народ ама, в котором управляли женщины-жрицы, занимающиеся добычей морских раковин (символизм раковин тесно связан с женским началом). Народ ама изначально населял южный регион острова Кюсю, а также различные области Хонсю и архипелаг Рюкю, будучи распространенным по всему побережью Японии — вплоть до северных областей. Ама поклонялись водным драконам и морским богам (Вататуми, Сумиеси). Кроме того, женщины-жрицы ама были носительницами древних сакральных традиций, практик, легенд и мифов (сказители катарибэ восходят именно к этому племени), а также исполнительницами многих ритуалов. Вероятно, женщины ама были прообразом женского жречества, сохранившегося в Синто и играющим в его ритуалах ключевую роль.

Второй полюс — Идзумо — выступает в еще более хтонически-матриархальной функции. Это западная область Японии, которая в цикле хроник играет еще более матриархальную функцию. Название области Идзумо связано с первобогиней Изанами-но микото и в этой области находится один из главных храмов Синто — Идзумо-тайся. Эта богиня связана как с первотворением японских островов, считающихся плодом ее рождения от брачного союза с родным братом Изанаки-но микото, так и со смертью, адом и страной вечно-го мрака Емицукуни. На западе, согласно японцам, в районе Идзумо находится вход в нижние подземные и подводные миры, связанные с женским началом в его чистом виде.

На территорию Идзумо (область Ториками) нисходит бог-трикстер Сусаноо-но микото, младший брат солнечной богини Аматэрасу, рожденный Изанаки-но микото вместе с Аматэрасу и божеством Луны Тукуеми-но микото¹. Сусаноо было вверено море, но он пренебрегал управлением и лишь горько рыдал, нарушая порядок в природе и стремясь попасть в Страну Матерей или Страну Корней — Нэ-но куни или Нэ-но катасу куни. С ним связано два довольно различных эпизода «Нихон Сёки»: первый сопряжен со сложным инцестуальным браком с богиней Аматэрасу и порождением ими группы богов, что закончилось, тем не менее, совершением Сусаноо-но микото ряда «грехов» — порча межи, противозаконная жертва, нарушение порядка тайной пряжи, испражнение в храме и т. д., в результате чего разгневанная Аматэрасу скрылась в Каменную Пещеру Неба (Ама-но иваядо), обрекая Вселенную на хаос и гибель во мраке, пока богам с огромным трудом не удалось вызвать хитростью ее оттуда², а вся история закончилась пыткой Сусаноо и его изгнанием в страну Нэ-но куни, Страну Корней (куда, впрочем, он и стремился изначально уйти) через стоянку на Земле; а второй — с его пребыванием на Земле, в Срединной Стране Тростниковых Равнин, и конкретно, в Идзу-

¹ Это божество, представляемое то богом, то богиней, было связано с подземной страной мрака и смерти Ёми. О нем в «Кодзики» и «Нихон Сёки» сообщается довольно мало подробностей.

² Богиня Ама-но узумэ-но микото обнажила для этого грудь, спустила юбку и исполнила на перевёрнутом котле танец, заставивший богов захохотать, что и привлекло внимание Аматэрасу, которая выглянула из пещеры, а когда увидела свое отражение в священном зеркале, выступила еще больше, после чего притаившийся у входа в пещеру бог преградил ей вход. Этот сюжет чрезвычайно схож с сюжетом из Элевсинских мистерий, в котором служанка Баубо весьма сходным образом и при весьма сходных типологически обстоятельствах развеселила Деметру, тоскующую по дочери Коре и обрекшую своим трауром мир на увядание и стерильность (подобно Аматэрасу, без света которой вся природа начала увядать).

мо, где он совершает ряд подвигов (спасает девушку Куси-инадо-пимэ, которую позднее взял в жены, от Великого Змея, разрубаемого на несколько частей, обретает священный меч Кусанаги-но туруги и т. д.). Потомком Сусаноо был бог Оо-кинуноси-но ками, считавшийся первым правителем страны Идхзумо. Распространение культа этого бога было тесно связано с практикой экстатического женского жречества.

Сусаноо представляет собой воплощенную аномалию божественного мироустройства: ему вверено море, но он стремится уйти под землю, в Страну Смерти Еми. Это приводит к расстройству земной мир. При этом он поднимается на Небо и вначале успокаивает Аматаэрасу и рождает с ней детей, а затем совершает «пять небесных» и «пять земных грехов», что вынуждает Аматаэрасу скрыться и снова приводит к расстройству мира — теперь уже не только земной, но и небесной. Правда, на Земле — по дороге в Страну Корней — он совершает ряд подвигов. Но в целом он воплощает в себе нарушение порядка и восстание хтонических и в японском контексте водных или подводных сил, которым в хрониках противостоят солнечные небесные потомки Аматаэрасу — императоры и народ Ямато.

В целом дуализм Ямато/Идзумо, отражающий противостояние востока и запада Хонсю, мыслится как оппозиция патриархального Ямато (линия, ведущая к солнечной богине Аматаэрасу через Ниниги-но микото) и матриархального Идзумо (линия, ведущая к водному и гипохтоническому Сусаноо-но микото). Но сразу же видно, что этот дуализм представляет собой нечто незаконченное и внутренне противоречивое, что влияет на всю структуру мифа: в Ямато множество женских черт — Аматаэрасу, хотя и богиня солнца, не просто женского пола, но и отвечает за типично женское занятие — ткачество (что связано с созданием субстанциальной телесности мира); остров Кюсю и страна Пимуко относятся к женской богине и являются центром управляемого великой жрицей царства; мать Дзимму и его женой являются дочери подводного царя (драконы/крокодилы); народ ама, вошедший в зону влияния Ямато, также чисто матриархальный и т. д. Следовательно, патриархальность Ямато весьма относительна и едва ли может быть соотнесена напрямую с классическими солярно-небесными божествами и принципами, органично входящими в круг аполлонического Логоса.

С другой стороны, покровитель матриархального Идзумо Сусаноо мужского пола, хотя и сопряжен со Страной Корней, куда стремится и выступает как супруг Аматаэрасу, а затем даже как дра-

коноборец. Его символом является священный меч, ярко выраженный атрибут мужского начала, тогда как как атрибут солнечной Аматаэрасу — женский символ зеркала. При всей явной связи с матриархатом область Идзумо также двойственна, дисгармонична и расколота.

Поэтому мы имеем дело с весьма неустойчивой и асимметричной картиной горизонтальной эквиполентности восток/запад Хонсю, где в обоих полюсах внушительно и открыто выступает водное и гипохтоническое матриархальное начало, проникающее — причем болезненно и проблематично — внутрь мужских патриархальных структур.

Самый важный предварительный вывод, который можно сделать уже на этом этапе нашего ноологического исследования: в японском контексте синто мы чрезвычайно далеки от китайского даосско-конфуцианского баланса Центра, Дао, учения о Инь/Ян и пяти элементов, заключенных в циклы непрерывных круговых/сезонных трансформаций. Мы имеем дело с совершенно новой и оригинальной структурой сакральной географии, метафизики, мифологии, схемой распределения полов и сакральных функций. То, что в китайской традиции дано мягко, постепенно, градуально, гармонично, в духе онтологии дуновений, превращений, перемен, тонких subtilных игр желтого дионисийства, в Японии приобретает конфликтный, асимметричный, проблематичный характер, содержащий внутри себя целый ряд расходящихся противоречивых линий, порождающих тревогу и сдвиг.

Чтобы лучше понять, каким образом выстроена эта на первый взгляд трудно уловимая японская цивилизационная структура, следует кратко рассмотреть еще один миф, принципиальный для понимания баланса соотношения мужского и женского начал в японской наиболее архаической традиции.

Женщина-гниль

Наиболее ярко проблематика соотношения мужского и женского начал в структуре базового мифа Синто отражена в истории про двух изначальных богов Изанаки-но микото и Изанами-но микото, которые представлены первой супружеской парой и творцами земли (японских островов) и последующих поколений богов, к некоторым из которых японцы возводили свою генеалогию, считая себя их прямыми потомками. Изанаки и Изанами, ранее пребывавшее в Такама-но хара, Равнине Высокого Неба, были отправлены небесными богами творить мир (в первую очередь Средний

мир — Асихара-но-накацукуни¹). Первые земли они создали, помешав примордиальные воды копьем, с которого стек остров Оногоро-сима. Затем они сошли на этот остров и совершили там брачный обряд обхода вокруг центрального столба, чтобы затем соединиться и зачать земли и новых богов. При этом сразу возникла очень тонкая коллизия: после обхода женщина Изанами первой произнесла ритуальное приветствие: «Ах, какой прекрасный юноша!», что было нарушением патриархальной традиции и, скорее всего, элементом матриархального брака, когда инициатива в выборе жениха принадлежала женщине. Плодом брачного соития после этого стала пиявка Пируко (или Хируко), неудачное (по крайней мере, по позднему осмыслению мифа в структуре Ямато) дитя, от которого родители отказались. В мифе говорится, что Пируко до трех лет не способен был стоять на ногах, что указывает, возможно, на то, что у него вместо ног были змеиные конечности, а его связь с водой подчеркивает, что он мог мыслиться драконом или змеем. Тот факт, что он был зачат после того, как брачную формулу произнесла женщина, заставил родителей не признать Пируко законнорожденным сыном. Эта инициатива Изанами уже является аномальной в отношениях мужчина/женщина, т. к. представляет собой попытку женской доминации, осуждаемой патриархальными редакторами «Кодзики» и «Нихон Сёки» (то есть носителями культуры Ямато), хотя очевидно, что они имели дело с архаическим материалом, где явно было множество матриархальных элементов, которые они и включили в текст канона Синто, но в особом патриархально-цензурированном виде.

Следующая попытка брачного союза была отмечена тем, что первым слова приветствия: «Ах, какая прекрасная девушка!» произносит Изанаки, после чего порождения становятся легитимными. Изанаки и Изанами рожают острова японского архипелага, которые мыслятся божественными живыми существами. Это важная деталь: здесь мы имеем дело с такой сакрализацией пространства, что само оно становится плотью или телом божества, что получит свое продолжение в культе «синтай» — «тела божества», как одной из главных реликвий синтоистских святилищ.

Затем Изанаки и Изанами рожают богиню солнца Аматэрасу, которую отправляют по небесному столпу на Небо в страну Такама-но хара, божество Луны — Тукуеми-но микото и Сусаноо,

¹ Три мира в японской космологии: верхний — Такама-но хара (Равнина Высокого Неба), средний — Асихара-но накацукуни (Центральная Тростниковая Равнина), и нижний — Ёмотукуни (Страна Мрака) или Нэ-но куни (Страна Корней).

«божество гневливое и неистовое», у которого была привычка непрестанно рыдать. О Сусаноо говорится, что он был склонен к разрушению; его называли также «дурным по природе», и Изанами/Изанаки решили отправить его в Страну Корней (Нэ-но куни). По другой версии мифа, все трое — Аматэрасу, Тукуеми и Сусаноо — родились позднее от одного Изанаки, после того как он омылся от путешествия в Страну Мертвых Еми.

Первый сбой в отношениях четы — попытка Изанами установить матриархальный порядок в приветствии жениха. Второй — в псрождении Пируко, дитя, не способного ходить (как следствие). Третий — порождение Сусаноо, который «злой по природе». В некоторых версиях мифа это свойство, так же как и рождение пиявки Пируко, есть следствие все того же приветствия Изанами, произнесенного ей первой.

После этого первая пара порождает острова и божеств весьма успешно, пока дело не доходит до божества огня — Кагутути. Это четвертый и на сей раз фатальный сбой. Рожая Кагутути, Изанами обожгла лоно и умерла. Расстроенный Изанаки разрубил сына на три части и похоронил Изанами. В этом можно увидеть конфликт Изанами как Великой Матери, связанной с примордиальной тьмой, водой и холодом и божеством огня. Показательно, что он обжигает ей лоно, что указывает на конфликтность радикальной мужественности огненного начала и с женским началом Изанами.

После смерти и похорон Изанами спускается в страну Еми¹, куда вслед за любимой супругой спускается и Изанаки, желающий ее спасти. Когда он находит Изанаки, оказывается, что она уже вкусила яств подземного мира Емотукуни и не может вернуться. При этом Изанаки нарушает ее просьбу не смотреть на нее и украдкой зажигает факел, сделанный из Мужского Столпа своей расчески. Он видит гниущее тело, исполненное тлена, нечистот, язв и сидящих на нем божеств грома. Тогда Изанаки восклицает: «Я сам того не ведая, попал в страну уродства и скверны»² и убегает. Изанами пускает за ним в погоню уродливых женщин страны Еми, от которых Изанаки с трудом спасается, а затем бросается на его преследование сама. К этому времени Изанаки уже преградил скалой вход, ведущий в Страну Мертвых на склоне холма — Ему-то-пира-сака. Изанами (говоря уже с той стороны скалы, из мира тьмы

¹ Этот спуск Изанаки имеет явные параллели в греческом мифе об Орфее и Эвридики, с одной стороны, и с темой вкушения плода гранат Персефоной в царстве Аида в истории с Деметрой в цикле Элевсинских мистерий, с другой.

² Нихон Сёки. Анналы Японии. С. 124.

и смерти) обещает своему возлюбленному супругу душить по тысяче человек каждый день из страны Изанаки, но тот дает обет возлюбленной супруге в ответ посылать роженицам полторы тысячи детей. Затем Изанаки сбрасывает с себя все одежды, оскверненные Страной Смерти, из которых рождаются боги, и совершает омовение. В результате омовения снова появляются Аматаэрасу (из левого глаза), Тукуеми (из правого глаза), а Сусаноо из ноздрей.

Весь этот эпизод — четвертый сбой, смерть Изанами и все, что за ней последовало, вся серия крайне проблематичных и конфликтных ситуаций — свидетельствует о совершенном расстройстве в конструкции метафизики пола в структуре японской мифологии. Мужской огонь оказывается в полном антагонизме с водной стихией Великой Матери Изанами, причем в этом сюжете дважды: первый раз рождение божества огня ведет к смерти Изанами, второй раз — зажженный Изанаки огонь обнаруживает истинную природу Страны Смерти и умершей Изанами, с которой эта страна отождествляется, в конце концов, т. е. истинную природу самой Изанами, что влечет за собой бегство Изанаки, его преследование старухами ада, уродливыми ведьмами Страны Эми, а затем и самой Изанами, как квиэнтэссенцией Эми. Так Изанаки обнаруживает, что был влюблен в ад, стихию грязи, гниения и смерти. Очищаясь от Страны Смерти, он очищается от Изанами.

Такое отношение к смерти является константой японской культуры: смерть мыслится как гниение, мерзость и грязь. Поэтому японцы в древности постоянно передвигали свои населенные пункты, стараясь расположить их как можно дальше от кладбищ, представлявших им выражением чисто негативного начала. Смерть и женщина отождествляются в этом сюжете с катастрофой, аномалией и глубинной дисгармоничной нечистотой. Такое понимание женского начала отражает панический ужас перед лицом Великой Матери, получившей в Изанами яркое и чудовищное воплощение. Поэтому ночь, женщина, смерть превращаются в грандиозную ипостась японского ужаса и зла. А мужское патриархальное начало, хотя и мыслится достаточно могущественным, чтобы спастись от страны Эми и запечатать вход в нее, оказывается в положении беглеца и находится принципиально на том же самом уровне, что и его женская антитеза. То, что проглядывало с самого начала мифа, — в приветствии Изанами, — достигает своей кульминации в его финале: женское божество превращается в чудовище и становится смертью. Именно по этой смерти и тоскует плачущий феминоид Сусаноо, взывающий к Стране Корней и осуществляющий серию десаκραлизационных антиномистских актов. При этом ка-

мень, отделяющий мир живых от мира мертвых, оказывается по-
средине между Ямато и Идзумо.

В мифе об Изанаки-но микото/Изанами-но микото мы видим в лице Изанами атакующую гипохтоническую женственность, лишь относительно и вполне обратимо укрощенную патриархатом, находящуюся в целом в прямой оппозиции к мужскому началу, а это есть явный признак Великой Матери, ее Логоса; а в лице Изанаки — противостоящую ей упорядоченную солярную мужественность, однако довольно неуверенную в себе, колеблющуюся и подчас становящуюся зависимой от обстоятельств, что резко контрастирует с аполлоническим началом и скорее напоминает титаническую мужественность западно-семитских (и отчасти южно-семитских) мужских божеств из круга Ва'ала. Если вспомнить другие матриархальные, водные и гипохтонические особенности в структуре ранних мифов Ямато, о которых мы уже говорили, то это впечатление только усилится. Можно заметить, что мы явно близки здесь к ноологии черного Логоса, а мужское начало — формально солярное и небесное (Изанаки, Ниниги-но микото, и сам первый император Дзимму) — напоминает круг Аполлона весьма слабо и отдаленно, а Логос Диониса вообще не напоминает. Поэтому, на первый взгляд, складывается впечатление, что общая структура японского мифа — по крайней мере, в его наиболее архаических формах и при максимальной отстраненности от китайского влияния, которое при этом было огромным — имеет ярко выраженную матриархальную доминанту из круга Логоса Кибелы в сочетании с патриархатом, имеющим ряд титанических признаков (что структурно близко к западно- и южно-семитской ноологической схеме, и чрезвычайно далеко от других как индоевропейских, так и китайских культурных и метафизических парадигм). В ядре китайской культуры мы обнаружили Дао и желтого Диониса. В архаическом (как минимум) ядре японской культуры мы видим Синто и сакральный комплекс, имеющий очень много признаков Логоса Кибелы. И если это замечание является верным, то, вероятно, существует определенная связь между этим черным Логосом гниющей богини с тихоокеанским (австронезийским) культурным кругом, так или иначе связанным с малайскими народами и, вероятно, имеющим определенное отношение к тем проявлениям Логоса Великой Матери, которые мы встречали в гондваническом (австронезийско-дравидском) сечении индийской культуры. Впрочем, до конца разобраться в этой непростой проблеме мы сможем, видимо, лишь после специального анализа тихоокеанской цивилизации.

Онтология Стрелы и «сакральный позитивизм» Синто

Следует обратить внимание еще на одну особенность Синто. Лучевая структура ноологии этой метафизической картины мира предполагает исхождение (начало), но не предполагает ни конца, ни возврата. Синто представляет мир как упруго летящую стрелу, пущенную могущественной божественной рукой, у полета которой есть *траектория* (это и есть сам мир), но нет цели. Если она возвращается, то только для того, чтобы поразить того, кто ее послал. Это описано в сюжете, где иллюстрируется японская поговорка: «Бойся вернувшейся стрелы». Вся история имеет важное значение для понимания онтологии и космологии Синто. Она изложена во второй главе «Нихон Сёки», которая повествует об организации земного мира или Средней Страны Тростниковых Равнин¹. Небесные Боги — в частности, один из трех высших богов Синто — Така-мимусупи-но микото, Бог Священного Творения², приходящийся дедом Ниниги-но микото, Божественному Внуку, основателю рода японских императоров и, в свою очередь, деду Дзимму, создателю Ямато, решают упорядочить землю, полную богов-светлячков и темных духов, говорящих трав и растений, перемешанных между собой при отсутствии сакрального порядка. Для этого они посылают разных богов, каждый из которых остается на земле и не оправдывает их надежд. В этом важная деталь онтологии Синто: *отправленное не возвращается*, что, в свою очередь, создает коллизию и потребность отправлять снова и снова. Удачным посланником (также не вернувшимся на Небо) будет только Небесный Внук Ниниги-но микото, но и он не возвращается. Таким образом, между собой сопоставляются первые «неправильные» не-возвращения (причем каждый из не вернувшихся объявляет себя «Правителем Средней Страны Тростниковых Равнин», и это ставится ему в вину) и последнее — «правильное» не-возвращение Ниниги-но микото, который, однако, также объявляет себя «Правителем Средней Страны Тростниковых Равнин». Но то, что порицается в первых случаях, напротив, приветствуется в по-

¹ Нихон Сёки. Анналы Японии. С. 147 — 148.

² Первотриада богов Синто по «Нихон Сёки» такова: Амэ-но минака-нуси-но микото (Бог Правитель Священного Центра Небес), Така-мимусупи-но микото (Бог Священного Творения), Каму-мимусупи-но микото (Бог Божественного Творения). Функции второго и третьего божества тождественны и состоят в творении мира (они делают так, чтобы мир рос, мимусупи — что близко к греческому пониманию творения как *φύσις*, в отличие от семитского понимания креации, как действия мастера, изготавливающего посуду или оружие труда). В «Кодзики» третье Божество называется «хиторигамми», «одиночка» или «существующее само по себе» и подчас выступает как изначальная богиня, Великая Мать, Ми-оя-но микото.

следнем. Из этого можно сделать важный вывод: отправленное не возвращается и не должно возвращаться, только оно должно не-возвращаться «правильным» образом, а не «не-правильным». Что такое «правильное» и «не-правильное» не-возвращение, и пытается донести миф путем сложных символических фигур, значение которых не всегда ясно читается.

В любом случае в истории с третьим посланцем «Молодым Богом» Амэ-вакапико, которому дается Олений Лук (Амо-но како-юми) и Небесная Крылатая Стрела (Амо-но папая¹), указывается на то, что все дело не в не-возвращении, а именно в неправильном не-возвращении. Для этого излагается история с неправильным возвращением (Стрелы). Эта Стрела становится центром дальнейшего рассказа. Амэ-вакапико, как и предыдущие посланцы, обосновывается на Земле, заводит семью и не подает знаков пославшим его богам. Чтобы узнать его судьбу, боги посылают фазана². Амэ-вакапико убивает фазана Небесной Крылатой Стрелой, которая пронзает фазану грудь и сквозь нее летит на Небо. Верховное Божество Така-мимусу-пи-но микото узнает Стрелу, данную Амэ-вакапико, и полагая, что тот борется на Земле с темными богами хаоса, снова отправляет ему ее, полагая, что в разгар боя она ему будет нужна. Стрела, вернувшись, попадает к грудь Амэ-вакапико и тут же убивает его. Хроники поясняют:

«Отсюда и произошла поговорка: "Бойся вернувшейся стрелы"»³.

Это выражение «каэрия», «возвращающаяся стрела» имеет фундаментальное значение, т. к. стрела вообще не должна возвращаться. И хотя позднее «Нихон Сёки» истолковывает неудачу миссии посланных богов как неисполнение божественного поручения, как прообраз неподчинения императору и его катастрофические последствия, с точки зрения онтологии Синто, важнее всего именно сам символизм Стрелы, летящей в одну сторону. Но использована она должна быть по назначению — чтобы убивать врагов и устанавливать синтоистский имперский порядок. Ее направление в сторону врагов и темных духов, а не в сторону божественной женщины-фазана, посланницы Неба.

¹ В слове «папая» читается значение не только стрела, но змея, что можно прочесть как «стрела для уничтожения змей».

² В «Кодзики» уточняется, что это была женская богиня Накимэ, Плачущая Женщина. Там же говорится, что выстрелить в фазана подсказала Амэ-вакапико его жена. Снова женское начало становится источником последующих трагедий. Кодзики. Мифы Древней Японии. С. 135.

³ Нихон Сёки. Анналы Японии. С. 148.

Это можно назвать «*онтологией Стрелы*», предопределяющей саму структуру синтоистского мировоззрения и, соответственно, японского цивилизационного кода. Правильный путь — путь богов (дословно это и есть смысл выражения Синто 神道) — это траектория Стрелы, летящей сверху вниз, с Неба на Землю и сквозь нее. Это воинственно космогонический аккорд, имеющий структуру Луча, т. е. направленный *только в одну сторону*. Это расходящаяся и поэтому заведомо проблематичная, драматическая траектория. С этим связано и число божеств, ками в японской религии. Ками не просто много, их неисчислимо много, т. к. они и есть лучи Неба, расходящиеся и не собирающиеся. У них есть только одна перспектива — дробиться и расщепляться на еще большее число божеств и подбожеств, духов, призраков, теней. Онтология Синто есть сакральность, т. е. мир создан из гирлянды ками, при этом ками, боги, не просто живут внутри феноменов и вещей, не просто символизируются, не просто служат образами парадигмальных эйдосов (такого дуализма внешнее/внутреннее изначально Синто не знает), но они суть сами феномены и вещи, схваченные в их собственном и естественном измерении¹. Мир есть сплошное поле расходящейся божественности, развернутой по лучевой оси — сверху вниз. При этом у такой картины нет момента возврата. Отсюда и демонизация смерти и отсутствие в японской религии представления о душе или перевоплощении. «Возвращающаяся стрела» есть зло Синто. Поэтому попытка Изанаки вернуть умершую Изанами сама по себе есть источник зла, а когда это возвращение намечается, оно превращается в погоню за спасающимся бегством мужчиной безобразных старух женского мира мрака, а затем и самой Изанами, открывшей свою чудовищную гниющую посмертно сущность. Изанаки в стране Еми воочию убедился, что такое «возвращающаяся стрела».

Такая «онтология Стрелы» или «лучевая божественность» создаст уникальную и чисто японскую феноменологию, которую можно условно назвать «сакральным позитивизмом» или «сакральным номинализмом». Бесчисленное количество богов показывает, что структура японского представления о божественном не ставит перед собой задачи, свести множественность к единству, эйдетического упрощения многообразия мира (табуирование возврата Стрелы). Богов ровно столько, сколько вещей и явлений, и каждая вещь есть коагулированный ками. Следовательно, задачей благочестивого

¹ В японском языке есть специальный термин «ёрисиро», дословно, «место нисхождения» или «яси-ро», «священное место». Оно же и есть «синтай», буквально «тело божества».

синтоиста является не восхождение от конкретного феномена к обобщающему истоку — виду, роду и т. д., но обнаружение сакральности, ками, причем индивидуального (атомарного) ками в самой этой вещи, контакт с ним, постижение его имени, его пробуждение и его освобождение, но не от вещи, а от скованности внутри этой вещи. Отсюда специфические техники синтоистского созерцания камней и сама идея сада камней. Камни считаются наиболее безжизненными и статичными, «материальными» явлениями мира. Идея сада, по крайней мере, за пределами японской культуры, напротив, предполагает динамику органического роста, цветения, созревания, т. е. растительной жизни. Сад камней есть парадокс, т. к. его созерцание предполагает жизнь там, где ее, на первый взгляд, не может быть, рост там, где он по определению отсутствует. Но для Синто камни не просто камни, они камни-ками, камне-боги, притяившиеся, замершие боги, обернувшиеся камнями¹. Причем каждый из них предельно индивидуален, обладает присущими только ему чертами характера, именем, пристрастиями, настроениями, желаниями. Созерцающий камни входит с ними в общение, в свою очередь, пробуждаясь от оцепенения, обнаруживая ками в самом себе — того, кто и созерцает сад камней, говорит с ними, делится мыслями и чувствами, иногда спорит и ссорится.

Такая структура «онтологии Стрелы» во многом противоположна «онтологии дуновений», определяющей китайскую традицию. В случае японского Синто во всем космогоническом процессе доминирует необратимость, в китайском Логосе — напротив, обратимость. В японском Логосе происходит индивидуация, фиксация каждого момента, его закрепление в божественной атомарности индивидуального ками, в китайском — любая вещь и любое явление суть лишь моменты превращений, т. е. не имеют никакой неигровой идентичности, будучи снятыми в пульсирующем ритме Инь/Ян. Все ряды феноменов в китайском Логосе заведомо сошлись, т. к. они никогда и не расходились дальше той критической черты, где одно становится строго отличным от другого; в японском Логосе эти ряды, напротив, постоянно все дальше и дальше расходятся, минуя запретную черту разрыва, и так вплоть до самых мельчайших частиц и пылинок, к которым японская культура испытывает особое пристрастие².

¹ Специальный термин «ивакура», «камень-вместилище» или «скала-вместилище».

² Это находит свое выражение как в предельно нюансированных ритуалах чайной церемонии, так и в особой склонности японцев к микроэлектронике и микроми-

Здесь важно привести особый японский термин онигами (鬼ネ), который в одном слове заключает одновременно представление о божестве (ками) и о злом духе (моно); как высшие сущности, ками, так и низшие, включая духов-моно, совмещаются в понятии онигами как в ярком и емком выражении собственно японского понимания сакральности, как индивидуального насыщенного присутствием и могуществом атома¹.

ру в целом: там, на грани наблюдаемых микровеличин, обитают ками божественных атомов.

¹ *Nakamura Teiri. Tanuki to sono sekai. Tokyo: Asahi Shinbuhshya, 1990.*

Глава 2. Императоры/самураи — буддизм/синто

Фазы японского историала

Японская секвенция

Японская история традиционно делится на секвенцию периодов, каждый из которых имеет нечто отличное от предыдущих, хотя определенные константы во внутренней и внешней политике, а также культурные и религиозные тенденции подчас переходят из одного периода в другой, образуя сложный и многомерный узор японского историала.

Прежде чем изложить схему конвенциональной периодизации, выделим те наиболее длительные тенденции, которые в той или иной мере действуют практически на всем протяжении японского историала, представляя собой константную гармонию или аккомпанемент, на фоне которого разворачивается более конкретная и переменчивая мелодия.

1. С самого начала японской истории вплоть до самых последних веков государство стремится максимально централизовать территории островов Японского архипелага, установить единое правление на всем пространстве. Между самой ранней стадией государства Ямото на востоке Хонсю до современного японского государства тянется непрерывная линия, оформляемая в каждый период в разнообразных типах правления, преобладающих кланах, династических спорах, феодальных усобицах и эпопеях покорения как собственно японских регионов, так и земель, находящихся за пределами архипелага. Этот вектор можно назвать устойчивым и последовательным *вектором японской интеграции*.

2. В ходе централизации ядро централистской Японии (Ямата и Идзумо) *противостоит периферийным областям*, населенным автохтонными этносами Японии — малайско-полинезийской группы (преимущественно на юге — Кюсю) и айнской группы (преимущественно на севере — Хоккайдо), порождает определенное этносоциологическое напряжение.

3. Отношения с Китаем как с основным источником культуры, письменности, права, религии, идеологии, науки, геополитической легитимации и силового фактора составляют фундаментальный и чаще всего основополагающий момент всей структуры японской идентичности: *Китай для японцев является главной фигурой «значимого другого»*, перед лицом которого разворачивается фигура собственно японской цивилизации. В этом отношении константой японской истории является китаефильская партия (позитивное отношение к Китаю) наряду с китаефобской (настаивающей на равноправии японской культуры с китайской, на ее оригинальности и даже на ее превосходстве). Оба этих отношения к Китаю только подчеркивают его принципиальное значение для Японии в целом. Китай мыслится при этом как выражение *универсального образца*, который одними принимается, а другими отвергается.

4. Частным случаем принципиальной японской дилеммы китайское (как универсальное) /японское является линия напряжения в религиозной сфере *между буддизмом (в его исключительно китайской версии) и синто*, которые, тем не менее, изначально слиты друг с другом — как китайская письменность (с учетом всей иероглифической семантики и символики) и японский язык. Так или иначе, в чистых случаях буддизм и синто противопоставляются друг с другом с опорой на выявление в них двух самостоятельных мифологических, философских и метафизических ядер. В несколько ослабленном виде тот же дуализм можно увидеть в конфуцианской и автхтонной традиции правовых толкований и этических систем.

5. Геополитической константой японской внешней политики является активная *вовлеченность в вопросы баланса сил на Корейском полуострове*, где Япония традиционно выступает союзницей южнокорейских государств (Пэкчэ) в их противостоянии северо-корейским — Когуре и Силла. С точки зрения регионального мифа Идзумо, мир был создан богами через «притягивание земель» (кунихики), и в этом смысле пространство Южной Кореи мыслилось японцами как символическая часть Японии. Возможно, сказались и древние воспоминания о миграции на острова Японского архипелага выходцев из Кореи.

Эти константы неизменны, и их можно легко проследить практически на всех периодах. Теперь перечислим эти периоды.

1. *Мифический период*, отраженный в «Кодзики» и особенно в «Нихон Сёки», а также различных региональных хрониках (фудоки) — например, в Идзумо-фудоки, где описываются локальные мифы и исторические предания земли Идзумо. Он охватывает символический период от 667 г. до Р.Х. до V в., когда начинается истори-

чески фиксируемый период японской истории Ямато, хотя в самих хрониках легендарные эпохи от исторических вообще никак не отделяются — период Ямато рассматривается в них как одно сплошное и непрерывное повествование.

2. *Период Ямато* с 400 по 538 г. по Р.Х., когда хроникальные сведения о Ямато и ее правителях принято считать достоверными.

3. *Период Асука* приходится на временной промежуток с 538 по 710 г., когда столица Ямато находилась в городе Асука (современная префектура Нара). Здесь происходит оформление японской государственности, систематизация законов, широкое и централизованное распространение китайской культуры и буддистского учения среди японской аристократии. Редактируются «Кодзики», «Нихон Сёки», а также общие и региональные фудоки. В это время Ямато объединено под единоличной властью императора. Асука — эпоха прямого императорского правления. Он завершается переносом столицы в Хэйдзи (современный город Нара).

4. *Период Нара* с 710 по 794 г., отмеченный резким усилением китайского влияния.

5. *Период Хайян* (Хайна, современный город Киото) с 794 по 1185 г. знаменовался резким усилением аристократического рода Фудзивара и их преобладанием в японской политике.

6. *Длительный период сегуната* (1185—1868), когда верховная власть принадлежала тем или иным самурайским родам, а императоры, хотя и сохраняли высший статус правителей, выступали как символические фигуры (кроме тех периодов, когда они пытались низвергнуть власть самураев). В этом периоде принято выделять три внутренних цикла:

а. эпоха *Камакура* (1185—1333);

б. сегунат *Муромати* (1333—1600), состоящий в свою очередь из двух частей —

i. сегунат *Муромати* (1333—1568) или *Намбоку-те*

и

ii. сегунат *Адзуты-Момояма* (1568—1600) или *Сэнгоку Дзидай*;

с. эпоха *Эдо* (1600—1868) — сегунат *Ткутава*.

7. После Реставрации Мэйдзи с 1868 до 1945 г. Япония переживала сложный период, где *восстановление императорской власти* во всем ее объеме и окончание доминации самураев сегунов, сопровождалась *модернизацией*, резким ростом *западных влияний* и *принудительным открытием Японии для западного мира*. Это, в частности, привело к вовлечению Японии в политику колониальной конкуренции со странами Запада в Тихоокеанском регионе и стало

стимулом к развитию оригинальной японской геополитики (чисэйгаку), чьим выражением стала идея Японской зоны мира и процветания в Тихом океане, т. е. версия *Rax Nipponica*.

8. После поражения во Второй мировой войне от союзников (США и СССР) Япония оказалась в зоне влияния США, которые установили над страной внешнее управление, что создало впервые в японской истории прецедент полного подчинения страны политическому центру, находящемуся за его пределами. В этом колониальном состоянии Япония продолжает оставаться вплоть до настоящего времени. Внешнее управление затрагивает военную, политическую, культурную и религиозную сферы, где преобладают привнесенные победителями нормативы, жестко установленные после демилитаризации Японии.

Рассмотрим кратко эти периоды, чтобы яснее представить себе структуру японского Логоса в его исторических выражениях, стараясь выявить в каждом из этих периодов формы проявления и организации тех константных тенденций и напряжений, которые мы перечислили.

Трансформация китайского кода в японском контексте

При том, что на японские сакральные хроники «Нихон Сёки» или «Идзумо-фудоки» китайская культура оказала огромное, если не решающее влияние, процесс заимствования китайских моделей происходит исключительно с точки зрения формы, а не содержания. Этим предопределяются важнейшие структурные особенности древнейших японских источников, описывающих древность.

Вся китайская культура построена на онтофеноменологической диалектике перемен. Любое явление или любая сущность есть момент вечности, вмняемый другим моментом, продолжающим первый и отрицающий его одновременно (энантиодромия). Именно это придает китайской онтологии утонченную легкость и составляет ее основу. Применительно к рассмотрению циклов истории, это выражается в теории «Небесного Мандата», обладание которым делает династию легитимной, с сакральной точки зрения, но его исчерпание делает столь же легитимной смену династии и приход к власти новой — с доминацией новой добродетели, нового символизма, нового порядка, нового цвета и т. д. Вечность в Китае открывается через хоровод становления, снимающий любую попытку зафиксировать слишком надолго сущность вещи, существа или явления. Все есть момент, и именно между моментом и Дао устанавливается надежная метафизическая связь, обеспечивающая вещи действительность. Именно преходящесть и есть здесь

главный аргумент вечности. В даосизме это становится главным и эксплицитно описанным ключом ко всей китайской метафизике; в конфуцианстве выражается в более ритуализированной и этизированной форме «исправления имен» и постоянного совершенствования; в буддизме на этом строится онтология Татхагатагарбхи. В Японии этот подход подвергается фундаментальной ревизии в пользу неизменной фиксации момента как эссенции. То, что в китайском Логосе момент, то в японском Логосе сущность. Именно это становится основой герменевтической решетки японской культуры, оперирующей с китайским или китаизированным тезаурусом идей, концепций, учений и представлений, но толкующей все это в особом на много более константном и неизменном ключе.

Это наглядно видно в истории с Изанаки и Изанами, которые, вероятно, представляют собой японскую синтоистскую версию рассматривания китайской теории соотношения двух начал, Инь/Ян, мужского и женского. Легкая динамичная и увлекательная игра китайской пары превращается в японском контексте в необратимую и неотвратимую драму, каждый шаг которой только обостряет дистанцию между расходящимися рядами. Отношения между мужским и женским началами становятся в японском контексте неразрешимой проблемой, неинтегрируемым уравнением. Эта горизонтальная эквиполентность восходит до уровня антагонизма, который не уравнивается, а фиксируется в образе камня, положенного Изанаки на границе со страной смерти и мрака Еми, отождествленной с владениями Изанами. И хотя переходы между ними сохраняются (человек и другие существа рождаются и умирают), а отношения между полами не устраняются (заключаются браки), фундаментальная оппозиция метафизического гендера сохраняется в нерешенном состоянии. Следовательно, метафизика синто подрывает сами семантические основы китайской культуры и ее заимствованных элементов.

Применительно к истории династии японских императоров эта герменевтическая работа ярко проявляется в отказе японцами от китайской теории «Небесного Мандата». Для японцев Ямато только одна династия имеет право на легитимность — та, что ведет свое начало от Аматаэрасу и ее потомка Дзимму. Небесный Мандат на власть дается раз и навсегда и не может быть отобран назад. Даже в поздние эпохи доминации самурайских родов (сегунат) никому из реальных правителей страны в голову не приходило объявить императорским свой род. Императорский род в Японии один. Это утверждение ведет напрямую к интериоризации той диалектической цепочки противоречий, которая в случае Китая разворачивает-

ся в последовательные и сменяющие друг друга династические циклы, составляющие узор китайского историала — постоянно и непрерывно делящейся «Книги Перемен». В Японии вся проблематика интериоризируется, а не экстериоризируется, помещается внутрь, а не на границу, в Средний Мир. Тем самым онтология дувений полностью сменяется на другую намного более плотную онтологию с неизменным центром тяжести. При этом мы не встречаем в Японии аполлонизма солярного толка, который поместил бы сущность в область идеальных образцов (как в неоплатонизме) и разрядил бы тем самым тяжесть материальности. В этом смысле японская онтологическая топика остается столь же феноменологической, как и китайская, без какой-либо вертикальной оси эйдетиических цепочек — парадигма/икона, оригинал/копия. Император не символизирует собой небесное божество, не олицетворяет его, не замещает его, он есть небесное божество в его вполне конкретном феноменологическом воплощении. Но эта феноменология, в отличие на сей раз от китайской, не оторвана от материальных корней, но, напротив, укоренена. Это своего рода материалистическая феноменология, хотя японская философия, естественно, не знает ни идеи материи, ни какого бы то ни было ее аналога. Идеи материи в Японии нет, но сама материя, материальность есть. Возможно именно это запечатлено во влечении Сусаноо в Страну Корней и в его тоске и рыданиях, которые символически как раз сопряжены с материальным аспектом и гипохтоническими мирами Великой Матери.

Поэтому и династия Дзимму рассматривается как укорененная в структуре материальности, хотя весьма особой и сакрализованной. Дзимму мыслится как родственник Хонсю причем в самом прямом смысле, т. к. и острова Японского архипелага, и императорский род являются прямыми потомками божественной пары Изанаки/Изанами, не просто их творениями, но их брачными порождениями. Сакрализация Японии как божественной страны и сакрализация императоров, Тэнно, как властителей этой страны, восходит к одному и тому же феноменологическому корню.

Эта специфика предопределяет структуру повествования о легендарных периодах японской истории и ранних этапах династии: основная мысль, преобладающая в хрониках, заключается в подчеркивании прямой и фиксированной, неизменной и необратимой укорененности правителей Японии в структуре божества. Императорский род и империя Ямато суть божественный луч, направленный с Неба вовне с мощью и напряжением летящей стрелы, брошенного копья. И японская история от этого становится строго ли-

нейной, структурированной полинии «от» «к», что и предопределяет парадигму японского историала. Бог-император есть исторический посыл, но этот посыл не символичен, а вполне конкретен и в каком-то смысле «материален». Эта материальность подчеркнута в ткацком мастерстве Ама-тэрасу: женское ткачество традиционно сопряжено с воспроизводством телесных форм, обеспечивающих непрерывность материальной феноменологии. Но именно к Ама-тэрасу (солнечной ткачихе) и восходит напрямую род Дзимму. Иными словами, мы имеем дело с не аполлонической солярностью, но с ее *матриархальным дублем*. Это и предопределяет саму структуру легендарной части японской хроники, повествующей о том, как правители единой и единственной династии осуществляют объединение земель Японии под своим началом. Император, как живой Бог, испускает свои лучи к периферии, добываясь от населения остальных земель покорности и признания его главенства. При этом символизм японского луча распространяется и за пределы Японского архипелага — в частности, на Южную Корею, владения которой в эпоху существования там государств Пэкчэ (существовавшего с 18 г. до Р.Х. по 660 г. на основе конфедерации южно-корейских княжеств Махан) японские императоры в VI и VII вв. подчас считали своей вассальной или полувассальной территорией.

Если официальная версия легендарной истории периода Ямато, запечатленная в «Нихон Сёки» и других текстах, повествует почти исключительно о подвигах правящей династии, браках, потомстве, завоеваниях и т. д., то косвенный материал, в том числе и археологический (период курганных захоронений кофун) свидетельствует о наличии среди народов ямато отдельных кланов, вожди которых были одновременно жрецами (прото-синто) и осуществляли ритуальные обряды, направленные ками, богам, считавшимся основателями их родов. При этом в некоторых случаях можно предположить, что жены предводителей кланов — и некоторые ранние императрицы правящей династии — выполняли функцию великих жриц синтоистского культа, воспроизводя модель южной правительницы Химуку, зафиксированную в китайской хронике «Вэй-чжи».

Одновременно, культура кофун имеет ярко выраженный воинско-кочевой характер и является общей для Японии круга Ямато и ряда царств Центральной и Южной Кореи, что и обуславливает тесные связи между этими странами и народами, видимо, изначально относящимися к общему культурному кругу. При этом в Корее также существуют значительные этносоциологические различия между более континентальными регионами распространения

культуры кофун и береговыми зонами, населенными народами с ярко выраженными матриархальными чертами, скорее всего, того же австронезийского происхождения, как и в случае Японии, что сближает эти общества еще на одном уровне. Все это позволяет говорить о определенном единстве между Японией и Кореей на раннем этапе японской истории, и геополитически рассматривать Японское море как «внутреннее озеро» культуры кофун. При этом регион Южной Кореи (конфедерация княжеств Махан, т. е. Пэкчэ и Силла) имел целый ряд существенных отличий как от Северной Кореи (Когуре), так и от соседнего могущественного и доминирующего в цивилизационном отношении Китая.

Китайское влияние на Корею было, тем не менее, огромным и подчас определяющим, и это же, вероятно, относилось к ранней эпохе Ямато. При этом по географической и геософской логике китайские влияния достигали Японию через корейское социокультурное пространство, что можно рассматривать как промежуточное поле между зоной чисто китайского Логоса и Логоса японского. Корея занимает в этой структуре промежуточное положение: смягчая китайское влияние при дальнейшей передаче его японцам, с одной стороны, и воспринимая обратный строго японский луч Ямато (по меньшей мере, в геополитическом смысле), с другой.

Период Ямато: от легенды к истории

«Нихон Сёки» сообщает о шестнадцати императорах Японии от Дзимму (711 — 585 гг. до Р.Х.) до Нинтоку (257 — 399 гг. по Р.Х.), правивших в этот период, при этом большинство историков считает, что речь идет либо о целиком вымышленной реконструкции, либо об описании событий гораздо более поздних эпох, помещенных в иные хронологические границы с тем, чтобы показать древность рода японских императоров и установить соответствия с 60-летним циклическим летоисчислением, заимствованным японцами из Китая.

С исторически достоверной хронологией (исчисляемой при сопоставлении дат и событий с другими хрониками — в первую очередь китайской) повествование «Нихон Сёки» начинает приблизительно совпадать с периода правления семнадцатого императора Ритю, а с двадцатого императора Анко соответствия японских исторических хроник с другими, контемпоральными им текстами, становятся устойчивой чертой. Так, сын императора Анко Юряку упоминается с теми же датами правления в японских и корейских хрониках.

Еще в легендарный период японские хроники отмечают усиление аристократического рода Сога¹, который не имел прямого отношения к императорской ветви, но играл видную роль еще при дворах императоров Сэйму, Тюая, Одзина и Нинтоку. Позднее отличительной чертой Сога станет их подчеркнутая ориентация на китайскую культуру (позднее, буддизм).

В эпоху исторического Ямато клан Сога еще более усиливает свое влияние. В V — VI вв. члены клана Сога стали во главе обширной диаспоры китайских и корейских переселенцев в Японию, которые были относительно ограничены в правах перед лицом коренных ямато, сформировав вокруг себя действенный и могущественный полюс китаефильского влияния. Свое влияние при императорском дворе Сога укрепляли тем, что поставляли невест из своего клана императорам.

Период исторического Ямато заканчивается вместе с императором Сэнка, правившим с 536 по 549 г., после чего Япония вступает в период Асука.

Асука: борьба кланов

Период Асуко (539 — 715) назван так по его столице. На этом этапе Япония окончательно оформляет свою имперскую идентичность, упорядочивает и централизует не только политическую власть, но и культуру, своды законов, этику, религиозные культы и хозяйственную деятельность.

Эта эпоха начинается с правления императора Киммэй (509 — 571). «Нихон Сёки» упоминает, что именно при Киммэе в Японию из Кореи начинает проникать буддизм, хотя, скорее всего, его распространение начинается несколькими веками раньше. Следующие четыре правителя Японии Бидацу (538 — 585), Емэй (540 — 587), Сосюн (520 — 592) и первая в истории Ямато женщина-императрица Суйко (554 — 628) были сыновьями и дочерью Киммэя, и их правление приходилось на период ожесточенного противостояния клана Сога и клана Мононобэ. При императоре Киммэе в Японию из Кореи была торжественно доставлена статуя Будды, и с этого момента буддизм начинает активно распространяться в верхах японской аристократии, что поддерживает клан Сога и чему противодействует клан Мононобэ. Мононобэ в отличие от Сога воплощают в себе ортодоксальную японскую идентичность, выступают против китаиза-

¹ Ранее, до 456 г., наиболее влиятельным кланом был клан Кацураги, до 498 г. — клан Хэгури, а до 539 г. (период Асука) клан Отомо.

ции культуры, буддизма, конфуцианства, за строгое следование автотонной японской традиции синто.

Так как в центре японского общества стоит император, то оба клана сражаются между собой за влияние на него: эти две тенденции показательны — Сога стремятся включить Ямато в поле китайской буддистской культуры, Мононобэ настаивают на верности Синто.

Результирующий вектор противоположных влияний на императора проявляется в том, что между обоими направлениями — буддизмом и Синто — постепенно начинается синкретическое взаимопроникновение. Буддизм вбирает в себя японские божества, а буддистские теории и фигуры, а также теории и ритуалы, проникают в структуры Синто. При этом существуют как сторонники чистого буддизма, так и сторонники чистого Синто.

К последним относится император Бидацу, о правлении которого сохранилось мало достоверных сведений. Можно предположить, что при нем укрепились позиции клана Мононобэ. Его брат Емэй, правивший после него, напротив, покровительствовал буддизму, а следовательно, находился под приоритетным влиянием клана Сога, что, вероятно, связано с тем, что его матерью была Китаси-химэ из этого клана.

После смерти Емэя конфликт между Сога и Мононобэ достиг апогея: Мононобэ поддержали претензии на престол принца Анахобэ, еще одного сына Киммэя, Сога сделали ставку на Сосюна и его сводную сестру Суйко. Это вызвало вооруженный конфликт между двумя партиями, и в 587 г. Сога-но Умако нанес решающее поражение предводителю клана Мононобэ Мононобэ-но Мория в битве при Сигисане. После этого сопротивление китаизации резко спало, а клан Мононобэ потерял свое значение.

Клан Сога после этого настолько усилился, что мог себе позволить убить императора Сосюна, который начал выходить из-под опеки клана, и возвести на трон впервые женщину — императрицу Суйко. Суйко была родной сестрой Емэя, сводной Бидацу (за которого она вышла замуж) и племянницей Сога-на Умако, чья сестра Китаси-химэ была женой императора Киммэя. Таким образом, клан Сога получил в Японии всю полноту власти. Суйко превратила буддизм практически в официальную религию Ямато, хотя и сохранила Синто и его обряды, особенно во всем, что касалось сакральности императорской власти. Так, в 594 г. она издала эдикт о «Прорцветании Трех Сокровищ»¹, провозглашающий первостепенное значение буддизма в Японии.

¹ Имеются в виду три буддистских сокровища: Будда, Дхарма и Сангха.

Власть Сога продолжилась и при следующих властителях Японии: принце регента Сетоку (574—622) и императоре Дземэй (593—641). В этот период буддизм и конфуцианство процветают, распространяясь по Японии при активной поддержке центральной власти. В период династических споров Сога слишком явно продемонстрировали свое могущество тем, что глава их клана Сога-но Ирука убил сына Сетоку принца Ямасиро-но Оэ, что вызвало недовольство как других родов Японии, так и ряда представителей самого клана Сога. В конце концов, Сога-но Ирука по плану, составленному основателем клана Фудзивара Накатоми-но Камако, был убит, а его отец Сога-но Эмиси покончил с собой. Тем самым прямая доминация рода Сога завершилась, хотя его представители еще долго занимали важные позиции в Японии.

Линия Сога важна тем, что мы видим в ней явную волю к включению Японии в структуру китайской цивилизации, что можно рассматривать как попытку разрешить внутренние конфликты внутри японской идентичности, сопряженные со сложной и «неинтегрируемой» структурой синтоистского мировоззрения. Но при всех успехах китаизации Японии можно заметить, что легче всего шло распространение буддизма и конфуцианства, тогда как даосизм, как код китайской цивилизации, довольно широко распространенный и в Корее, столь близкой Японии, большого распространения не получает, и метафизика материальных сущностей, «онтология корней», воплощенная в Синто, остается доминирующей в самом центре японской культуры — в императорском культе. Поэтому все усилия клана Сога достигли своих целей лишь отчасти: в результате образовалась японизированная, «синтоизированная» версия буддизма и конфуцианства как своего рода специфический синтез, сохраняющий самостоятельность и дифференциальный зазор между двумя ядрами — китайским и собственно японским.

Покровительство буддизму, однако, не прервалось и после падения клана Сога.

При императоре Тэндзи (626—671) официальным титулом верховного правителя и одновременно верховного жреца религии Синто стал «Тэнно», т. е. «Небесный Государь», в чем китайская теория «Небесного Императора» и «Сына Неба» соединялась с синтоистской идеей божественной генеалогии японских царей. Под китайским влиянием Тэндзи провозгласил эпоху «Великих Реформ», Тайка. Эти реформы предусматривали разделение Японии на 8 провинций, а чиновников на 19 разрядов, по китайскому образцу.

Завершается период Асука правлением императрицы Гэммэй (661—721), дочери Тэндзи, при которой создаются первые версии «Кодзики» и «Нихон Сёки».

Нара: наступление буддизма

Следующий период называется Нара (710 – 794) по имени столицы. В это время в официальных документах страна перестает называться Ямато и окончательно избирает имя Нихон, Япония.

Здесь мы видим следующие отличительные особенности:

- укрепление буддизма до такой степени, что его лидеры начинают претендовать на прямое политическое влияние;
- введение системы государственных экзаменов для чиновников, заимствованной в китайском конфуцианстве;
- углубление китаизации и проникновение китайских цивилизационных установок не только в аристократию и государственное чиновничество, но и в народную культуру;
- возвышение аристократического клана Фудзивара¹, апогей могущества которого приходится на следующий период Хайян (Киото), но становится заметным уже в эпоху Нара (параллельно Фудзивара усилились и другие аристократические семьи Японии — Отомо, Татибана, Сазки, Тадзики).

Сорок пятый император Сему (701 – 756) официально принял буддизм и сделал его государственной религией. Он основал величественный буддистский храм Тодай-дзи. Позиции буддистских монастырей и отдельных активных монахов стремительно усилились, что было подготовлено предыдущим периодом. При этом Сему в 749 г. после двадцати пяти лет правления официально отказался от престола и ушел в буддистский монастырь, отдав трон дочери Кокэн (718 – 770). Также в буддистские монахини ушла императрица Коме. Этот случай показывает, насколько буддистские обычаи утвердились в Японии. Так как император был средостением всей политической жизни, то такое влияние буддизма на императора и его семью заведомо превращало буддистских монахов и учителей в самостоятельную могущественную политическую силу, способную влиять на центральные проблемы в государстве и эффективно противостоять другим центрам влияния — в частности, аристократическим кланам, и в первую очередь выходцам из клана Фудзивара, набравшим силу.

Важно отметить то обстоятельство, что Нара становится первой столицей Японии именно тогда, когда в стране крепко утверждается буддизм. Дело в том, что специфика японского отношения к смерти в духе Синто является строго и необратимо *негативной*. Смерть есть

¹ Основателем клана Фудзивара был Накатоми-но Камако, происходивший из клана синтоистских жрецов; позднее, однако, он принял буддизм. Датой возвышения Фудзивара считается 645 г.

нечистота, гниение и грязь. Все, связанное с ней, только оскверняет и человека, и мир. Поэтому тела покойников в Японии в древности сбрасывали в общую яму, расположенную как можно дальше от поселения, а поминальные святилища располагали ближе, но не на могилах, а на специально выбранном месте. Это приводило к тому, что месторасположение населенных пунктов постоянно менялось, т. к. считалось, что трупы, накапливаясь в общих ямах, постепенно обступают жилища живых, вынуждая их бежать от скверны. Это касалось и крупных поселений, столиц, вынужденных время от времени менять местоположение. Такой принцип сохранился и в отношении многих святилищ: так синтоистские храмы раз в двадцать лет меняют свое местонахождение, как, например, главное синтоистское святилище Исэ.

Приход буддизма изменил эту ситуацию, т. к. для буддистских монахов, верящих в перевоплощение и пустотность потока дхарм (мадхьямика), трупы не являются чем-то заведомо оскверняющим (так обстоит дело и в Индии, и в Китае), а следовательно, они спокойно брали на себя обряды погребения, утверждая, при этом, что не просто хоронят тело достойным образом, но и своими обрядами очищают его, готовя к новому воплощению или к переходу в иные миры. Это позволило зафиксировать столицу на одном месте.

Правление императрицы Кокэн знаменует кульминацию буддистского могущества. При ней была осуществлена попытка прямого захвата власти буддистами с отменой династической преемственности. Это важнейшее событие, показывающее, насколько далеко японская элита, следуя за китаизацией общества, ушла от исконно японских устоев, связанных с непрерывностью династической власти священного рода Тэнно. Для китайцев, руководствовавшихся теорией «Небесного Мандата», не было ничего необычного в том, чтобы сменить династию. А буддистские монахи в Индии признавали статус «священного монарха», чаркравартина за любым правителем, покровительствовавшим буддистской вере. Поэтому буддистский монах школы Хоссо Доке (700–772), излечивший императрицу Кокэн от болезни и ставший ее фаворитом, всерьез вознамерился занять императорский трон Японии. Он провозгласил, что синтоистский бог войны, покровитель морей и риса Хатиман, определил его в качестве истинного правителя Японии. Но пророчество из святилища на юге Японии (остров Кюсю) опровергло это утверждение, настаивая на том, что трон Тэнно должны занимать лишь прямые потомки Дзимму. После этой дерзкой попытки радикально изменить саму основу политической системы Японии род Фудзивара активизировал свою деятельность,

в ходе чего буддистские монахи были смещены со своих постов, а при следующем и последнем императоре эпохи Нара Конине (709—782) самого Доке выслали из столицы. Параллельно этому происходит новое смещение в сторону синтоизма как религии, сохраняющей японское ядро всей культуры.

С геополитической точки зрения, в эту эпоху устанавливаются прочные союзно-вассальные (со стороны Японии) отношения с Танской династией Китая, продолжаются традиционные конфликты с корейским государством Силла, идет упорная борьба за покорение айнов (эмиси), периодически поднимающих восстания на севере Японии.

Хайян: от Фудзивара к самураям

Следующая эпоха Хайян (с 794 по 1185 г.) начинается с переноса столицы в начале в Нагаоку, а затем в Хайян (современный Киото) императором Камму (737—806). Этим шагом сам император и поддерживавшая его японская клановая аристократия (в первую очередь, клан Фудзивара) стремятся ослабить влияние буддистов на императоров, т. к. Нара как столица оказалась полностью окружена буддистскими монастырями, служащими очагами совершенно специфического культурного влияния. Камму, правление которого в политическом смысле было не очень удачным (засухи, проигранные войны, восстания и т. д.), ограничивает законодательным образом число буддистских монахов и строительство новых монастырей, но вместе с тем продолжает интересоваться буддизмом, быть может, пытаясь найти иные версии; для этой цели он посылает двух доверенных монахов Кукая и Сайте в Китай.

Все то, что было основными векторами в период Нара, в целом продолжается и в период Хайян, кроме некоторого изменения отношения к буддизму, которое, хотя в целом и остается позитивным и благожелательным, после истории с Доке вызывает опасения у правителей и аристократических родов всякий раз, когда влияние буддистских монахов простирается слишком далеко. Правда, к концу периода Хайян роль буддизма снова возрастает, но уже в новом качестве, что связано с особой практикой «императоров-затворников» (система инсэй).

При этом могущество клана Фудзивара становится на сей раз преобладающим и, по сути, оказывается в руках этого чрезвычайно возвысившегося семейства. Это создает определенный дуализм: с одной стороны, группа аристократического семейства Фудзивара, с другой — императоры.

Одним из первых императоров, попытавшихся изменить этот баланс сил в пользу императора, был император Сандзе (976 — 1017), который не был связан с Фудзивара родственными узами (в отличие от многих других императоров) и повел политику эмансипации от их контроля. Однако скоро стало понятно, что, занимая строго ритуализированное положение во главе государства и исполняя обязанности верховного жреца Синто, император имеет чрезвычайно мало полномочий для того, чтобы изменить что-то в сложившейся системе отношений. Такое положение дел постепенно привело к особой практике «императоров-затворников» (инсэй), начало которой в период Хайян положил семьдесят второй император Сирикава (1053 — 1129), продолживший линию Сандзе. Она состояла в том, что император отрекался от престола в пользу своего легитимного преемника и удалялся в буддистский монастырь, но сохранял при этом фактически существенный объем действительной власти (что давал ему статус верховного императора): контроль над частью войск (императорской гвардией), право вмешиваться в законодательную деятельность и т. д. Этому же примеру Сирикава последовали императоры Тоба (1103 — 1156) и Го-Сирикава (1127 — 1192).

Важнейшим социологическим явлением эпохи Хайян является формирование сословия *самураев* (ранее называвшихся буси)¹. Самураи формируются как профессиональные воины из представителей побочных или слабых ветвей аристократических родов, а также из активных групп населения различного социального происхождения. Изначально самураи представляли собой конных воинов, вооруженных преимущественно луком и стрелами, занятых участием в походах против эмиси (айнов), усмирением бунтов и противодействием разбойникам². При этом они выступали преимущественно именно как внутренние войска, и их истоки уходят во времена изоляции Японии от участия в политических вопросах соседних (в первую очередь, западных, по отношению к Японии, стран — Кореи). Постепенно роль самураев неуклонно растет по мере того, как представители высших аристократических родов Японии все меньше

¹ Феномен самураев можно соотнести с казачеством в русской истории на первом этапе, а затем, когда самураи стали выполнять функцию гвардии японских императоров, ослабевших в эпоху позднего Хайян и часто становившихся императорами-затворниками, с опричниной в правление Ивана Грозного. Удаление Ивана Грозного в Александровскую слободу и учреждение там опричнины в чем-то напоминает японскую практику инсэй.

² При этом ряд представителей этих групп, против которых самураи призваны бороться, как часто бывает с пограничных социальных средах, сами, при определенных обстоятельствах, становятся самураями, переходя на сторону вчерашних противников.

уделяют внимания военному делу, считая его чем-то недостойным для их высокого статуса.

Так, в частности, из самураев на позднем этапе эпохи Хайян формируется преимущественно гвардия императоров-затворников, призванная уравновесить всевластие аристократических родов, в первую очередь, Фудзивара (кроме того, в XII в. возвысились кланы Тайра и Минамото, способные подчас проводить свою политику). Самураи оказываются важным элементом социальной организации Японии как раз в тот момент, когда формальная легитимность императорской власти начинает постепенно утрачивать свое доминирующее значение перед лицом клановой аристократии, опирающейся на силу, и буддистского монашества, опирающегося на самостоятельную религиозную идеологию, становящуюся все более популярной. Из этого процесса постепенно складываются предпосылки следующего этапа, связанного с сегунатом и с захватом власти крупными самурайскими родами.

В частности, роль самураев стала очевидной в момент восстания Тайра-но Масакадо¹ и Фудзивара-но Сумитомо, опиравшихся как раз на самурайские отряды (военные дома), а первый даже (впервые в японской истории) объявил себя «императором» и учредил свой двор. Причем подавить мятеж удалось верным Тэнно полководцам Тайре-но Садамори, Фудзиваре-но Хидэсато и Минамоте-но Цунэ-томо также с опорой на самурайские формирования. С этого момента принято отсчитывать «эру самураев» в Японии. В период «двенадцатилетней войны» (1051 – 1063) против центральной власти выступил другой самурайский военный дом Абэ, который, по одной из версий, был потомком айнов (эмиси) и основателем крупнейшего самурайского рода.

Буддизм в Японии: первый этап

Шесть школ Нара: буддизм и следы Диониса

Буддизм проникает в Японию начиная с периода Асуку, а в период Нара и Хайян начинает играть огромную, если не решающую роль не только в религиозном, но и в политическом контексте. К японскому буддизму следует присмотреться более внимательно, тем более, что он — наряду с Синто, а подчас и в неразрывном син-

¹ С Тайро-но Масакадо связано предание о том, что после того, как ему отрубили голову, она превратилась в демона (моно) и стала нападать на живых, вызывать природные катаклизмы и всячески вредить. В современном Токио есть место, где, по преданию, захоронена эта голова.

тезе с ним — формирует одну из важнейших составляющих японской идентичности.

Каким был буддизм, проникший в Японию на самом раннем этапе, сегодня достоверно определить трудно. Китайские источники сообщают о появлении буддизма в Японии еще в V в. (из Афганистана), а согласно официальным японским хроникам, это событие происходит в VI в. Но полноценно в философские и религиозные школы буддизм оформляется в период Нара. Принято говорить о «шести школах эпохи Нара» (Нанто Рокюсю):

- 1) Риссю (виная);
- 2) Дзедзицу (саутрантика/сатьясиддхи);
- 3) Куся (абхидхарма);
- 4) Санрон (мадхьямика);
- 5) Хоссо (йогачара);
- 6) Кэгон (китайская школа Хуаян).

Судя по ряду источников, первой оформленной школой буддизма была мадхьямика Нагарджуны, существенно переработанная в Китае и Корее. Это датируется 625 г., а японская школа, исповедующая эту версию буддизма, получила название Санрон-сю; она была основана корейским монахом Экваном с опорой на китайскую школу Саньлунь. Вместе с мадхьямикой пришла принципиальная для этого течения идея пустоты (шуньята). Мы неоднократно видели, как буддистские религиозные термины по-разному толкуются в зависимости от контекстов и школ, даже в Индии, где Махаяна постепенно приобретала все более и более адвайтистские и онтологические черты. В Китае же мадхьямика сразу пришла в контексте Татхагатагарбхи и при этом наложила на даосскую метафизику легкости, что, в конце концов, придало ей совершенно особый характер.

В контексте японского Логоса и мадхьямика, и центральная для нее идея «пустоты» должны были рассматриваться как радикальное новаторство. В структуре Синто и ранних мифах нет не только никакого аналога буддистско-даосской «пустоте», но, напротив, и темные и светлые стороны феноменального мира, обращены к своим корням, к тяжелой конкретике, не вызывающей, однако, ничего специфически страдательного, что могло бы подтолкнуть к поиску спасения, избавления, нирваны, и соответственно, обосновать мадхьямическую диалектику. «Пустота» — совершенно непонятная во всех смыслах категория, и само ее введение, скорее всего, представлялось японцам радикальным откровением. И феномены, и боги, и духи, и призраки Японии предельно конкретны и весомы. Учение о том, что это конвенция, а не-конкретность, непонятность есть нечто аутентичное (то есть первое начало

мадхьямики), совершенно непонятно и революционно. Следующие за ним адвайтические ступени (вторая — недвойственное понимание различия между конвенциональной экзистенцией и нон-конвенциональной пустотностью, третья — условность самого различения между феноменальным и пустотным и аутентичность различения между дуальностью и недуальностью; и наконец четвертая — конвенциональность всех дистинкций) тем более нерелевантны, если с самого начала мы имеем дело с различием, которое в архаических пластах японской культуры не имеет даже приблизительного аналога. И тем не менее, каким-то образом японское сознание сконструировало свою «японскую пустоту», поскольку в противном случае не только мадхьямики, но и буддизма вообще на японской почве появиться не могло.

Если мы рассмотрим иероглиф, означающий в китайском и японском «пустоту», то получим — 空, который по-японски читается либо «ку», либо «сора», и дополнительно к понятию пустоты, впадины, пещеры, углубления, ямы, добавляется значение «небо» — сора. Но если «пустота» как онтологическая и космологическая категория, действительно, представляет собой трудные и совершенно непонятные абстракции, то небо и разряженность воздуха, а также чистота воды или дыхания, вполне могут иметь мифоонтологическое содержание и в контексте Синто. В этом случае мы получаем нечто обратное по отношению к Стране Корней, т. е. Страну Облаков, Страну Прозрачности, Страну Чистоты и, в конце концов, Тэн (天), Небо в сугубо синтоистском и японском смысле.

С учетом этой поправки, мадхьямика и ее диалектика приобретают смысл, причем не ступенчатый, а последний, четвертый: обращение к Небу и небесным богам (ками), не потревоженным ни «грехами» Сусаноо, ни смертью Изанами, ни другими формами загрязнения, чистая ткань солярной пряжи Аматэрасу может выступать как основа такой недуальной «пустоты», солнечным дыханием живым имперских богов — ками. Таким образом, пустота постепенно приобретает смысл и место в структуре японской идентичности.

Сама по себе школа Санрон не сохранилась, но ее учение было воспринято школами Хоссо, Кэгон, Сингон, Дзэн и Ничирэн.

Второй школой была школа Хоссо-сю, построенная вокруг виджняна-вады (йогачары), основанная на том, что экзистенция есть не что иное, «как только сознание». В Японию это течение пришло из корейского культурного контекста (школа попсан), а в Корею из Китая (основанная переводчиком Сюаньцзаном школа фасян). Это школа акцентировала трансиндивидуальный субъект (алая-виджняна) как истоковую инстанцию, вокруг которой происходит развер-

тывание окружающего мира (дхарм). Эта идея также совершенно чужда культуре Синто, не знающей субъекта и выделенной точки сознания. И эта школа постепенно сошла на нет, будучи представленной лишь небольшими специализированными группами.

Школа Куся строила свое учение на классической и общепарадигматической абхидхарме, выступая, скорее, как введение к буддийской философии и метафизике — пояснение трех благородных истин, Восьмиричного пути и т. д. Позднее она так или иначе слилась с другими школами, а как самостоятельное направление сохранилась в школе Хоссо, самой по себе незначительной.

Школа Дзедзицу, основанная на саутрантике, т. е. на признании действительности экзистенции и отражающая взгляды раннего буддизма Тхеравады или начальных ступеней, привлекаемых Татхагатагарбхой для иллюстрации более сложных и изысканных доктрин, появилась в 660 г. и рассматривалась как течение внутри Санрон-сю. Действительно, прежде чем утверждать пустотность феноменов, необходимо было постулировать, что такое феномены, хотя то обстоятельство, что Дзедзицу-сю появляется позднее Санрон-сю, указывает на то, что в отличие от Индии, где мадхьямика развертывалась, отталкиваясь от саутрантики, и от Китая, где эта последовательность осмыслялась как логические слои буддийского учения, в Японии этот порядок — и хронологический, и логический — нарушен; более сложная и парадоксальная мадхьямика оказывается известной ранее, чем более простая и доступная саутрантика. Второй момент, вызывающий удивление, состоит в том, что эта теория, ближе всего стоящая к «наивному материализму», хотя и взятому с этически и аскетически отрицательным знаком (в духе шраманы), не была воспринята в японской культуре с энтузиазмом, и довольно быстро японцы утратили к ней интерес. Позднее она совсем исчезла. А вместе с тем онтологически настроенный ранний Синто более всего соответствовал бы, на первый взгляд, именно саутрантике, которая вполне гармонирует с прямолинейностью сакрально-феноменологической онтологии, тяготеющей к Логосу Великой Матери. Мы лишь отмечаем это обстоятельство, не пытаясь найти его объяснения.

Школа Риссю, основанная китайским наставником Цзяньчжэнем в 674 г., перенесла на японскую почву принципы монашеской организации буддийской сангхи — аскетическую традицию Винаи, которая содержала более формальные правила буддийского монашества, общежития, моральных и ритуальных принципов, нежели философию и метафизику. Школа почти исчезла как нечто самостоятельное, войдя составной частью в общую культуру японского буддизма.

Последняя школа эпохи Нара Кэгон-сю представляет собой проекцию китайской традиции Хуаян. Это направление буддизма Экаяны (Единой Колесницы) представляло собой вершину махаянской метафизики Татхагатагарбхи, в ее совершенном недвойственном изложении. Это учение было качественно синтезировано с даосским Логосом, обосновывая в буддистском контексте онтологию динамических перемен. Еще одно течение, которое качественно чуждо японской культуре, но составляет глубинное и органичное измерение буддизма китайского (и корейского).

Импульс к активному изучению школы Кэгон дал настоятель величественного храма Тодай-дзи в Наре, буддистский наставник Робэн¹ (689 — 773), пригласивший в 736 г. в Японию корейского учителя школы Хуаян (по-корейски Хваом) из государства Силла Симсанг (в Японии известного как Син-се), который и заложил основу школы Кэгон при покровительстве императора Сему. Сам Робэн стал вторым патриархом Кэгон в Японии. Позднее в эпоху сегуната наставник Меэ (1173 — 1232) добавил к учению Кэгон элементы буддистского тантризма (ваджраяны). Школа Кэгон существует в Японии до сих пор в храме Тодай-дзи.

Шесть школ Нара могут быть структурированы не по дате их появления, но по их значению — так, как мы их расположили ранее — 1) Риссю (виная); 2) Дзедзицу (саутрантика/сатьясиддхи); 3) Куся (абхидхарма); 4) Санрон (мадхьямика); 5) Хоссо (йогачара); 6) Кэгон (китайская школа Хуаян), с возможностью некоторых перестановок. Куся можно переставить с Дзедзицу, а Санрон было бы логичнее поставить после Хоссо (хотя и в самых китайских схемах этот порядок не всегда строго соблюдается). В любом случае эта последовательность идет от Хинаяны к Махаяне, от Тхеравады к Татхагатагарбхе, от меонтологического буддизма к буддизму недואльному и онтологическому. В любом случае, в Кэгон-сю мы получаем самую законченную и полную версию наиболее фундаментального махаянского буддизма (включающего в себя как основные принципы Санрон, так и Хоссо — в качестве принципиальных и качественно важных элементов своего учения).

Показательно, что император Сему, при котором буддизм стал государственной религией и при котором был построен главный буддистский храм Японии Тодай-дзи, особым образом покровительствовал именно школе Кэгон, самой глубокой и полноценной форме

¹ Робэн изначально был приверженцем школы Хоссо (йогачара), что могло быть прекрасной подготовкой к постижению более фундаментального и синтетического учения Татхагатагарбхи в версии школы Хуаян.

махаянического буддизма, представляющего собой его наиболее концентрированную и фундаментальную голограмму. Можно сказать, что буддизм Кэгон — буддизм императорский, синтезирующий и совершенный.

Правление Сему венчает собой историю покровительства буддизму со стороны императоров. Храм Тайдзи до сих пор остается главным центром буддизма в Японии и был таковым на протяжении всей истории после своего создания. А школа Кэгон является пиком махаянической адвайта-онтологии и Экаяной, Единой Колесницей.

Если мы признаем, что Кэгон-сю как учение было адекватно осознано японской философской интеллектуальной элитой, аристократией и особенно царствующей династией, мы получаем ясное свидетельство действительного переноса китайского Логоса в его элитарном буддистском выражении на японскую почву. При этом вместе с Логосом передавался весь спектр потенциальной (и отчасти актуальной) философии, который мог быть развернут вокруг метафизического ядра Хуаян. В этом случае мы имеем дело уже не просто с имитационным копированием китайской культуры, но с углубленным погружением в ее сущность. И, по крайней мере, часть японского общества, которая была включена в осмысление буддизма Кэгон, а также двух чрезвычайно значимых и необходимых для его корректного понимания махаянских школ — Хоссо и Санрон, никак не может быть названа «имитаторами», поскольку на такой интеллектуальной высоте (глубине) никакие формальные методы подражания не возможны, и главное не необходимы. Значит, метафизика Татхагатагарбхи в ее китайско-даосском измерении желтого дионисийского Логоса была глубинно внедрена в Японию начиная с эпохи шести школы Нара, а следовательно, это ядро присутствует в японской цивилизации в качестве одной из составляющих. А из этого, в свою очередь, следует и то, что диалог с Синто от лица столь полноценной метафизически школы Кэгон (а именно этот диалог и даже синтетическое переплетение буддизма и Синто составляет особенность японской религиозной культуры) не мог не оставить следа в структурах японского Логоса. Это значит, ни больше ни меньше, как фиксация следов пребывания Диониса в Японии, стране, где, судя по ранним памятникам Синто, его присутствие весьма проблематично, а условия для его пребывания далеко не самые благоприятные.

Эпоха Хайян: две школы тайного буддизма

Позднее в эпоху Хайян к шести буддистским школам эпохи Нара добавились еще две:

1) школа Сингон, основанная монахом Кукаем, и

2) школа Тэндай (китайская Тяньтай), основанная монахом Сайте.

Вместе эти два направления считаются выражением «внутреннего (эзотерического) буддизма» Японии — миккио, 密教, дословно, «тайное учение».

Первый император периода Хайян Камму, будучи крайне озабочен ростом буддизма и даже решивший по этой причине перенести столицу из Нары в современный город Киото, столицу императоров в будущей эпохе сегуната, тем не менее, проявил к буддизму живой интерес и отправил двух доверенных лиц в Китай для того, чтобы привести в Японию новые буддистские течения и идеи. Одним из этих монахов был Сайте (767—822), выходец из китайской семьи и монах школы Кэгон, прошедший обучение в Тодай-дзи. В Китае он знакомится с учением школы Тяньтай, представляющей собой еще версию Татхагатагарбхи с ее недуальной онтологией, и вернувшись в Японию, основывает школу Тэндай близ новой столицы Киото, на горе Хиэй. Здесь все предельно органично и внятно: и китайское происхождение, и покровительство императора (т. к. речь идет об императорском буддизме), и школа Кэгон (вершине буддистской метафизики).

Другим монахом, также посланным императором Камму в Китай, был Кукай (774—835). Когда он вернулся, то при поддержке сына Камму императора Сага (785—842) был назначен настоятелем храма Тодай-дзи (то есть «главным представителем буддизма» в Японии) и основал школу Сингон, в основе которой лежало тантрическое учение Ваджраяна (по-китайски ми-цзун). Кукай основал монастырь Конгобу-дзи на горе Коя-сан. Считается, что Кукай тесно дружил с Сайте и во время пребывания в Китае и позднее, они вместе переводили буддистские трактаты и изучали буддистскую метафизику, но при этом Кукай отказался передавать Сайте полноценное ваджраянское посвящение, позволяющее достичь боддхи (пробуждения) в течение одной жизни, что привело к охлаждению и разрыву в их отношениях. При этом буддисты школы Сингон считают Кукаю¹, добровольно ушедшего в самадхи (он перестал принимать пищу и питье в возрасте 61 года), где он и пребывает до сих пор в ожидании прихода Будды будущих времен, Майтрейи, полноценным бодхисаттвой.

Ваджраяна представляет собой кульминацию Татхагатагарбхи, последнюю из возможных метафизических надстроек над предельным недуальным онтологизмом полноценной Махаяны. Поэтому

¹ Имя Кукай состоит из двух иероглифов 空海, где 空 — сора, означает Небо, воздух, а также пустоту, шуньяту среди китайских иероглифов (!), а 海 — уми, море.

сам Кукай рассматривал учение школы Кэгон как ту высшую плоскость, на которой основывается Ваджраяна.

В центре буддизма Ваджраяны стоит фигура Будды Вайрочаны, одного из пяти Будд, который располагается в центре остальных четырех. Это прямо напоминает китайскую модель пяти элементов и китайскую метафизику Желтого Диониса. Практики Ваджраяны настаивают на том, чтобы на основании метафизических теорий и практик йогачары, мадхьямики и высшей метафизики учения о Дхармовом Теле Будды (Татхагатагарбхи) основать метод ускоренной (мгновенной) недуальной реализации центрального содержательного ядра, олицетворяемого фигурой Будды Вайрочаны. Здесь мы уже имеем дело с самим Желтым Дионисом, органично объединяющим китайскую метафизику и наивысший махаянический буддизм. Таким образом, онтологический буддизм Махаяны в Сингонсю Кукая идет еще выше, дальше и глубже, чем Кэгон, устанавливая прямой метафизический жест, способный реализовать (молниеносно — отсюда Ваджра как молния) предельный имманентно-трансцендентный Абсолют. Императорский буддизм достигает здесь своего пика.

Показательно, что император Хэйдзэй (773—824), старший сын Камму, добровольно отказавшийся от престола и ушедший в буддистский монастырь, обратился к Кукаю с просьбой о посвящении в тантрический буддизм (кандзе), и в 822 г. Кукай исполнил эту просьбу.

В текстах Кукая содержится иерархизированный список на сей раз восьми школ буддизма в Японии, где к шести школам Нара добавляются Тэндай и Сингон. Последовательность перечисления этих школ полностью оправдана с метафизической точки зрения¹:

1) Риссю; 2) Куся; 3) Дзедзицу; 4) Хоссо; 5) Санрон; 6) Тэндай; 7) Кэгон; 8) Сингон.

Три первые школы — Хинаяна. Три вторые — Махаяна, усложняющаяся в сторону Татхагатагарбхи. Седьмая — сама Татхагатагарбха. Восьмая — кульминация всего, Ваджраяна, не просто голограмма всего буддизма, но сокровенное ядро этой голограммы, ее «святая святых».

Школа Сингон с эпохи жизни Кукая не только не исчезла, но оказалась чрезвычайно устойчивой и жизнеспособной. В настоящее время — при всем ее внутреннем, «эзотерическом» характере — насчитывает около 16 000 000 последователей во всем мире, 13 000 храмов и монастырей и 45 ответвлений.

¹ *Kukai. Precepts for an Emperor // White D.G. (ed.). Tantra in practice. Delhi: Motilal Basardas Publishers, 2001. P. 160.*

В высшей степени показательно, что именно Кукай, прекрасно разбиравшийся в китайской культуре и изучавший санскритские тексты Махаяны и Ваджраяны на языке оригинала, заложил основы прямого и прозрачного диалога двух религий Японии — буддизма и Синто, подобно тому как даосы в Китае осмыслили единство трех религий. В результате он построил теорию Ребу-синто, означающую дословно «двойкий путь богов». Раз основой онтологии является недуальное Дхармовое Тело Будды, которое можно реализовать при жизни, то сакральность мира¹ (а это и есть для японцев ткань Синто — боги, Kami, духи, силы и т. д.) и сакральность человека (как жреца/монаха/философа) возводимы напрямую к этому телу. Мир состоит из Будд и бодхисаттв, которые и есть Kami-боги синтоистского пантеона. Так, Махавайрочана — тантрический ваджраянский Дионис, Будда Центра и дословно, «Великое Сияющее Светило» отождествляется с Амаэрасу, которая становится по логике Ваджраяны Праджней Вайрочаны, его паредрой и супругой. Ребу-синто есть двойкий путь богов в том смысле, что к одному и тому же (недвойственному) выводу, можно прийти, двигаясь по параллельным траекториям — буддистской (Сингон) и синтоистской. Kami есть «нирманакая» («превращенные тела») будд и бодхисаттв, они столь же действительны, как сама действительность, столь же историчны, как Будда Шакьямуни или сама история. Но поскольку в практической Татхагатагарбхе Сингона внешнее недуально по отношению к внутреннему, и нижнее Тело Будды есть его Высшее Дхармовое Тело, то буддист идет в направлении Синто без всяких умолчаний или прагматических замыслов: сущностное в боге-Kami — природа Будды, небесная пустота (ку/сора), но феноменальное в Будде — это конкретность Kami, это экзистирующая сакральность; и сущностное совпадает с феноменологическим, как мужской метод (молния, ваджра) соединяется в брачных объятиях с женской праджней (колоколом) вплоть до экстатической неразделимости.

Само слово Синто стоит из двух иероглифов 神道. Первый иероглиф 神 — Kami, бог; второй 道 — мичи, путь (тот же иероглиф в китайском означает Дао). 两部 — ребу, дословно, значит «состоящее из двух частей». Все вместе дает нам и дуальность (подлежащая снятию в недуальности — «символических объятиях»), и божественность,

¹ Тотальная сакральность мира проявляется в Японии через множественность богов (Kami), которые мыслятся как бесконечность; каждая вещь, в конечном счете, есть Kami. С этим, вероятно, связаны такие характерные явления, как сады камней или восприятие японцами стрекотания цикад как темперированной музыки. См.: Левин-Строс К. Обратная сторона Луны. М.: Текст, 2013.

и недualityность (путь как Дао), что и составляет сущность высшего онтологического буддистского тантризма.

Позднее (в XII—XIV вв.) на основании Ребу-синто сложилось другое течение — синкретическое буддистско-синтоистское учение сюэндо¹, задачей которого была реализация тождества человека и ками (бога), хотя его последователи и возводят его к более раннему легендарному учителю Эн-но Гедзя, предположительно жившему в VII в. (то есть до Кукай).

В высшей степени показательно, что не только Кукай, основатель Сингона, искал пути метафизического диалога буддистского и японского Логоса, но и в школе Тэндай, основанной в Японии его другом Сайте, в эпоху Хаяэн было разработано параллельное учение — Санно-синто (山王神道). Оно двигалось в том же направлении, что и Ребу-синто, утверждая, что у любого сакрального предмета (а в японской Вселенной все, что есть, сакрально, т. е. является богом/ками или его местопребыванием — как сами японцы являются потомками богов, живущими на земле, в свою очередь, являющейся потомком тех же богов) есть внешняя и внутренняя сторона: внешняя есть ками (бог), внутренняя — будда, но они суть одно, т. к. Тэндай основана на принципе недвойственной (единой) мысли (экачитта) обо всем, в том числе, о внешнем и внутреннем. К школе Санно-синто принадлежали как буддистские монахи, так и синтоистские жрецы. На горе Хизэй, где располагался центр школы Тэндай со времен Сайте, почитали семь ками — семь звезд Большой Медведицы.

Еще Сайте отождествил синтоистское божество горы Хизэй Ооямакуй в Санно, бога китайской горы Тяньтай, где он почерпнул основы развиваемого им учения. По поздним (возможно, апокрифическим) источникам эпохи Камакуры, однажды Сайте увидел во сне трех Будд (Шакьямуни, Бхайваджагуру и Амитабху) в виде трех сияющих кругов. Каждый из этих Будд, покровителей школы Тэндай, был воплощением одного их трех ликов бога Ооямакуй/Санно. В честь этого сновидения было построено святилище Хизэ-тайся у подножия горы Хизэй, состоящее из трех сегментов. Так и само слово

¹ В настоящее время в Японии центральный храм школы сюэндо (направления Тодзан) располагается на территории монастыря школы Сингон Дайго-дзи в Киото. Последователей сюэндо делают на две группы — сюэндзя и ямабуси, дословно, монах-отшельник. В качестве ямабуси иногда выступают персонажи японской мифологии и легенд, например, Сайто Мусасибо Бэнкэй и божество Содзэбо, повелитель Алинносных духов тэнгу, обитающих в горах. См.: *Blacker Carmen. The Catalpa Bow. UK: Japan Library, 1999; Hartmut O. Rotermund. Die Yamabushi: Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer sozialen Funktion im japanischen Mittelalter. Hamburg: Cram, de Gruyter u. Co., 1968; Miyake Hitoshi. The Mandala of the Mountain: Shugendō and Folk Religion. Tokyo: Keio University Press, 2005.*

Санно 山王 пишется в виде двух иероглифов, слагающихся из трех черт, связанных четвертой, но расположенных, соответственно, вертикально и горизонтально. В самой этой графике легко увидеть две триады — синтоистскую и буддистскую, рассмотренные недואльно.

Намного позднее, в период Эдо, монах Тэнкай систематизировал Санно-синто, выдвинув такое толкование триады: Ооямакуй/Санно, Аматаэрасу и Будда Дайнити (то есть Махавайрочана) составляют нераздельную тройственность.

Метафизический диалог «внутреннего буддизма» (миккио) с Синто является уникальным явлением, потому что в нем (по крайней мере, со стороны буддистов) участвуют те метафизики и интеллектуалы, кто прекрасно осознает особенность буддистской философии — как в ее индийских, так и в китайских выражениях. Эти интеллектуалы получили наивысшее образование, проделали длительные путешествия, исследовали и переводили множество сложнейших философских текстов, занимались аскетической практикой, готовили учеников, писали собственные тексты, оказывали влияние на политические процессы и культуру империи. И именно они, вооруженные колоссальным теоретическим аппаратом, обращаются к религии Синто с тем, чтобы соединить дионисийский Логос махаянического буддизма с синтоистским Логосом, тяготеющим к неразрешимой эквиполентности, несводимости, внутреннему расколу, неснимаемой конфликтности между мужским и женским, небесным и подземным, а также к преобладающему влиянию Логоса Великой Матери или титанической «псевдомужественности». Тем самым они не останавливаются на обретенной в буддизме дионисийской истине, но возвращаются к центру своей собственной, японской традиции, религии и веры и стремятся обнаружить в ней высшее небесное, солнечное глубинно божественное и метафизическое измерение, которое там, безусловно, содержится. Таким образом, не только и не столько японская традиция перетолковывает буддизм, сколько высший тип японцев, осуществляя головокружительный бросок к предельным высотам недואльной буддистской онтологии (дионисийско-аполлонического толка), вновь возвращаются к своим истокам, восстанавливая японскую пустоту в ее высшем небесном качестве. Тем самым они возвращают божественность к ее обожающему истоку, не позволяя ей раствориться в сгущенной феноменологии, отравляемой Страной Корней и болезнетворным плачем Сусаноо¹.

¹ Миф Синто сообщает, что когда Сусаноо плакал и вздыхал по Стране Корней (Нэ-но кунэ), жизнь замирала, деревья теряли листву, цветы увядали, люди умирали, власть темных богов и злых духов многократно усиливалась.

Эпоха сегунов

Сегунат Камакура

Эпоха Хайян завершается периодом правления восемьдесят второго императора Го-Тоба (1180 – 1239), правившего вплоть до 1198 г., когда он в 19-летнем возрасте, в 1198 г. был вынужден отречься от престола. В первые годы его правления действительная власть в значительной степени находилась в руках его деда — императора-затворника Го-Сиракавы (1127 – 1192). В момент смерти Го-Сиракавы ему было только 12 лет, и править самостоятельно он не мог. Этим воспользовался могущественный клан Минамото, который состоял из членов младших ветвей императорского дома и высшей японской аристократии, особенно возвысившийся в эпоху Хайян. Другое название клана — Гэндзи (源氏). Тремя другими могущественными кланами, столь же знатного происхождения и связями с правящей династией Тэнно были кланы Тайра (главный противник и конкурент Минамото), Фудзивара (чье могущество было к этому времени в прошлом) и Тачибана.

Глава клана Минамото Миномото-но Еритомо (1147 – 1199) заставил юного императора отречься¹ и установил новую модель правления, в которой вся действительная власть переходила в руки сегуна, т. е. высшего светского правителя, не имеющего ни статуса императора, ни его сакральной божественной природы, ни роли первосвященника Синто. Эта система власти, ранее неизвестная в Японии, получила название сегунат или бакуфу. Формально титул императора сохранялся и соблюдалась династическая преемственность императорского рода, но никакой фактической власти в руках императора больше не было. Столица переносилась туда, где располагался центр сегуната и где находился сегун, а местопребывание императора (прежняя столица Киото) получило статус сакральной или религиозной столицы. В контексте японской традиции введение сегуната можно рассматривать как государственный переворот, радикально меняющий всю структуру японской цивилизации, где сакральный и религиозный статус Тэнно был слит с действительной властью как выражение самой природы сакрального могущества, которое, будучи сакральным, не могло не быть могуществом, а любое могущество воплощало в себе сакральность. Разведение функций сегуна и Тэнно означало глубинный раскол в синтоистском мировоззрении. Не менее болезненно это должно было бы восприни-

¹ После отречения Го-Тоба также стал императором-затворником.

маться и махаянским буддизмом — особенно такими школами, как Сингон и Тэндай, которые, как мы видели, тяготели к универсальному синтезу между китайской Махаяной (включая Экаяну Кэгона, экачитту Тэндая и Ваджраяну Сингона) и собственно японской синтоистской императорской сакральной традицией.

В 1221 г. император-затворник Го-Тоба попытался вернуть действительную власть в руки императора с опорой на ряд самурайских семейств, противостоящих клану Миномото. Вместе с тем другие самурайские рода, напротив, поддержали сегунат. Этот эпизод получил в японской истории название Смута Дзекю; он показал, что в новых условиях самураи, ранее бывшие относительно периферийным феноменом, сложившимся лишь в эпоху Хайян, стали одной из главных и решающих сил в Японии. Поэтому весь период сегуната принято называть «самурайской эпохой», хотя сегунами были не самураи (представлявшие, напротив, кланы, далекие от высшей аристократии), но выходцы из имперской элиты и младших ветвей самого императорского рода. Попытка Го-Тоба вернуть власть окончилась неудачей и окончательной победой Минамото и сегуната. После чего он был сослан на остров Оки и там умер.

Параллельно сегуну в эпоху сегуната Камакуры после Смуты Дзекю возвышается еще одна фигура — сиккэна, который становился регентом при сегуне, что повторяло двоевластие, ранее строившееся вокруг императора. Сиккэном при первом сегуне Камакуры Минамото-но Еритомо стал самурай Ходзе Токимаса, который был предводителем войск сегуната, нанеших поражения войскам императора-затворника и взявший штурмом Киото. Ходзе принадлежали к могущественному клану Тайро. Позднее род Ходзе (и соответственно Тайро) поставил теперь уже сегунов под свой контроль, т. к. сиккэны из этого рода правили во время периода малолетства сегунов, а затем сменяли их по своему усмотрению. Картина с регентством над императорами со стороны высшей аристократии позднего периода Хэян в точности повторялась, только теперь речь шла о контроле над сегуном аристократического рода со стороны самурайского клана сиккэнов (Ходзе/Тайро). Функцию сиккэнов род Ходзе сохранял с 1199 по 1333 г. — до конца всего периода Камакуры, когда власть была сосредоточена в их руках. Через несколько поколений Ходзе свергли Минамото и сделали сегунами людей из клана Фудзивара, но истинная власть оставалась в их руках. Представители Монамото и Фудзивара, были существенно потеснены или признали верховенство дома Тайро.

При всей радикальности реформ сегуната, называемого часто эпохой самурайского правления, т. к. именно самураи были той со-

циальной группой, на которую опирались и сегуны и сиккэны, императорская власть номинально сохранилась, и императоры в Киото сменяли друг друга в соответствии с династическими правилами и требованиями Синто, которые были заложены на прежних периодах японской истории и, в частности, в период Хайян. Кроме того, род сиккэнов Тайро считался самурайским.

Геополитическая повестка дня в эпоху сегуната остается в целом прежней. Также вопрос стоит о сохранении японских провинций в подчинении центральной власти, о покорении айнов и других племен, упорно отказывающихся от полноценной интеграции в японское общество (ареал их обитания, однако, постоянно сужается), о развитии союзных отношений с Кореей и о культурных взаимодействиях с Китаем. Новым среди этого традиционного спектра задач является захват Китая монголами Хубилай-хана и установление там монгольской династии Юань. Монгольская войска, полностью покорив Китай, продолжают двигаться на восток, угрожая Корее, с которой у сегуната традиционно сложились союзные отношения. Узнав о монгольской угрозе и о планах Хубалай-хана по захвату Японии, бакуфу начинают готовиться к обороне, и успешно отбивают две попытки войск Хубилая высадиться в Японии и покорить ее — в 1274 и 1281 г. Монгольские армии сталкиваются с ожесточенным сопротивлением самураев, и одновременно дважды их флотилия оказывается в эпицентре поднявшейся бури, оба раза уничтожающей значительную часть монгольских кораблей. Японцы пребывали в полной уверенности, что в рядах самурайской армии, защищающей Японию, сражаются боги и стихии, их родственники. Отсюда пошло название «камикадзе» (神風), дословно, «ветер богов», участие которого в отражении вторжения войск Хубилая мыслилось как воинская заслуга перед отечеством и пример эффективности, мужественности и мощи, которому должны подражать «добрые самураи».

Монгольская угроза настроила бакуфу на оборонный лад, что привело к сокращению иностранных контактов (в том числе и с Китаем) и определенной закрытости.

В последний период сегуната Камакуры мы встречаем интересное явление в религиозной сфере, когда в метафизический диалог с буддистскими школами, идущими навстречу Синто (Тэндай и Сингон), со своей стороны включаются синтоисты. Одним из самых ранних примеров этого ответного жеста является разработка теории жрецами Внешнего Храма главного синтоистского святилища Исэ — Ватараи Синто. Основы этой теории заложил синтоистский жрец Ватараи Юки-тада (1236 — 1305). В период сегуната на

новом уровне ставится вопрос о японской идентичности, и Ватараи Синто предлагает свою версию обоснования того, что Япония является синкоку — «страной божеств», в ответ на запрос императора составляя текст «Исэ нисе котайдзингу синмэй хисе» («Тайные записи об именах богов двух императорских великих храмов в Исэ»). В основе этой версии Синто стоит идея о том, что почитаемая жрецами Внешнего Храма Исэ богиня Тоеукэ является не менее значимой, чем почитаемая во Внутреннем Храме Аматаэрасу, т. к. истинная идентичность Тоеукэ совпадает с первым появившимся после разделения на небо и землю божеством по имени Амэ-но Минакануси. Подобного рода трансформации и отождествления глубоко противоречили самой сущности Синто, ориентированной на необратимость Стрелы, поэтому обоснование нового статуса богини пицци Тоеукэ, святилище которой находилось во Внешнем Храме Исэ, требовало обращение к метафизике совсем иного рода — и в данном случае «внутренний буддизм» Кукая и Сайте, открытых к установлению буддистско-синтоистских соответствий, открывал колоссальные герменевтические возможности. То, чего невозможно было доказать в рамках Синто, становилось теоретически возможным с помощью обращения к буддистским эквивалентам — Праджне (обобщенно применимой к любому женскому существу) и тантрическому Будде-Вайрочане, символизирующему Небесный Центр. Но в данном случае важно, что сторонники Ватараи Синто для решения вполне конкретной и узкой задачи, связанной со статусами синтоистских божеств в общей иерархии, предложили рассматривать будд и бодхисаттв как синонимы исконно японских богов. Тем самым решалась поставленная императором (и отчасти сегунами) задача обоснования божественной природы Японии и японцев (синкоку) на новом историческом витке. Позднее эту же идею продолжит развивать Есида Канэтомо с его «Юйицу согэн Синто».

Дзедо: спасение Другим

В эпоху сегуната Камакуры в Японии складывается еще три ярких и самобытных направления буддизма, окончательно формирующих структуру этой религии:

- 1) Дзедо-сю, Чистой Земли (культ Амитабхи), развивавшееся монахами Гэнсин и Хонэн;
- 2) Оригинальное развитие буддизма Татхагатагарбхи (полностью основанного на изучении «Лотосовой сутры») монаха Нитирэн на базе школы Тэндай (Нитирэн-буддизм);

3) Дзэн-сю (от китайского Чань), основанное монахами Эйсай и Доген.

Интерес к учению о Будде Амидабха (по-японски Амида), дарующем своим приверженцам способность возродиться в блаженной райской стране, созданной им специально для жаждущих пробуждения и обращающихся за помощью в его достижении к нему, впервые проявился среди монахов школы Тэндай. Как и все остальные версии буддизма, эта школа пришла в Японию из Китая. Одним из первых проповедников этого учения был монах Гэнсин (942 – 1017), живший еще в эпоху Хайян. Он и сформулировал основные принципы и догмы «амидаизма». Особое почитание Амида/Амидабхи оставалось в его случае в контексте учения Татхагатагарбхи, составлявшего сущность школы Тэндай, хотя Гэнсин одним из первых в Японии привлек внимание к фигуре именно этого Будды Западного Предела. Но настоящее рождение амидаизма (от китайского Цзинту цзун) произошло в период Камакуры, когда буддистский монах Хонэн (1133 – 1212), проходивший обучение и посвящение в главном центре школы Тэндай на горе Хизэй, на основании тестов Гэнсин и переводов китайских трактатов создал школу Дзе-до-сю, Школу Чистой Земли. Хонэн учит, что собственными силами (дзирики) просветления (бодхи/сатори) в «темные времена» достичь едва ли возможно, и поэтому следует искать опоры вовне — в «силах другого» (тарики). Это течение являлось чисто бхактическим по форме культуры и ориентации, т. к. в его основе была простая и сильная вера в Будду, «помятование о Будде» (нэмбуцу) через непрерывное повторение сакральной формулы: «Наму Амида-буцу». Но метафизически оно основывалось на учении Татхагатагарбхи, что видно и в его происхождении из Тэндай.

Важнейшей особенностью Дзе-до было его обращение к широким кругам Японии далеко за пределами классических монастырских общин. Раз предпосылкой пробуждения становились «силы Другого» (тарики), то акцент с личной аскезы и усилий переносился на искренность, чистоту и силу веры в Другого — в благого Амидабуцу. А это вполне уравнивало отшельника и мирянина. Поэтому именно амидаизм распространяется в Японии на различные слои населения и становится популярным среди самураев и крестьян. Возрождение в Стране Чистой Земли виделось для многих как награда за тяжелое положение в этой жизни и перенесенные страдания, став одной из версий эсхатологических учений, довольно не характерных для Японии в целом. Вместе с тем ожидание лучшего перерождения, простота доктрины и практики, сводящейся исключительно к нэмбутсу, надежда на Другого и высокий уровень эмоционального на-

пряжения придавали этой школе определенный «революционный потенциал», присущий большинству эсхатологий. Быстро растущая популярность и угроза перевода эсхатологии в предпосылки революции стали причиной гонений на Хонэна со стороны ортодоксальной школы Тэндай, а также японских властей. Так, император Го-Тоба в 1207 г. официально запретил исключительную практику нэмбутсу (основу метода Дзе-до) и принял решение об изгнании Хонэна, правда, в 1212 г. это решение было отменено, и Хонэн с учениками получил разрешение вернуться в Киото, где число его сторонников только продолжало расти.

Так, ученик Хонна монах Синран (1173 – 1263), высланный вместе с ним из Киото в 1207 г., основал отдельное направление Дзе-до Син-сю, Истинная Вера Чистой Земли, где Амида-буцу выступал как личный спаситель каждого конкретного человека, т. к. он обещал в своем 18-м обете не уходить в нирвану, пока не будет спасено последнее живое существо на земле. При этом не столько нэмбуцу, оставшаяся главной практикой, сколько искренняя вера была, по учению Синрана, главным путем к пробуждению и спасению. В такой ситуации соблюдение основных принципов Винаи, правил буддистского монашества, становилось не принципиальным, и по учению Синрана, монахи вполне могли есть мясо, жениться, совершать довольно предосудительные поступки и т. д., что не вменялось им в вину, если и вера в Амида-буцу была достаточно сильной и искренней. Сам Синран также женился на даме Есинни и имел от нее шесть детей.

Течение Синрана распространилось по всей Японии и в XV в. послужило идеологической основой для ряда крестьянских восстаний. Для японских властей оно представляло серьезный вызов.

Постепенно направление Дзе-до Син-сю стало одним из главенствующих в японском буддизме, и в настоящее время этой школе принадлежит в Японии более 21,5 тысячи храмов.

Буддизм в Японии: второй этап

Нитирэн-буддизм

Другой влиятельной школой буддизма, сформировавшейся в эпоху Камакуры, было течение известное под именем Нитирэн-сю, ведущее свое начало от буддистского монаха Нитирэна (1222 – 1282). Изначально Нитирэн был последователем школы Тэндай, где в центре внимания была идея «Единого Ума» Будды (экочитта) и «Лотосовая Сутра». Как и другие школы японского буддизма в центре своего учения Нитирэн положил онтологию Татахагатагарбхи, т. е.

идею о Трех Телах Будды. Но Нитирэн придал этой довольно сложной и изысканной метафизике девоциональный характер, и в этом он следовал тому же пути, что и амидаизм, делая это религиозное направление доступным и понятным широким народным массам, т. к. его практика не требовала жесткой монашеской дисциплины и строгой аскезы, и могла быть вполне совместимой с обычными жизненными занятиями. Как в культе Чистой Земли все строилось вокруг нэмбуцу, постоянного повторения славословий в честь Будды Амитабха, так и Нитирэн предложил не только читать и изучать «Лотосовую Сутру», но и непрерывно прославлять ее, повторяя формулу «Нам ехо рэнгэ ке» (南無妙法蓮華經 — «Поклоняюсь Лотосовой Сутре Благой Дхармы»).

В истории японского буддизма, а также до определенной степени и китайского буддизма Нитирэн является исключением в том, что он с самого начала проповедует свое учение как «единственно истинное», жестко критикуя другие направления буддизма, и указывая на то, что они не просто содержат частичную или второстепенную истину, но что они вообще никуда не ведут и являются неистинными. В этом Нитирэн проявил эксклюзивизм и догматизм, свойственные многим проповедникам других религий, но чрезвычайно редко встречающиеся в Японии, Китае и других обществах Дальнего Востока, где даже ожесточенные полемики между школами не предполагают, чаще всего, полного отвержения идей и взглядов противников. Всем тем, кто отказывался принимать учение Нитирэна о верховенстве «Лотосовой Сутры» он предлагал лишь один выход: «смиряться и подчиняться» (сакубуку), запрещая последователям даже сидеть вместе с буддистами других толков («еретиками»). При этом представители течения часто открыто отказывались подчиняться государственной власти, если их требования в чем-то противоречили ее принципам.

Сторонники Нитирэна видели в нем воплощение бодхисаттвы Дзеге или, в некоторых случаях, явление самого Высшего Будды.

При жизни Нитирэн неоднократно подвергался гонениям и даже был приговорен в смертной казни, позднее замененной на ссылку. Вернувшись из ссылки, он основал на горе Минобу свою школу, позднее превращенную его учениками в храм Куондзи.

После смерти Нитирэна между его последователями произошел раскол, что выразилось в создании нескольких направлений, враждующих между собой не меньше, чем с представителями других течений. Один из учеников Нитирэна Никко основал школу у горы Фудзияма, где позднее был возведен главный храм этой ветви религии Тайсэки-дзи; она была названа школой Фудзи или Нитирэн-се-

сю. Другие ученики Ниссе и Нитиро обвинили Никко и его последователей в том, что они полностью исказили изначальное учение Нитирэна и основали альтернативные ветви. Они, так же как и основатель этого течения, выражали твердую приверженность своим принципам, и за отказ участвовать в государственном богослужении вместе с представителями других буддистских течений позднее в эпоху сегуната Эдо были подвергнуты прямым и жестким репрессиям. В 1669 г. течение Фудзу-фусе-ха было поставлено вне закона, а его лидеры казнены или отправлены в ссылки, тогда как простые верующие вынуждены были скрываться. Лишь в 1876 г. запрет был снят.

Структура течения Нитирэн-сю была во многом схожа с амидаизмом, т. к. обращена к той же самой социальной среде — преимущественно простолюдинам, и имела весьма схожий девициональный (бхактистский) характер. Кроме того, обе школы основывались на метафизике Татхагатагарбхи, что обеспечивало им связь с онтологизмом. Поэтому именно эти два направления буддизма стали более всего конкурировать между собой в борьбе за максимально широкую паству. Последователи Нитирэна считали проповедническую деятельность одной из главных задач по всеобщему пробуждению и поэтому уделяли распространению учения первостепенное внимание, стараясь сделать его максимально доступным и понятным. Другие линии обращались либо к избранным монахам, либо к аристократии. Полностью к народу были обращены лишь амидаисты и последователи Нитирэна, что и предопределило особенно напряженные отношения между ними.

Популярность Нитирэн-сю стала постепенно настолько значительной, что именно это течение в буддизме получило наиболее широкое распространение и за счет своей демократической (и отчасти этноцентрической) ориентации приобрело огромное число сторонников и последователей.

Дзэн-буддизм школы Риндзай

Самой популярной и известной школой японского буддизма стал дзэн, подчас отождествляющийся с самим духом японской культуры и более всех остальных версий японской религии известный за рубежом (в первую очередь, благодаря стараниям Дайсэцу Тэйтаро Судзуки (1870 — 1966), посвятившему изложению дзэн-буддистских теорий и практик западным читателям всю свою жизнь). Слово «дзэн» — японская передача китайского «чань», которое, в свою очередь, есть китайское произношение санскритского слова «дхьяна», «размышле-

ние», «созерцание». Учение Чань, согласно китайской традиции, принес в Китай двадцать восьмой патриарх этой школы Бодхидхарма из Индии (начало VI в.), где она восходила к «цветочной проповеди» Будды, воспринятой среди всех его учеников лишь Махакашьяпой, первым патриархом. Это учение считалось самым внутренним из внутренних учений Махаяны, и в Китае тесно переплелось с метафизикой даосизма, представляя собой кульминацию буддистско-даосского синтеза. Это учение, передававшееся «от сердца к сердцу», возобладало в Китае в форме Южной школы, настаивавшей на мгновенном пробуждении, т. е. реализации природы Будды (китайское «у», японское «сатори») в пределах одной жизни. В этой наиболее радикальной форме Чань и был принесен в Японию, где стал кульминацией буддистской метафизической традиции с существенным добавлением даосизма, в целом мало распространенным (по меньшей мере, в чистом виде) в японской религиозной и философской культуре.

В Японию эта традиция попадает на рубеже XII — XIII вв., также в эпоху сегуната Камакуры. Ее первыми апологетами и проповедниками становятся два буддистских монаха Эйсай (1141 — 1215), представлявший направление Риндзай¹, и Догэн (1200 — 1253), развивавший направление Сото².

Основатель школы Риндзай происходил из рода синтоистских жрецов, учился в монастыре Энряку-дзи, главном центре школы Тэндай. Он предпринял две поездки в Китай, к источнику учения школы Тэндай — китайской школе Тяньгай, где он не только углубил познания в догматике и практиках Экаяны, но и познакомился с носителями традиции Чань (в частности, с наставником Сюань Хуанчанем) по линии школы Линьцзы Исюаня. С 1191 г. Эйсай начал проповедо-

¹ В Китае оно называлось по имени его основателя школой Линьцзы Исюаня (800 — 866) — Линьцзы. Это учение утверждало, что каждый человек обладает природой Будды, и, чтобы быть не отличным от Будды, достаточно это понять. Но понять это рациональным путем невозможно, следовательно, учил Линьцзы, истинное понимание не отличается от непонимания. В этой школе большую роль играл метод гун-ань (в японском — коан), представлявший собой парадоксальные высказывания, призванные спровоцировать мгновенное пробуждение. Линьцзы приписывают следующие гун-ань: «И понимающие, и не понимающие — все ошибаются» или «Если вы хотите обрести взгляд, соответствующий Дхарме, то не поддавайтесь заблуждениям других. С чем бы вы ни столкнулись внутри или снаружи — убивайте это. Встретите Будду — убивайте Будду, встретите патриарха — убивайте патриарха, встретите архата — убивайте архата, встретите родителей — убивайте родителей, встретите родственников — убивайте родственников. Только тогда вы обретете освобождение от уз».

² В Китае оно называлось школа Цаодун; основана монахом Дуньшанем Лянцзе в IX в. Школа проповедовала сидячую медитацию (поза Лотоса) и формы «тихого озарения».

вать дзэн-буддизм в Японии, положив основу этой традиции, бурно развивавшейся в последующие эпохи.

Одним из главных практических методов духовной реализации дзэн-буддизма школы Риндзай стали коаны, призванные способствовать «короткому замыканию» сознания, обретению сатори (самбодхи на санскрите, всецелому пробуждению) и мгновенному познанию собственной природы (недуальной по отношению к природе Будды — кэнсе)¹. Школа быстро становится популярной, а заложенные в ней острые парадоксы и нарочитый антиномизм вызывают реакцию со стороны классического буддизма Тэндай и императора. Тем не менее, в 1195 г. Эйсай основывает в городе Хаката первый в Японии дзэн-буддистский монастырь Сефукудзи. Несмотря на свой парадоксальный настрой и обращение к радикальному и уже поэтому эксклюзивному опыту озарения (сатори), Эйсай рассматривает учение дзэн как путь укрепления японской идентичности и своего рода потенциальную государственную идеологию. Это им было явно описано в тексте «Рассуждение о распространении созерцания для защиты страны» (興禪護國論), где под «защитой страны» понимается укрепление духовной идентичности и сакрализация государства, императора, а также воинского сословия. Таким образом, Эйсай с самого начала связывает школу дзэн с воинским сословием. Эти идеи находят благодатную почву в Камакуре среди самурайского окружения сегунов и сиккэнов. И именно здесь, а не в императорском Киото, где преобладает ортодоксальная школа Тэндай, дзэн-буддизм превращается в доминирующее духовное мировоззрение и идеологическую базу самурайского сословия. Кроме методов коанов, школа Риндзай призывает последователей активно заниматься боевыми искусствами, сакральный символизм которых становится основой для описания всей дзэн-буддистской метафизики и психологических и экзистенциальных практик. В центре этих практик стоит опыт смерти, как базовый момент пробуждения высшего тождества между наличием и отсутствием, экзистированием и неизменной природой Будды.

В эпоху сегуната Камакуры, а также в последующие периоды — вплоть до последнего сегуната Токугава самурайское сословие признавало школу Риндзай высшим горизонтом духовной культуры и квинтэссенцией самурайской идентичности², и именно на ней был намного позднее основан самурайский кодекс «Бусидо».

¹ *Evola J. La dottrina del risveglio. Roma: Mediterranee, 1995.*

² Вторая основополагающая школа японского дзэн-буддизма — Сото — была более распространена среди крестьян, ремесленников и широких народных масс.

В 1200 г. Эйсай уже в Камакуре основал еще один дзэн-буддистский монастырь Дзюфукудзи, а в 1202 г., при активной протекции сегуна Минамото-но Ериэ — монастырь Кэнниндзи в столице Киото. Показательно, что сегун настолько высоко оценил дзэн-буддистскую традицию, что поставил в 1206 г. Эйсая во главе главного буддистского святилища Тодай-дзи.

Важно обратить внимание на то, что именно Эйсай был основателем в Японии китайской традиции ритуального чаепития, для чего он положил начало выращиванию чайных культур и проведению чайных церемоний, которые носили изначально сакральный и посвященный характер, иллюстрируя — наряду с боевыми искусствами — основные метафизические положения дзэн-буддизма. Заваривать, подавать и пить чай следовало столь же внимательно и сосредоточенно, обращая внимание на каждую символическую деталь, внешний жест и соответствующее ему внутреннее движение сознания, как и в случае боевого поединка.

Спустя несколько десятилетий другой буддистский монах Нанпо Саме¹ (1235 — 1308) повторил маршрут Эйсая, отправившись в Китай для изучения школы Линьцзы. Вернувшись, он основал в 1267 г. другую ветвь этой традиции, получившую название Отокан (應燈關). Центром этого направления Риндзай стал Киото, где учили второй и третий патриархи — Дайто Кокуси, основавший храм Дайтоку-дзи (1281 — 1327) и Кандзан Эгэн (1277 — 1360), основавший там же храм Месин-дзи. Это течение дзэн-буддизма ставило акцент на практике созерцания изначальной природы человека, которая существует, существовала и будет существовать вне зависимости от его наличия или отсутствия, жизни или смерти. Концентрация на этой инстанции считается кратчайшим путем к полному пробуждению, делающим человека абсолютно свободным и независимым ни от каких внешних обстоятельств или индивидуальных ограничений. Тому, кто знает свое лицо до рождения и после смерти, ничто не может принести ни вреда, ни пользы, поскольку в нем полностью реализуется абсолютное начало в своей самотождественности и устойчивости. Передача посвящения здесь, так же как и во всех направлениях дзэн-буддизма, осуществляется «от сердца к сердцу», через сосредоточение и неподвижность, лаконичность подчас парадоксальных наставлений учителя, овладение военными практиками и коаны.

К этой ветви принадлежал поздний реформатор дзэн-буддизма Хакуин Экаку (1686 — 1768), который в период сегуната Эдо возродил

¹ Он известен также под другим именем — Дайо Кокуси.

традицию дзэн в Японии, пришедшую к тому времени в упадок. Именно к Экаку восходит подавляющее большинство современных дзэн-буддистских школ и течений.

Учитель Нансэн: сделать мир непонятным

В школе Риндзай одним из наиболее почитаемых текстов был сборник «Мумонкан»¹ (по-китайски «Уменгуан»), дословно «Проход без дверей» или «Застава без дверей». Само название заключает в себе противоречие, т. к. одновременно указывает на то, что является проходом и препятствием. Аналогичный образ мы встречаем в средневековой алхимической литературе — «Открытый вход в закрытый дворец короля»². «Мумонкан» представляет собой длинную цепочку неясных парадоксов, призванных замкнуть сознание. Одним из персонажей является учитель Нансэн, который излагает строго апофатический характер учения Риндзай. В одной из глав ему приписывают следующую историю:

«Нансэн сказал собравшимся монахам: "Будды трех миров — мы ничего не знаем об их существовании. Мы знаем лишь о существовании кошек и быков"»³.

Это выглядит не просто абсурдным замечанием со всех точек зрения (почему Нансэн говорит только о существовании кошек и быков, а не других вещей и существ, и почему мы знаем о них, и что знаем), но и прямым вызовом буддистской метафизике Махаяны и особенно Татхагатагарбхи, которая и лежит в основе традиции дзэн. Следовательно, Нансэн опровергает сущность буддизма. При этом он делает это не извне, а изнутри буддизма, призывая осуществить своего рода имплозию сознания, уже фундаментально и напряженно ангажированного в структуры буддистского сосредоточения на Буддах трех миров, на трех телах Будды. Нансэн сбивает буддистских учеников с того пути, который им указан, поскольку, следуя по пути, указанному извне, достичь истины невозможно. Поэтому на определенном этапе пробуждения то, что служило опорой ранее (вера в три тела Будды), должно быть отвергнуто как результат внешнего знания, и в ходе головокружительного падения буддист, как впервые выброшенный из гнезда птенец, либо учится летать самостоятельно, либо разбивается

¹ Мумонкан. СПб.: Евразия, 2000.

² Philaletha Illustratus, Sive Introitus Apertus Ad Occlusum Regis Palatium: Novis Quibusdam Animadversionibus Explanatus. Francofurti ad Moenum: Sumpt. Joh. Philipp. Andreae, 1706.

³ Мумонкан. С. 202.

на смерть. Если его природа есть природа Будды, он обязательно взлетит, даже если его бросить в бездну.

Другим жестом низвержения в бездну учителем можно считать следующий эпизод:

«Монах спросил у Нансэна:

— Есть ли истина¹, о которой никто не говорил?

— Есть, — ответил Нансэн.

— В чем суть истины, о которой никто до сих пор не говорил? — спросил монах.

— Это не ум², не Будда, это не вещи, — ответил Нансэн³.

南泉和尚、因僧問云、還有不與人說底法麼。

泉云、有。

僧云、如何是不與人說底法。

泉云、不是心、不是佛、不是物。

Апофатический ответ Нансэна вполне конкретен: он отвергает три базовых онтологии — две махаянских (йогарчау и Татхагатагарбха) и одну хинаянскую (саутантика). Эти три онтологии в целом исчерпывают онтологический набор буддизма. Нансэн призывает сделать еще один шаг внутрь — в направлении, в котором категорически нет и не может быть никакого пути⁴. Это и есть «заства без дверей», проникновение через отсутствующий вход. Двигаясь от вещей к уму и природе Будды, буддист Махаяны постигает абсолютное во все более чистой форме. В школах Тэндай, Кэгон и Сингон эти учения о вскрытии абсолютного достигают своей кульминации. Но дзэн предлагает сделать еще один шаг, когда, казалось бы, все возможные (и даже невозможные) шаги уже сделаны. Это взрыв внутрь, имплозия, приводящая к особому сверхонтологическому горизонту, отрывающемуся только внутри специфического дзэн-буддистского контекста.

О Нансэне приводятся следующие стихи:

«Слишком добрый Нансэн
 Потерял здравый смысл;
 Но какой эффект оказывают его не-слова!
 Голубой океан может меняться;
 Но Нансэн сделал все более непонятным»⁵.

¹ Дословно: Есть ли дхарма, о которой... и т. д.

² 心智慧 — х In можно перевести с китайского и как ум, и как сердце.

³ Мумонкан. С. 202.

⁴ Учитель Нансэна Басо, о котором также много говорится в «Мумонкане», готовит эту формулу Нансэна своими коанами. В одном месте на вопрос: «Кто Будда?» — он отвечает: «Будда — это ум» (Мумонкан. С. 222), в другом — «Будда — это не ум». (Мумонкан. С. 235).

⁵ Там же. С. 206.

Это весьма характерный пассаж для школы Риндзай. Здесь указывается на целый ряд фундаментальных черт этой метафизики. Во-первых, Нансэн называется «слишком добрым». «Добрый» надо понимать не только в смысле «щедрый», но скорее, широкий и открытый, достигающий последних границ и, не колеблясь, выходящий за них (отсюда слишком). Во-вторых, потеря здравого смысла есть однозначная добродетель дзэн-буддистского монаха, поскольку именно этот смысл есть источник заблуждений, и самое важное для последовательного практиканта дзэна — найти его следы даже на самых высоких и глубоких уровнях реализации абсолюта (природы Будды). Если даже микроскопическая частица здравого смысла (ортодоксального сознания) сохранится на горизонте истинного метафизического созерцания, она способна опрокинуть все, низвергнув существо в бездну неведения и непросветленности. Отсюда подозрительность к любым формам дискурса, который заведомо несет в себе нечто от «здроваго смысла». Говорить бессмыслицу не так просто, как может показаться: это высшее искусство, т. к. сам язык, речь несет в себе смысл, составляющий его основу. Поэтому Мумон в «Мумонкане», комментируя фигуру и значение Нансэна, подчеркивает:

Говорить слишком много — значит
портить истину
Ничто не сравнится с молчанием
Пусть горы станут морем;
Я воздержусь от замечаний¹.

叮嚀損君德
無言眞有功
任從滄海變
終不爲君通

В-третьих, высказывания Нансэна именуется довольно точно — не-слова, ме-логосы. Не-слово, ме-логос — не просто молчание или семантически замкнутая само на себя абсурдное высказывание; это речь, передающая ортодоксальную сущность молчания, речь как молчание или молчание, ставшее речью, но не прекращающее быть молчанием. Ме-логос есть момент вспышки, удар молнии, эпифания апофатического. И в этом обретении не-слова состоит сущность пути Риндзай.

В-четвертых, наиболее важная сторона дзэн-буддистского мастерства Нансэна открыта в последней строке: «Нансэн сделал все более непонятым». Это самое великое из деяний, деяние в его трансцендентном и абсолютном измерении. Только непонятое есть, как только мы что-то понимаем, мы снимаем это, это перестает

¹ Wú Mén Guān. The Barrier That Has No Gate. Huntington Beach, CA: Before Thought Publications, 2010. P. 71 – 72.

нас интересовать. Сделать мир непонятым, сделать непонятым все вообще, то же самое, что сотворить мир, сделать все таким, чтобы оно было живым и постоянно ускользающим от могущественной работы ума, непрерывно все постигнутое превращающей в «уже постигнутое», а следовательно, более не вызывающее интереса. В этом смысле верно тонкое замечание Ницше: «Разъяснившаяся вещь перестает интересовать нас. — Что имел в виду тот бог, который давал совет: "познай самого себя"! Может быть, это значило: "перестань интересоваться собою (...)"¹ Понимая все, мы утрачиваем способность удивляться, а именно удивление (по Платону и Аристотелю) лежит в основе философии. Нансэн как архетип учителя дзэн-буддизма возвращает способность удивляться, выводит мир из-под гнета рассудка и своими не-словами конституирует живое ритмически вибрирующее бытие в его недвойственном энантидромическом выражении. Причем все это происходит в самом ядре махаянской метафизики, как ее предельное измерение, венчающее собой и Татхагатагарбху и даже тантрическую практику Ваджраяны.

Поэтому дзэн-буддизм можно назвать последним и наивысшим этажом японского буддизма в целом, а школу Риндзай его наиболее концентрированным и развитым выражением.

Параллельной основной школе Риндзай дзэн-буддистской традицией, также восходящей к Линьцзи, но через его ученика Пухуа (японский Фукэ), был дзэн-Фукэ. В Японию эту традицию принес непосредственно из Китая монах Синти Какусин (1207 — 1298), иначе известный как «Мухон». Она существовала в Японии с XIII до второй половины XIX в., когда наряду со многими другими буддистскими течениями и школами была закрыта декларацией правительства в 1871 г., в период Реставрации Мэйдзи, восстановившей главенство синто. Согласно легенде, Пухуа использовал для пробуждения людей колокольчик, в который он звонил, ходя по городу. Японские последователи дзэн-буддистской школы Фукэ, монахи-комусо, практиковавшие странничество, использовали для этой же цели бамбуковые флейты сякухати.

В целом школа дзэн-буддизма Риндзай-сю процветала вплоть до среднего периода эпохи Эдо, т. е. до конца XVII в., хотя в середине XVIII в. она снова была возрождена дзэн-буддистским проповедником и реформатором Хакуином Экаку (1686 — 1769).

Сегодня в Японии более 6000 храмов школы Риндзай-сю.

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 293.

Дзэн-буддизм школы Сото: просто сидеть

Второй основополагающей школой японского дзэн-буддизма стало направление Сото-сю (曹洞宗), основанное монахом Догэном (1200 – 1253). Догэн привез традицию из Китая, где много лет изучал традицию школы Цаодун, основанную там учителем Чань Шитоу Сицянем (700 – 790) и его последователем Дуншань Лянцзе (807 – 869).

Догэн изложил основы своего учения в книге «Принципы дза-дзэн» (坐禪儀), а главным его трудом стала книга «Собогэндзо» («Глаз сокровищ истинной дхармы»), где он развернуто излагает метафизические и онтологические начала Сото в форме коанов, хотя сам он предпочитал называть краткие истории и исторические эпизоды ко-соку или иннэн, поскольку для Догэна коан сам по себе отражал высшую и последнюю истину и представлял собой структуру особой онтологии. Это вытекало из его главного тезиса о тождестве метода и просветления.

В основе школы Сото наряду с классическими для Чань коанами лежали три базовых предписания, связанных между собой: «просто сидеть» (сикантадза), «тихое просветление» и «отбрасывание тела и ума» (синдзин-дацураку). Сото иногда по своей главной практике называет дза-дзэн, т. е. дзэн, где требуется «просто сидеть».

Термин «сикантадза» означает приблизительно: ничего другого, кроме как сидеть. «Просто» здесь имеет важное значение, как и определение «тихое» в просветлении. Цель этой школы дзэн — погасить всю активность, включая активность, направленную на достижение главных буддистских целей — бодхи, просветления, постижения природы Будды, созерцание своего лица до зачатия и т. д. Как и в школе Риндзай, цель заключается в том, чтобы избавиться от постулирующей преграды деятельности разума, который не только создает мир вокруг нас, но и убивает его своей холодной волей к постижению. В Сото подчеркивается, что это характерно не только для всей деятельности буддистского монаха, но и для его отношения к концентрации, созерцанию и поиску пробуждения и просветления. Буддистский монах сидит «не просто». Будучи спокойным и умиротворенным внешне, его сознание волевым образом атакует структуры сознания; он предельно активен на уровне воли и мышления, стремясь проникнуть в высшие регионы онтологии, гарантированные ему метафизикой эккачиты и Татхагатагарбхи. «Не простое» сидение сопровождается не тихим просветлением, а бурным, грохочущим, ослепляющим, испепеляющим (особенно в образных секвенциях Ваджраяны/Сингона). Эта идея «тихости» и «простоты» была особенно подчеркнута китайским мастером Цаодун Хонгжи

Жингюэ (1091 – 1157)¹, от которого она перешла к Догэну. Согласно Догэну, сделавшему сикантадза основой метафизики своего направления, дзэн-буддист может достичь пробуждения, только перестав к нему стремиться, делать его, остановившись на пути к Будде и просветлению. Жаждающий просветления никогда его не получит, т. к. можно получить только то, что уже имеешь. Отсюда парадоксальный принцип Сото: надо «просто сидеть» (дза-дзэн) в полной открытости и бдительности, прямо отражая действительность жизни. Скрытая истина выражает себя в полностью открытом. Самое необычное проступает в самом обычном. Только отсутствие всякого усилия дает искомый результат, который никто больше не ищет. Озарения сподобляется тот, кто безразличен к нему и не помнит о нем.

Таким образом, монах готовит себя к тому, что может случиться или нет, но что точно не случится, если он будет желать этого слишком сильно. Это иллюстрирует знаменитый коан про монахиню Чиено.

«Когда монахиня Чиено училась Дзен у Букко из Энгаку, она долгое время не могла вкусить от плодов медитации.

Наконец, однажды лунной ночью она несла воду в старом ведре, связанном бамбуком.

Бамбук разорвался и дно ведра отвалилось, — и в этот момент Чиено стала свободной!

В память об этом она написала поэму:

И так, и сяк, старалась я спасти старое ведро;

Пока бамбуковая веревка не ослабла и не порвалась;

Пока, наконец, дно не вылетело.

Нет больше воды в ведре!

Нет больше луны в воде!»²

Не успех в предприятии, но отстраненность от какого бы то ни было ожидания, есть просветление. Тело есть ведро, вода в нем — сознание, Будда — луна, отражающаяся в воде. Ни первое, ни второе, ни третье не являются целью. Но эти отрицания — не первое, не второе, не третье — становятся не-словами, ме-логосами, несущими колоссальную метафизическую нагрузку в онтологии дза-дзэна. «Тихое просветление» создает свой мир действительного, открывающийся ненароком, спонтанно, только тогда, когда о нем забывают,

¹ *Hongzh. Cultivating the Empty Field: The Silent Illumination of Zen Master.* North Clarendon: Tuttle Publishing, 2000.

² *Reps Paul, Senzaki Nyogen. Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-zen Writings.* North Clarendon: Tuttle Publishing, 1998. P. 48.

на него не рассчитывают, его не ищут, к нему не стремятся, в нем разочаровываются и отчаиваются его достичь.

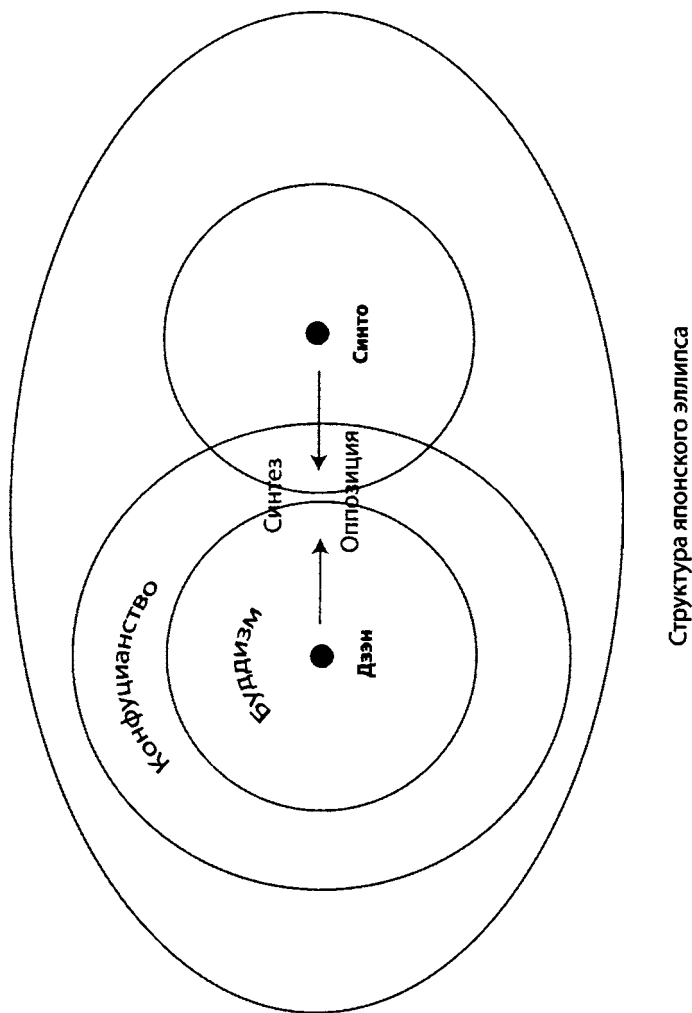
Учение Догэна утверждает также, что «просветление и путь к просветлению (метод) есть одно и то же» (сусо-итто сусо-ичине). Согласно Догэну, практика и пробуждение есть одно и то же, дзадзэн и повседневная жизнь есть одно и то же. Важно подчеркнуть некоторые идеи Догэна, чрезвычайно близкие к философии Хайдеггера. Так, он провозглашает доктрину Удзи (有時), что буквально означает Бытие-Время, согласно которой все, что есть в мире, есть время; вещи и существа не находятся во времени, но являются его моментами, объединенные единством пробуждения.

Догэн обращал внимание больше не на самурайские практики, как Риндзай, но на простое созерцание и ведение простых человеческих дел. Самое профанное и привычное открывается как самое священное и удивительное. Поэтому формула «просто сидеть» проделывается «просто заваривать чай», «просто сажать рис», «просто смотреть на гору», «просто слушать стрекотание цикад», «просто дышать» и т. д. Как в случае с монахиней Чиено, решающим стало «просто падение ведра», рутинное выполнение каждодневных обязанностей. Не острота парадоксального разрыва, как в дзэн-буддизме Риндзай, но мягкость и незаметность подступающего «тихого просветления» становится в Сото основой пути. Это отражено в резкой критике Догэном практик Риндзай, что и предопределило оппозицию двух течений в дзэн-буддизме: сторонники Риндзай в ответ выдвинули тезис: «что толку просто сидеть», который, однако, был, в свою очередь, достаточно парадоксален, т. к. давал (ложно) понять, что толк может быть в чем-то ином.

Догэн был изгнан из школы Тэндай, где его учение показалось слишком необычным и подрывающим основы буддизма Татхагатагарбхи. Он основал тогда собственную небольшую школу Каннондори ин, в городе Удзи на юге от Киото, а позднее храм Косо-хориндзи, а также храм Эхэй-дзи, который до сих пор остается центром школы Сото.

Буддизм в структуре японского Логоса

В структуре японского Логоса дзэн-буддизм становится еще одной — последней — ступенью особой онтологии, воплощающей в себе недUALность индуистской традиции и легкость китайской традиции с ее метафизикой Желтого Центра. В Китае, как мы видели ранее, Чань есть не просто кульминация махаянического буддизма и онтологии Татхагатагарбхи, но еще один шаг в сторону соб-



Структура японского эллипса

ственно китайского Логоса, полнее и яснее всего выраженного в даосизме. Мы говорили, что в Японии даосизм получил незначительное распространение, особенно в сравнении с другими аспектами китайской культуры — конфуцианством и буддизмом. В случае школ дзэн-буддизма мы имеем дело уже с квинтэссенцией китайского духа и буддистско-даосским синтезом. Следовательно, именно в дзэн-буддистских школах Японии полнее и ярче всего выразился наиболее глубокий китайско-японский синтез, который претендо-

вал на то, чтобы быть полноценным ядром и полюсом японской культуры.

Так мы получили фигуру двухфокусного эллипса.

Это ноологическая фигура окончательно формируется в эпоху сегуната Камакуры, когда вместе с разработкой дзэн-буддистских учений и школ китайская буддистско-даосская метафизическая модель онтологии, основанной на Логосе Диониса, получает в Японии финальное воплощение, выступая в качестве последнего и высшего этажа всех предыдущих махаянических традиций собственно буддизма и как квинтэссенция всей китайской традиции в широком смысле (включая конфуцианство, учение о пяти элементах и т. д.). Дзэн-буддизм в такой перспективе может быть взят как ядро японской идентичности, но только с учетом того, что эта идентичность будет описана как эллипс с двумя фокусами, а дзэн-буддизм берется как один из них. К нему в той или иной степени может быть сведено (в ее высших метафизических аспектах) все богатство японского буддизма, и шире всего китайского влияния, прямо или косвенно насыщенного чаньско-даосскими элементами, восходящими к общей и более древней китайской культурной матрице.

Но есть еще и другой полюс, воплощенный в том, что можно назвать условно «чистым Синто», и что императорская власть попытается восстановить в эпоху Реставрации Мэйдзи, после крушения сегуната Токугавы. Это второй фокус японской идентичности, качественно и фундаментально отличный от первого.

Таким образом, внутри японской цивилизации мы можем констатировать две метафизики: одну восходящую к китайско-буддистской парадигме, к онтологии дуновений и Желтому Логосу Диониса, а другую — укорененную в изначальном Синто и представляющую собой неустойчивую, но насыщенную сакральность с чрезвычайно сильными элементами Великой Матери и ее Логоса, а также с моментами прямого титанизма. В целом второй полюс японского эллипса — Синто — нельзя свести целиком и полностью к черному Логосу, это было бы большой натяжкой. В мифологии, обрядах и метафизике Синто есть целый ряд структурных элементов, которые не могут быть интерпретированы столь однозначно, и явно входят в круг солярных и патриархальных традиций. При этом в Синто практически полностью отсутствует фигура собственно Диониса или его аналог: строгая горизонтальная эквивалентность не оставляет места для легкой синтетичности фигуры абсолютного Центра. Вместе с этим нельзя обнаружить и следов строгого аполлонизма: такого мужского вертикального начала, которое организовало бы мир по иерархической оси, упорядочивая

небесные образцы (эйдосы) и земные феномены (копии). Скорее, Вселенная Синто напоминает процесс взрыва Логоса, расщепленного на множество мельчайших атомов, которые постепенно оседают, двигаясь необратимо и линейно (хотя и рассеивая подобно дождю вокруг брызги), но лишь в одном направлении — в Страну Корней. Логос Синто взорван, его небесные истоки трагически обращены к падению в бездну. Эта лучевая онтология трагична и ориентирована лишь строго сверху вниз. Бытие в падении. В такой структуре ноологии есть целый ряд безусловных признаков метафизики Великой Матери, Логоса Кибелы, но, с другой стороны, этот Логос Кибелы знает и могущество роста, материалистический оптимизм материальной эвиденциальности наличия. Такой «оптимизм» чужд Синто — особенно после того, как Изанаки посещает Страну Корней в поисках Изанами и всего того, что за этим принципиальным эпизодом последовало. Поэтому отнести второй фокус «японского эллипса», который мы обозначили как Синто, также было бы некорректно.

Эта неоднозначность в определении структуры второго фокуса «японского эллипса», не имеющего в себе практически никаких дионисийских, мало аполлонических и достаточно много матриархально-кибелических черт, проявилась и во внутрияпонском диалоге с китайско-буддистским фокусом (в ядре которого находится дзэн). То в оригинальной японской культуре, что было солярно-мужским, шло навстречу китайской традиции, а следовательно, буддизму и, в первую очередь, дзэн-буддизму. Это касается и широкого заимствования всего китайского (ноологически дионисийского), и буддистско-синтоистских обобщающих форм, а также особой «дионисийской» интерпретации синтоизма на основе дзэн-буддистской герменевтики. Однако этот процесс, который мы видим с самых первых эпох японской истории, где с самого начала отбросить китайское влияние просто невозможно, поскольку оно дает о себе знать повсюду и во всем. Поэтому можно сделать допущение, что аполлоно-дионисийские элементы собственно японского Логоса, безусловно, присущие и Синто, с самого начала были открыты к восприятию китайских влияний, частично смешавшись с ними (что и предопределило синтез японско-китайской культуры), частично перейдя на сторону того, что мы условно и синхронически назвали «дзэн-полюсом», частично реинтерпретировав само Синто и широкий комплекс связанных с ним теорий, рядов, сюжетов, практик, политических и религиозных установлений и т. д. в «солярном» ключе.

Но кроме этого движения навстречу и тяготения к синтезу, основанному на близости всего того, что обладало солнечно-дионисий-

ским ноологическим содержанием, были тенденции отторжения, что проявлялось в попытках некоторых синтоистских традиционалистов отбросить буддизм и китайские влияния в целом (кульминацией чего стала Реставрация Мэйдзи), а со стороны буддистов (в частности, истории с попыткой узурпации императорской власти буддиста Доке или амидаистов или сторонников Нитирэн-сю) установить прямую доминацию над собственно японским (синтоистским) цивилизационным укладом.

Поздний сегунат

Эпоха Муромати: Асикага, раздробленность, возрождение

В конце периода Камакуры накопившиеся проблемы расшатали власть клана Ходзе, вызвав широкую оппозицию со стороны других самурайских домов. Точкой притяжения для оппозиции сегунату Камакуры стал законный девяносто шестой император Го-Дайго (1288 – 1339), от имени которого восставшие против Камакуры самураи отважились на восстание. Первая атака императорских сил на Камакуру была отбита лояльным сегунам военачальником самураем Асикага Такаудзи, который позднее перешел на сторону императора вместо того, чтобы брать штурмом Киото. Другой верный императору полководец самурай Нитта Есисада со второй попытки взял Камакуру, что положило конец первого периода сегуната. 870 самураев клана Ходзе, включая трех регентов, совершили сепuku, добровольное самоубийство в своем семейном храме Тосо-дзи.

Единоличное и более или менее централизованное правление легитимного императора длилось недолго — всего три года. Когда он попытался восстановить при дворе власть аристократических семей (реставрация Кэмму), это вызвало отторжение большинства самурайских родов, что снова создало предпосылки для внутрисобного конфликта. В 1336 г. ключевой военачальник всей истории свержения сегуната Камакуры — самурай Асикага Такаудзи снова захватил единоличную власть и с опорой на самурайские дома выдвинул ряд подконтрольных ему фигур из династического рода (Когон, Коме и т. д.), которых император Го-Дайго, а затем его наследники, переместившиеся из Киото в город Есино (близ города Нара), отказывались признавать легитимными. Так сложилось двоевластие — Северного и Южного двора. Северный двор оказался под полным контролем Асикага и группы сплотившихся вокруг него самураев. В результате этого противостояния двух дворов и двух партий един-

ство Японии было расшатано, региональные князья и крупные самурайские дома резко усилились, и в стране наступило междоусобице. Этот период получил название эпоха Муромати, по названию улицы в Киото, где род Асикага основал центральную ставку своего сегуната, сохранявшего доминирующее положение в японской политике с 1336 по 1573 г.

Две императорские ветви соединились лишь на 100-м императоре (если считать по линии Южного двора) или 101-м, если по линии Северного, Го-Комацу¹ (1377 — 1433) в 1392 г., когда южный император Го-Камеяма передал ему символические регалии. Но т. к. соединение династий проходило под эгидой Северного двора, находившегося под контролем сегунов Асикага, то в нарушении изначального договора о чередовании династических функций между Северным и Южным дворами, после отречения Го-Комацу; со второй половины XV в. происходит постепенная утрата сегунами династии Асикага контроля над Японией, что вело к децентрализации государственной власти. Страна становится неуправляемой, в каждой отдельной провинции правит тот или иной самурайский дом, находящийся чаще всего в войне с другими домами.

В этот период возникает любопытное течение в синтоизме, получившее название «Юйицу Согэн Синто» (唯神道), Единственное Изначальное Синто. Его основателем был представитель древнейшего японского жреческого рода Урабэ Есида Канэтомо (1435 — 1511). Есида Канэтомо утверждал, что описание этого учения передавалось в его роду от бога, считавшегося первопредком — Амэ-но кояне, а тот получил их от божества созвездия Большой Медведицы. Он выдвинул идею о том, что в религии Синто существует особое метафизическое измерение, связанное с почитанием изначального божества Тайгэнсонсин (иначе Куни-но Токо-тати-но микото или Амэ-но Минакануси). Канэтомо принял идею Ребу-Синто Кукая, но пересмотрел порядок отождествлений: не будды и бодхисаттвы у него выступают тайными двойниками синтоистских kami, но высшее синтоистское божество Тайгэнсонсин и синтоистские kami проявляют себя вовне в форме будд и бодхисаттв.

В 1485 г. Есида Канэтомо при поддержке сегуна и императора построил особое святилище — Палаты Великого Основания (Тайгэнкю), посвященного 3132 kami Японии². Это святилище было объявлено

¹ Его отец император Го-Энью (1359 — 1393) правил как император-затворник под опекой клана Асикага.

² Это число богов/kami 3132 является символическим, т. к. подчеркивает их неисчислимую множественность.

главным в Японии. В нем чудесным образом оказались и «божественные тела» (синтай) Аматерасу и Тоеукэ, которые ранее хранились в тайном храме Исэ. Есида Канэтомо был признан «Синто тедзе», главным жрецом Синто, а его потомки стали наследственными носителями этого титула, который признавался сегунами и императорами вплоть до конца XVII в., до первых десятилетий эпохи Эдо.

На фоне полного распада сегуната Асикага в XVI в. в провинции Овари поднимается самурайский род Ода, глава которого Ода Нобунага побеждает своих противников и, заключив союз со свергнутым последним сегуном Асикага Есиаки, берет в 1568 г. штурмом Киото. Идеей, провозглашенной Ода Нобунага, является возрождение единства Японии, что привлекает к нему многие самурайские рода, а также народные массы. Позднее между Асикага Есиаки и Ода Нобунага возникает конфликт, в результате которого Нобунага был вынужден воевать против коалиции сегуната, победил ее, и в 1573 г. сегунат Асикага был окончательно свергнут. Ода Нобунага не смог воплотить в жизнь свою идею восстановления центральной власти в Японии, т. к. в 1582 г. в храме Хонно-дзи его предательски атаковал его собственный генерал Акэти Мицухидэ, и он вынужден был совершить сеппуку.

После его смерти дело централизации продолжил его сподвижник, самурай невысокого происхождения Тоетоми Хидэеси (1537–1598). Он, заручившись поддержкой императора, существенно укрепил государственную власть и даже совершил военный поход в Корею, значительную часть которой он покорил, вступив в затяжную войну на море с объединенным корейско-китайским флотом. Лишь после его смерти японцам пришлось оставить завоеванные в Корее территории. Тоетоми Хидэеси, сумевший объединить Японию после долгого периода раздробленности и безвластия, не смог, однако, обеспечить правления своим потомкам, свергнутым родом Токугава, который и основал следующий сегунат — Эдо бакуфу. Эпоху новой централизации Японии при Ода Нобунага и Тоетоми Хидэеси принято называть периодом Адзуты-Момояма.

Эпоха Эдо и возрожденное Синто

Следующий сегунат Токугава сохранял власть над Японией на протяжении всего периода Эдо с 1603 по 1868 г. Эта эпоха была названа по имени города Эдо (современный Токио), где располагалась столица.

В битве при Сэкигахара в 1600 г. между двумя группами вассалов покойного Тоетоми Хидэеси, боровшимися за власть, победу одер-

жал Токугава Иэясу, ставший основателем нового сегуната. Еще до провозглашения сегуном он подчинил себе многие крупные самурайские рода, а став верховным правителем, продолжил укрепление центральной власти, ни на мгновение не теряя бдительности и жестко подавляя любой мятеж при малейших проявлениях признаков такового.

Иэясу осуществил качественные реформы японского общества. Он лишил императоров самой возможности захвата власти, сделав сегуна официальным главой государства, хотя за императором все равно сохранились высшие почетные функции, что обеспечивало преемственность (как правовую, так и религиозную) даже в этот специфический период. Окончательно сложившийся к эпохи Эдо класс самураев был объявлен высшим сословием и наделен правовыми привилегиями. Помимо самураев свободными сословиями считались крестьяне, ремесленники и купцы. Кроме них, были введены категории для тех, кто не принадлежит ни к одному из сословий: эта (парики)¹, хини (нищии) и бродячие артисты. На это время приходится расцвет самураев, т. к. их стиль, идеология, психология, этика, философия, занятия и привычки стали нормативной основой благородного человека, образца и примера для всех остальных социальных групп Японии. В этот период процветают воинские искусства, активно распространяется самурайский кодекс «Бусидо», дословно — путь воина, основанный на тонкой адаптации ряда буддистских (и отчасти синтоистских) идей к воинской этике.

Позднее к четырем сословиям добавились высшие аристократы, входящие в императорские советы (кугэ) и жрецы святилищ.

В этот период в Японии активно распространяется конфуцианское учение, настаивающее на строгом упорядочивании этического и обрядового кодекса, включая детальный регламент отношения между различными сословиями, полами, возрастами, профессиями, группами населения и т. д. Особенно высоко почиталось учение конфуцианца Чжу Си, ставившее во главу угла верность, дисциплину и повиновение власти, а от правителей требовавшее честности и справедливости, умеренности и гуманности при ведении государственных дел.

Сегуны Токугава активно способствовали распространению адаптированных к Японии конфуцианских правил, включив их до-

¹ Позднее они стали называться буракумины и занимались забоем скота, выделкой кож, а также были мусорщиками. Поскольку все эти занятия считались «нечестными», принадлежащие к касте буракуминов должны были проживать в отдельных от остальных жителей Японии местах, и им было запрещено вступать в брак с представителями иных сословий.

скональное знание в обязательное для благородных слоев образование. Так, в середине XVII в. пятый сегун Токугава Цунаеси опубликовал «Закон о сострадании живым существам», делающий ряд конфуцианских правил (запрет выгонять из дома стариков, убивать животных — даже собак и насекомых и т. д.) официальными законами государства, за нарушение которых полагалось наказание. При нем же был возведен особый храм в честь Конфуция (Юсимасэйдо). Позднее, правда, при следующих сегунах Токугава, в силу небольшой популярности среди воинственных японцев и чрезмерности некоторых наказаний (за убийство собаки полагалась ссылка), «Закон о сострадании» был отменен.

С конца XVIII в. у берегов Японии стали появляться корабли иностранных западных государств. Клан сегунов Токугава крайне недоверчиво относился к иностранным державам, особенно к появившимся в этот период в Тихоокеанском регионе и на Дальнем Востоке западным колонизаторам, торговцам и миссионерам, так или иначе стремившимся подчинить местные общества политически, экономически и идеологически (религия, в первую очередь протестантизм, играла здесь прагматическую роль подрыва локальной идентичности и создания предпосылок для дальнейшей модернизации и европеизации, что, с чисто догматической точки зрения, концептуально конфликтовало с секулярно-атеистическим и научно-материалистическим мировоззрением, устанавливающимся в Европе эпохи Модерна). Это привело к стратегии закрытости Японии для внешних влияний и сохранению традиционных социально-религиозных устоев и японской идентичности, хотя и менявшейся со временем, но остававшейся в границах базовых парадигм, определяющих преемственность и постоянство глубинных структур. Такая политика получила название политики «сакоку» (鎖国), буквально «страна на цепи». Так, в 1825 г. сегун издал указ, требовавший открывать стрельбу по любому западному кораблю, который появится вблизи японских берегов.

Этот процесс нашел свое отражение в философии кока-гаку, т. е. «учения об Отчестве», активным инициатором которого был выдающийся японский интеллектуал Хирата Ацутанэ (1776 — 1843), призывавший к возрождению синтоистской метафизики, этики, религии и философии и жестко противостоящий не только западным, но и китайским влияниям. Ацутанэ считается одним из четырех самых ярких мыслителей эпохи Эдо, провозгласивших необходимость обращения к Традиции и консерватизму, воплощенному для них в синто, остальные трое — Када-но Адзумамаро (1668 — 1736), Камо-но Мабутси (1697 — 1769) и учитель Ацутанэ Мотоори Норинага (1730 —

1801). Это течение получило название «Фукко Синто», дословно «Возрожденное Синто».

Камо-но Мабути и Мотоори Норинага предприняли попытку заново расшифровать смысл древних памятников Синто — «Кодзики», «Нихон Сёки», хроник фудоки и священных гимнов норито, чтобы выявить наиболее архаический, лишенный инокультурных напластований, чисто японский смысл. Это требовало огромных филологических, философских и систематизаторских усилий, которые и были проделаны сторонниками «Фукко Синто». Это направление продолжил и Ацутанэ, который придал выводам предыдущих исследователей-традиционалистов окончательную форму, став основоположником японского традиционализма.

Учеником и последователем Ацутанэ был крупный японский мистик-синтоист Хонда Тикацу (1822 — 1889), добавивший к теоретическим исследованиям предшественников методы практического активного синтоизма, включающего контакты с богами/ками и иными существами синтоистского пантеона — в частности, с духами лисы (ки-цукэ), барсука (тануки) и т. д. Ему принадлежат такие труды, как «Наука о духах» (Рэйгаку), включающая в себя разделы тинкон (исследование внутреннего мира), кисин (контакты с ками) и футомани (синтоистские практики гадания и прорицания), «Раскрытие божественных принципов "Кодзики"» («Кодзики синри-кай») и т. д. Свои методы Хонда Тикацу основывает на древнейших практиках императорского Синто, где в качестве посредника с миром ками выступала императрица, император играл на флейте или ином сакральном инструменте, а премьер-министр задавал вопросы императрице после того, как в нее входили ками. Эта практика указывает на древнейшую традицию женского жречества, элементы которого сохранились в народной культуре.

В экономике последних десятилетий самурайского правительства с каждым новым сегуном сменялись основные векторы реформ: то поощрялась свободная торговля и ростовщичество, то, напротив, издавались указы, отменяющие долговые обязательства разоренных крестьян и мелких самураев, оказавшихся в ростовщических сетях, что снимало напряжение, но лишь на время, до следующей волны реформ.

В начале XIX в. прошла череда неурожайных годов, начался массовый голод. Вначале сегуны не прореагировали на это, продолжая настаивать на поставках зерна в столицу и его скупке торговцами, что обострило ситуацию. В 1837 г. в Осаке вспыхнуло восстание, во главе которого встал мелкий самурай Осие Хэйхатири, оно было легко подавлено, но показало, что ситуация становится критической.

После этого был взят курс на перевод торговли под государственный контроль и целевую помощь крестьянским хозяйствам. Спасать ситуацию предлагалось через обращение к экономии, а не через освобождение спекулятивных практик. Для этого были изданы «законы о сбережениях» и введены запреты на массовые гулянья.

В то же время сторонники кока-гаку обосновывали курс на сохранение и укрепление культурной идентичности японского общества. Перед лицом все более вероятной угрозы вторжения иностранных держав и принудительного открытия Японии постепенно на первый план выходила проблема оборонной стратегии в военной, промышленной, политической и экономической сферах, способной эффективно эту идентичность защитить. Так зарождается самостоятельная японская геополитика (чисэ-гаку). В этом направлении японский стратег Хаяси Хэй в «Беседах о войсках морских держав» советовал сегунам укрепить город Эдо для возможной защиты от иностранного вторжения с берега. При этом предлагалось в экономике делать ставку на собственные силы и совершенствование налоговой системы. Аналогичные взгляды высказывал и теоретик консервативной стратегии обороны Японии от внешних вызовов Аидзава Сэйсисай.

Тем не менее, кольцо вокруг Японии постепенно смыкалось, европейские державы, глубоко ангажированные в колониальные стратегии, не могли оставить Японию, бывшую в их глазах обществом «отсталым» и «недоразвитым», в покое. С этим внешним фактором западного вмешательства в политику и экономику Японии и был связан конец периода сегуната Такугавы, завершившийся Реставрацией Мэйдзи, восстановлением императорской власти и модернизацией и европеизацией Японии.

Глава 3. Современная Япония

Мэйдзи: Революция/Реставрация

Восстановление императорской власти

Реставрация Мэйдзи (明治維新) весьма сложное явление в японской истории со всех точек зрения. Поэтому ее называют как Реставрацией Мэйдзи, так и Революцией Мэйдзи. Оно не может быть рассмотрено ни как чистая модернизация, ни как победа традиционалистов, ни как колонизация, ни как укрепление японской идентичности. Поэтому Реставрацию Мэйдзи следует поместить в контекст собственно японского историала, стараясь интерпретировать ее содержание в японском ключе, что может существенно отличаться от общепринятых (особенно на Западе) оценок.

Так как сегунат Токугава осознанно стремился избежать любых контактов с западными колониальными державами¹, в лице которых правители самурайского государства видели (совершенно справедливо) угрозу всей японской цивилизации, то он придерживался почти полной закрытости. Это создавало препятствие на пути колониальных проектов европейских держав и США, которые с середины XIX в. пытаются также активно включиться в колониальные эскапады, усиливая, в частности, свое присутствие в Тихоокеанском регионе. На пути североамериканской колониальной экспансии оказывается Япония. Американское правительство решает силой исправить это положение дел и принудить Японию к тому, чтобы открыть свои порты для международной торговли. Для этой цели в 1853 г. к берегам Японии подошла военная эскадра США под командованием адмирала Мэтью Перри (1794 – 1858), получившего приказ атаковать суверенную Японию в том случае, если она откажется от навязываемой американцами торговой политики. Через год, в 1854 г., сегун Токугава Иэсада был вынужден под угрозами американских пушек подписать Канагавский договор о заключении дипломатических отношений с США. Этот и последующие договоры продемонстрировали японским самураям и региональным правите-

¹ Единственным исключением были голландцы.

лям (дайме), что сегунат не может обеспечить защиту страны перед лицом потенциальных противников, что породило необходимость в создании молодыми самураями комитета спасения, названного «сиси» («люди высокой цели»). Самураи стали все больше обращать внимание на императора, т. к. в условиях нарастающего хаоса и раздробленности, параллельно стремительному ослаблению сегунов в Эдо, необходимо было выдвинуть альтернативный центр власти. Им для сиси становится император Комэй (1831 – 1867), последний правитель периода сегуната Токугава. Возникла идея подготовки населения Японии к войне против США, для чего сиси убедили Комэя подписать «Указ об изгнании варваров», т. к. западные страны, в духе классического для китайской культуры представления о том, что Поднебесная расположена в Центре (что было перенесено на Японию еще в глубокой древности), считались населенными «варварами». По всей стране начались волнения, что усугублялось неспособностью сегуната проводить эффективную социальную политику. При этом в равной мере оказывались разрушительными и чисто реакционные меры, и попытки последнего сегуна Токугавы Есинобу проводить модернизацию по западному образцу. На юге Японии в 1866 г. дайме и самураи подняли восстание и полностью разгромили правительственные войска сегунов. Крах сегуната привел к тому, что в Эдо было принято решение об образовании двухпалатного представительного органа (парламента) на британский манер с сохранением за сегуном некоторых представительских функций.

В этот момент восставшие самураи вступили в Киото и сменивший императора Комэя новый молодой император Мацухито (1852 – 1912) 4 января 1868 г. подписал указ о восстановлении императорского правления. В этом указе император провозглашался единственным легитимным правителем Японии. Сегун попытался воспротивиться этому, но дайме княжеств Сацума и Тесю удалось добиться перевеса, и в конце 1869 г. последние сопротивляющиеся сегуната были уничтожены.

В 1868 г. Эдо был переименован в Токио (дословно «восточная столица»), куда позднее, в 1889 г., была перенесена из Киото столица. Параллельно с установлением верховной власти императора, упразднением сегуната, роспуском дайме, которым предложили занять пост назначаемых губернаторов провинций или столичных политических деятелей, проходило формирование ряда политических институтов, скопированных с западных образцов — правительства во главе с премьер-министром с 1885 г., парламента и т. д. В действительности власть перешла в руки дайме и самураев (сиси), подготовивших и осуществивших Реставрацию, которые составили олигар-

хическую элиту гэнро. Этой элите удалось весьма тонко балансировать между модернизацией и вестернизацией ряда политических и экономических институтов и связанным с восстановлением единой императорской власти, в том числе и сакральной, синтоистским возрождением и возвратом к древним устоям и традициям. Вся эта эпоха была названа Мэйдзи — дословно «просвещенное правление».

Следующими императорами новой Японии были император Тайсе (1879 — 1926), правивший страной с 1912 по 1926 г., и Хирохито (1901 — 1989), правивший с 1926 г. до конца Второй мировой войны, когда после поражения Японии его власть стала номинальной, хотя формально он сохранял трон вплоть до 1989 г. С 1946 г. его статус был изменен на статус «конституционного монарха», и он под давлением оккупационных войск США был вынужден отказаться от претензии на божественность, т. е. на титул Тэнно. Современный император Акихито является 125-м императором Японии, хотя никакой власти больше не имеет.

После революции Мэйдзи, упразднения сегуната и реставрации императорской власти в Японии можно выделить два качественно различных этапа: национальный, продолжавшийся до конца Второй мировой войны, когда Япония была независимым суверенным государством, сочетавшим многие традиционные и модернистские черты, и колониальный, когда после поражения в войне Япония была оккупирована США, которые после бомбежек городов Хиросима и Нагасаки установили над побежденной Японией внешнее управление, превратив ее территорию в месторасположение своих военных баз и контролируя основные направления во внутренней и особенно пристально внешней политики. При этом в послевоенный период Япония довольно быстро преодолела упадок, связанный с издержками войны, и осуществила колоссальный рывок в экономическом развитии, превратившись в одну из ведущих экономических держав мира, будучи способной конкурировать с самыми высокоразвитыми технологически мировыми державами.

Новые тенденции

После Реставрации Мэйдзи структура японского общества качественно изменилась. Самым общим образом можно описать основные изменения и вызовы, с которыми столкнулась Япония в этот период.

1. *Национальная модернизация.* Япония начала интенсивный диалог со странами Запада, которые своим техническим могуществом

и организационными практиками произвели на японцев сильное впечатление и были восприняты одновременно как угроза, вызов и отчасти образец успеха. В отличие от соседних великих цивилизаций Индии и Китая Японии с самого начала удалось эффективно защитить свой национальный суверенитет, тогда как Индия была полностью колонизирована, а Китай эпохи поздней династии Цин оказался в фактической зависимости от европейской экономики и политики. Несмотря на то, что американцы принудили Японию к открытости, японцы упорно стремились сохранить суверенитет даже в условиях неравноправной конкуренции с западными державами, всячески стремясь проводить модернизацию и вестернизацию с сохранением и даже укреплением национальной независимости. Иными словами, можно говорить о национальной модернизации или оборонной модернизации, которая, даже копируя западный опыт, западные идеи и западные институты, всякий раз тщательно следила за тем, чтобы субъектом политики оставалась Япония, японское общество сохраняло свою идентичность, а власть контролировалась внутренними силами без какого бы то ни было намека на внешнее управление. Формулой такой модернизации был лозунг: «японская мораль, западная техника». Национальная модернизация была основным императивом Японии в период Реставрации (Революции) Мэйдзи и на всех последующих этапах. Надо заметить, что этот тонкий баланс традиции и модернизации удавалось соблюдать вплоть до конца Второй мировой войны, когда Японии удавалось не только сохранять суверенитет, но существенно расширять его масштаб и границы, эффективно конкурируя в Тихом океане и на континенте с окружающими державами¹. Это проявилось в войнах с Китаем (1894 – 1995), с Россией (1904 – 1905), аннексии Кореи (1910) и т. д., а в 30-е гг. XX в. стало геополитической программой крупномасштабной экспансии в Азии, что было отражено в доктринах «Сферы сопроцветания Великой Восточной Азии», «Восьми углов под одной крышей» и «Нового порядка в Великой Восточной Азии», ориентированных на то, чтобы обеспечить Японии единоличное господство в регионе, не считаясь с интересами колониальных за-

¹ Одним из геополитических теоретиков японской экспансии в Тихом океане был Ёсида Сёин (1830 – 1859), заявлявший: «Мы должны не только поддерживать то, что имеем, но также расширять нашу территорию, насколько это возможно» и считавший, что Япония должна распространить свое влияние на Корею и Китай. Вторжение японских войск в Манчжурию и создание там подконтрольного Японии королевства Манчжоу-Го, а также активная военно-политическая экспансия Японии в 20 – 30-е гг. XX в. в Тихом океане были примерами реализации этой активной и относительно успешной политики. Такой же позиции придерживался теоретик японских военных реформ Ямагата Аритомо. См.: *Совастеев В.В. Геополитика Японии с древнейших времен до наших дней. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2009.*

падных держав и местного населения. Ради достижения этой цели Япония пошла в 1940 г. на заключение Тройственного пакта с Германией и Италией, поддержавшими этот проект по принципу «общего врага». После поражения во Второй мировой войне, однако, эта политика рухнула, т. к. Япония оказалась в полной зависимости от США, и с этого момента началась уже не национальная, а курируемая американцами модернизация, сопровождающаяся внешним управлением. Тем не менее, целью Японии и на первом, и на втором этапе новейшей истории было и остается укрепление и сохранение национальной идентичности и государственного суверенитета. Только до 1945 г. это было успешно реализуемой задачей, а после — трагической (и пока не осуществимой) мечтой о возвращении утраченной свободы и независимости. Полюсом этого направления становится японский национализм, доминировавший до 1945 г. и маргинализированный или перешедший в виртуальные формы после 1945 г.¹

2. *Японское западничество*. Вместе с тем параллельное развитие контактов с западными державами в Японии возникает течение чистого западничества, что проявляется в призывах к активной европеизации всего японского общества, включая культуру, отказ от древних традиций, перестройка этики, морали, социальных отношений. На геополитическом уровне это выражалось в «атлантизме»², стремлении строить политику Японии на сближении с западными державами, и в первую очередь с США. Так, один из основоположников японского либерального западничества Фукудзава Юкити (1834 — 1901) писал: «Мы не должны ждать соседние страны... Мы должны покинуть их ряды и присоединиться к цивилизованным государствам Запада на пути прогресса. Мы не должны вступать в какие-то особые отношения с Китаем и Кореей, но вести себя с ними в той же манере, что и западные страны»³. До 1945 г. сторонники японского атлантизма представляли собой меньшинство, лишённое серьезного влияния, но после оккупации Японии США именно эта тенденция стала (по необходимости) преобладающей. Ее выразителем стал Есида Сигэру, сформулировавший в эпоху «холодной войны» (в начале 1950-х гг.) «доктрину Есиды», сводящуюся к тому, что Япония должна отказаться впредь от самостоятельной военно-стратегической роли и полагаться для обеспечения своей безопасности

¹ Тосио Сиратори. Новое пробуждение Японии. Политические комментарии. 1933 — 1945. М.: АИРО-XXI, 2008; Молодяков В. Консервативная революция в Японии: идеология и политика. М.: Восточная литература, 1999.

² Молодяков В. Несостоявшаяся ось: Берлин — Москва — Токио. М.: Вече, 2004.

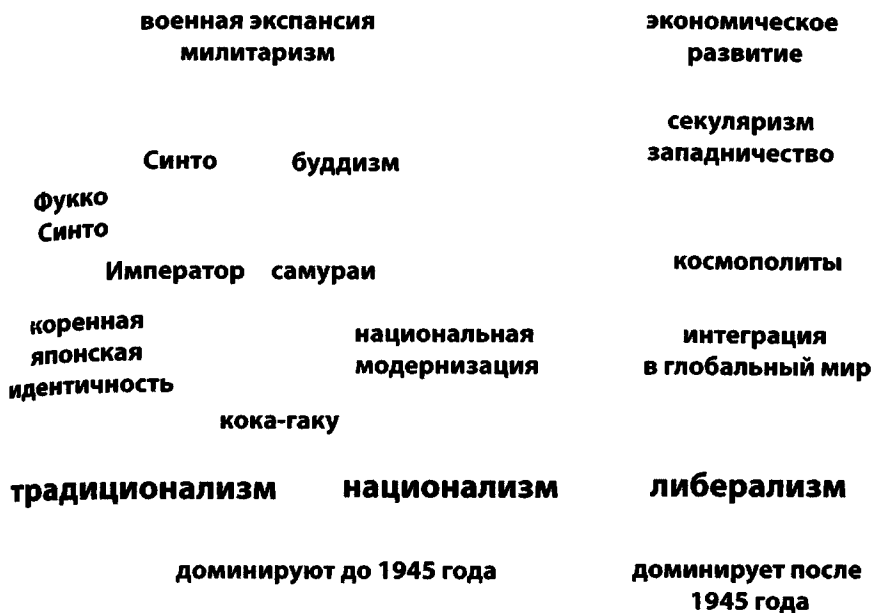
³ Цит. по: Совастеев В.В. Геополитика Японии с древнейших времен до наших дней. С. 68.

на альянс с США, сосредоточившись на экономическом развитии и торговле. В культуре также предлагалось копировать все западное и «современное», постепенно отказываясь от традиций и обычаев в пользу скорейшей интеграции в глобальное общество.

3. *Японский традиционализм*. Помимо национализма, признающего необходимость оборонной модернизации, и либерализма, призывающего к максимальному сближению с США и странами Западной Европы, а позднее к полному растворению японской идентичности в глобальном мире, начиная с эпохи Мэйдзи ярко проявился японский традиционализм, поставивший во главу угла принцип сохранения и возрождения изначальной японской идентичности, защиту японской традиции и возвращения к истоковым началам японской культуры. Эти тенденции стали оформляться в философско-литературном и историческом течении кока-гаку и в теоретиках «Фукуо Синто», о чем мы уже упоминали, еще в период позднего сегуната Эдо, но они сыграли на практике важнейшую роль в оформлении новой имперской идеологии, и в значительной степени именно благодаря им реформы Мэйдзи называют Реставрацией. Ярче всего это проявилось в религиозной политике Муцухито, когда Синто было объявлено государственной религией, причем это означало в первую очередь отгеснение именно буддизма. Более того, синтоистские традиционалисты настаивали на том, чтобы отделить буддистские элементы (как китайские влияния) от собственно синтоистских, что представляло собой не просто возврат к древним традициям, но и своеобразное новаторство, поскольку практически с самого начала японской культуры — в самых первых текстах и хрониках — мы видим явное китайское присутствие, а буддизм чрезвычайно глубоко вошел в синтоистскую традицию, в свою очередь, вобрав в себя многие ее элементы. Призыв к разделению религий и запрет на смешанные буддистско-синтоистские культы и храмы, как выражение весьма специфической и в значительной мере искусственной японской Консервативной Революции, т. к. он вел не просто к новому открытию, а подчас к революционному конструированию религиозных и философских форм, никогда не существовавших в действительности.

Структура японского общества и ноологические соответствия

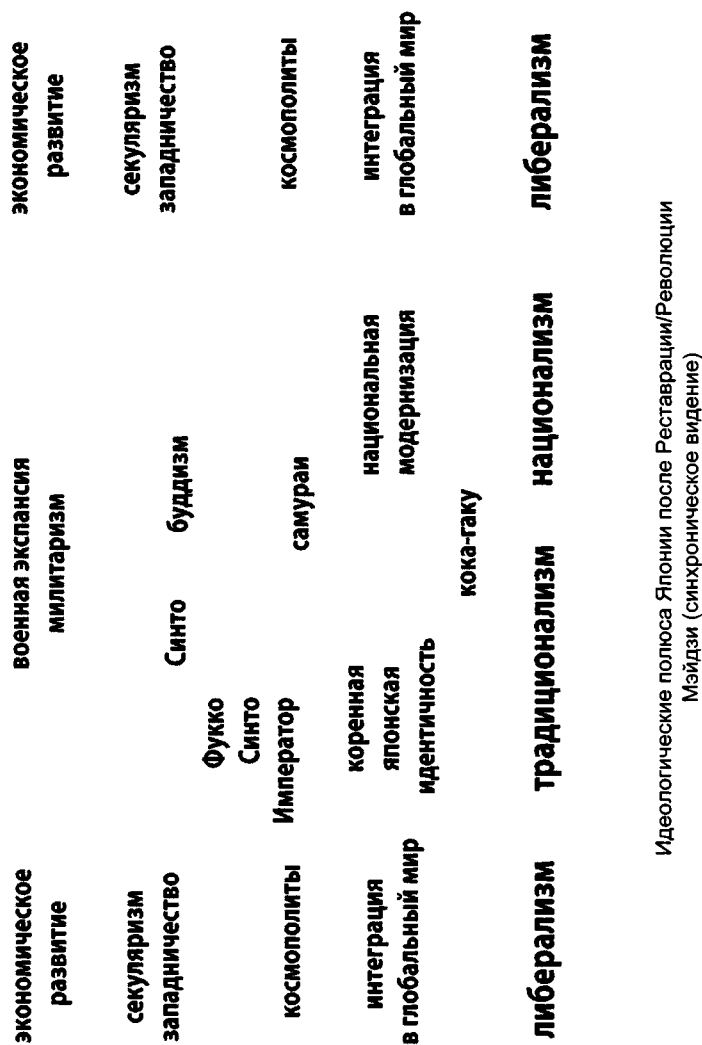
Три полюса японского общества, сложившиеся после революции Мэйдзи и в определенной мере существующие вплоть до сегодняшнего дня, можно отразить на следующей схеме, где наглядно видны соответствия между различными, не столь очевидными, на первый взгляд, явлениями.



Идеологические полюса Японии после Реставрации/Революции
Мэйдзи до наших дней

В частности, бросается в глаза распределение ролей между буддизмом и Синто, соответствующих первый традиционализму, а второй национализму, хотя в определенных моментах они могут совмещаться друг с другом. При этом если отвлечься от подразумеваемой на схеме стрелы времени (до 1945 г./после 1945 г.) и замкнуть столбцы по кругу, то можно типологически предположить и еще одну систему связей и соответствий по линии традиционализм/либерализм, т. к. в Реставрации/Революции Мэйдзи блок противников сегуната состоял далеко не только из традиционалистов и националистов, но и из либералов-западников, которые, хотя еще и не представляли собой сплоченного полюса, но вполне могли по прагматическим соображениям поддержать императора, тем более что именно он стал инициатором вполне либеральных политических, экономических

и геополитических реформ. В этом случае наша схема приобретет следующий вид.



Идеологические полюса Японии после Реставрации/Революции
Мэйдзи (синхроническое видение)

Эта схема позволяет понять сложную типологию соотношений, где даже такие противоречивые начала, как традиционализм (причем фундаментальный и обращенный к корням японской идентичности) и прогрессизм (либерализм), оказываются между собой ближе, нежели национализм, сопряженный с сословностью и буа-

дизмом. Показательно, что наиболее последовательной в своем национализме была традиция буддизма школы Нитирэна.

При этом здесь можно выдвинуть гипотезу о типологической и ноологической связи двух совершенно разнородных явлений — таких, как Синто и западничество. С одной стороны, представляется что они предельно чужды друг другу, т. к. Синто есть глубинно архаическая традиция, а модернизация, напротив, представляет саму себя как вершину комплексной организации общества. На этой хронологической и диахронической шкале традиционализм и модернизация — антиподы, а национализм, напротив, имеет нечто от одного и от другого, поскольку сама идея нации есть западный концепт Нового времени, но в условиях традиционного общества, которым Япония являлась, как минимум, до 1945 г., эта идея может толковаться не в европейском, а в самобытном (в нашем случае, японском) смысле.

Но на уровне синхронических соответствий мы можем рассмотреть, однако, и другую симметрию. Логос Модерна, представленный Западной Европой Нового времени, структурно представляет собой издание черной Логоса Кибелы — матриархально-материалистическую атомистскую философию, основанную на онтологической гравитации и титанической этике. Но в структуре японского Синто, причем именно в тех его формах, которые максимально далеки от дионисийской китайской традиции и китайского буддизма, мы также идентифицировали значительное, если не преобладающее влияние материнских культов и Логоса Кибелы. Японии соляной Аматерасу, сопутствует Япония Изанами-но микото и соответствующая ей Страна Корней, по которой плакал Сусаноо. Поэтому в определенном и довольно весомом сечении японский Логос в его синтоистском фокусе явно близок к Логосу Кибелы. Таким образом, японский либерализм и прогрессизм могут находиться в глубинном резонансе с некоторыми аспектами синтоистской парадигмы, конечно, не со всей этой парадигмой, но с теми ее сторонами, которые максимально противоположны (структурно) китайскому буддизму и его недואльной (даосской, по своей сути) метафизике. Однако именно такое Синто и начинает преобладать в эпоху Мэйдзи, которая на другом уровне совпадает как раз с либеральными западническими реформами и модернизацией разных сторон японской жизни — включая политическую систему (введение парламента, правительства и т. д.) и глубинные реформы социальных институтов. Это всего-навсего ноологическая гипотеза, требующая более основательного рассмотрения и более глубокого исследования сложного и противоречивого, многослойного японского общества. Но некоторые соот-

ветствия слишком очевидны и наглядны, чтобы пройти мимо них, не обратив внимания с позиции Ноомахии.

В поисках идентичности

Киотская школа: ответ на вызов модернизации

Наиболее яркое философское явление периода, непосредственно следующего за эрой Мэйдзи, отражающей саму сущность интеллектуальных процессов, связанных с модернизацией Японии в XX в., — это Киотская школа философии, во главе которой стоял выдающийся японский мыслитель Китаро Нисида (1870 — 1945) и его ближайшие единомышленники Хадзиме Танабе (1885 — 1962) и Кейдзи Ниситани (1900 — 1990)¹.

Киотская школа представляет собой совершенно оригинальный результат осмысления японцами своей собственной идентичности в ее метафизическом и философском сечении в контексте тщательного исследования парадигмальных предпосылок западной цивилизации, активно внедряемой в Японию начиная с эпохи Мэйдзи². Позиция этой школы на вышеприведенной схеме может быть локализована между национализмом (с опорой на буддистскую философию и утверждение ценности национальной японской идентичности, которую, строго говоря, требовалось заново утвердить — если не создать — в новых исторических условиях) и либерализмом, представляющим собой суммирование западноевропейской цивилизации Нового времени и поэтому претендующую (по логике Модерна и прогресса) на статус квинтэссенции западноевропейской культуры (как мы видели в предыдущих томах «Ноомахии», это совершенно не так). Таким образом, философам Киотской школы предстояло решить чрезвычайно тонкую и трудную задачу: с одной стороны, расшифровать структуры западной философии, активно атакующей (в своей либерально-модернистской форме эрзац-Логоса) японское общество как матрица «универсального рецепта развития и процветания», а с другой, заново осмыслить и описать — на сей раз несколько со стороны — основные качественные черты и силовые линии собственно японского мировоззрения (причем, корень японской идентичности философы этой школы искали в том фокусе

¹ Дугин А.Г. Преодоление Модерна с опорой на философию Дзэн (в Киотской школе Китаро Нисиды) // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013. С. 376 — 393.

² Frank Fredrick (ed.). The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School. N.Y.: Crossroad, 1982.

японского эллипса, который мы отождествили с дзэн-буддизмом). Эта задача, поставленная и решаемая Киотской школой, по сути, представляла собой голограмму японского выбора в той точке истории, в которой Япония оказалась в ходе Реставрации/Революции Мэйдзи, и, следовательно, была судьбоносной и принципиальной для всего японского общества.

Личная биография основателя Киотской школы Китаро Нисиды прекрасно иллюстрирует саму структуру его философии. Будучи выходцем из благородной семьи, Нисида на первом этапе своей жизни глубоко изучал традиционную японскую культуру, пройдя все ступени классического образования, предназначенного для выходцев из аристократических семей. Кроме того, он в течение многих лет практиковал методы дзэн-буддистской философии под руководством квалифицированного наставника этой школы. С другой стороны, он изучал западную философию в Токийском университете и преподавал эту дисциплину позднее, в частности, в Киотском университете, где он и основал достаточно неформальное интеллектуальное движение, позднее получившее название Киотской школы.

Постоянной проблемой, решаемой Нисидой, была проблема соотношения японского и западноевропейского мышления. Эта проблема требовала углубленных знаний в обеих областях, причем сама задача их сравнения и сопоставления предполагала выявление парадигмальных оснований, структур Логоса, лежащих в фундаменте обеих культур, что само по себе является сложнейшей задачей и для тех, кто знакомится с этими культурами извне (здесь всегда присутствует риск неверно понять контекст неизвестной культуры), и для тех, кто пытается осмыслить обобщающий код собственной культуры (в этом случае риск состоит в слишком близком и некритичном восприятии «эвиденций» своей культуры, легко принимаемых за нечто универсальное). Для чистых традиционалистов или чистых западников такой проблемы не стояло: первые просто отбрасывали Запад, не считая нужным разбираться в структурах и нюансах его философии, вторые полностью и безоглядно принимали на веру универсалистские претензии западной культуры в ее модернистском воплощении, считая, что принятие либерально-прогрессистских концепций Европы Нового времени автоматически гарантирует включенность в контекст западной культуры, без каких-либо дополнительных и проблематичных исследований ее глубинных истоков. По сравнению с этим «националисты» Киотской школы оказывались в намного более сложной ситуации: им требовалось встать на дистанцию к собственной идентичности, а значит, они должны были провести глубинную рефлекссию этой идентичности

в ее разных измерениях, этапах и изданиях (что чрезвычайно трудно в силу прямой ангажированности в исторический контекст, диктующей вполне конкретный историал как нечто само собой разумеющееся — в данном случае, историал Мэйдзи), т. е. сконструировать эту идентичность как некую особую японскую универсальность, как постоянную и неизменную парадигму японского Логоса; и вместе с тем, они вынуждены были не просто довольствоваться (как либералы) тем суррогатом западной культуры, которую предлагали в качестве ее экспортной эрзац-версии политически ангажированные и колониально мотивированные державы Запада (для которых экспансия западноевропейских ценностей была одновременно способом моральной подготовки к установлению над азиатскими обществами политического, экономического и военно-стратегического контроля), но погружаться в сами корни западной цивилизации, с тем чтобы восстановить ее историал весь целиком — от начала до современного состояния. Но в то же самое время, в которое жил и мыслил Нисида, эту вторую задачу (выяснение истоков западноевропейского Логоса) решали и сами европейские мыслители — в частности, Ницше и феноменологи (Э. Гуссерль и М. Хайдеггер), поэтому, естественно, в западной философии представителей Киотской школы интересовали именно те мыслители, которые встали на поиски корней западной парадигмы. Отсюда приоритетный интерес Китаро Нисиды к феноменологии и Гуссерлю, как к путеводной нити в лабиринте западноевропейской цивилизации. Обращение к Гуссерлю имело и еще один важный мотив: Гуссерль, исследуя область нозического мышления, предшествующего дианэтическим — научно-рациональным — заключениям, основанным на аристотелевской логике и трех ее законах, обнаружил то, что назвал позднее «жизненным миром», (*Lebenswelt*) и что для Хайдеггера стало побуждением к выявлению центрального понятия его собственной философии — *Dasein*'а. Эта предшествующая «классической» (западной) рациональности¹ инстанция оперировала с дологическими

¹ Здесь следует, однако, учесть важнейшую поправку, которая напрашивается сама по собой из всего изложенного нами в «Ноомахии»: западная рациональность не есть нечто константное, и западная рациональность Нового времени, евро-Модерн лишь внешне напоминает коренной западноевропейский Логос как парадигму средиземноморской цивилизации, будучи по содержанию его прямой противоположностью или, по меньшей мере, его радикальным искажением, симулякром. При этом столь же двусмысленным является определение «классической», применительно к западной рациональности в ее современном состоянии — она отличается от по-настоящему классической западной рациональности Греции и Рима (которая, впрочем, сама по себе была далеко не однородной, с ноологической точки зрения) как ночь от дня. Но для Гуссерля и подавляющего большинства философов Нового времени этот

структурами. И хотя для универсалиста и европейского этноцентриста Гуссерля «жизненный мир» был также чем-то универсальным (равно как и *Dasein* у Хайдеггера), в глазах японского философа легко было заметить этническую окраску и региональную особенность этого «жизненного мира». Поэтому если из европейского (греческого) «жизненного мира» появился европейский Логос (как это происходило — тщательно и досконально разбирал Хайдеггер), то естественно было бы допустить, что из японского «жизненного мира» появился японский Логос. И теперь для Киотской школы дело оставалось за «малым»: понять структуру японской нозтической сферы (то есть выявить структуры японского *Dasein*'а) и проследить как из нее разворачивается японская «классическая» рациональность. Выражение «за малым» надо понимать риторически: невозможно представить себе более сложную и почти несуществующую задачу, требующую колоссального напряжения мысли, способности отвлечения от собственного культурного и исторического контекста, и погружения в иной — причем вплоть до глубин и корней, а также свободного оперирования с различными изданиями историков — как японско-азиатских (а это подразумевало еще и необходимого в случае Японии освоения китайской и, в меньшей степени, корейской цивилизации), так и европейских. Если учесть масштабность задачи, то сразу становится очевидным, что осуществить ее философы Киотской школы не могли, как едва ли ее мог осуществить вообще кто бы то ни было, раз мы видим, с каким усилием самим европейцам, причем европейским интеллектуальным колоссам (Ф. Ницше, Э. Гуссерлю, М. Хайдеггеру, А. Бергсону, Л. Витгенштейну, Р. Генону, О. Шпенглеру, Э. Юнггеру и т. д.) давалась задача обращения к истокам европейской мысли, к тому, что Хайдеггер назвал «Первым Началом» философии. Но при этом инициатива Киотской школы остается фундаментальной и в высшей степени героической: Китаро Нисида, Хадзими Танабэ, Кэйдзи Ниситани, а также следующие поколения мыслителей: Тосака Дзун (1900 — 1945), Киеси Мики (1897 — 1945), Сидзутеру Уэда поставили самые серьезные и принципиальные вопросы не только для Японии и ее идентичности, но проблематизировали западноевропейский универсализм (в издании Модерна), тем самым качественно продвинув цивилизационные исследования и внося огромный вклад в подготовку многополярной философии, метафи-

зор практически не осознавался, и лишь после фундаментальной ревизии Ницше, Хайдеггера и ориентирующихся на них мыслителей, эта «классическая западная рациональность» была должным образом проблематизирована.

зический полицентризм и в ту плюральную геософскую картину мира, разработке которой посвящена в частности, «Ноомахия»¹.

Китаро Нисида предлагает следующее решение: западную парадигму он сводит к аристотелевской логике и берет ее за голографическую основу западной рациональности. Иными словами, его вывод относительно природы западной цивилизации в целом такой же, как и у Хайдеггера: судьба Запада состоит в утверждении философии, основанной на абсолютной доминации эксклюзивного вертикального Логоса (онтологии у Хайдеггера, дианоэтического мышления у Гуссерля и Brentano). По Нисиде, Запад = аристотелевская логика. Все остальное — не что иное, как частные приложения. Следовательно, развивая свою мысль Нисида, надо проверить, подходит ли эта логика к объяснению японской культуры, доминирует ли она в ней, соответствует ли японскому «жизненному миру», японской нозтической сфере (то есть японскому *Dasein*'у), т. е. гомологична ли она японской идентичности. Ответ совершенно однозначен: категорически нет. Однако, здесь Нисида делает вывод, отличный от многих других традиционалистов: раз нет, то ее следует полностью отбросить и сосредоточиться на своем японском Логосе. Этого недостаточно, чувствует Нисида. Вызов аристотелевского рационализма и его претензии на универсализм слишком серьезен, чтобы от него отмахнуться. На этот вызов надо дать полноценный ответ, а поэтому необходимо не отбросить, но *понять и преодолеть* западную философию, считает Нисида. Только так можно освободиться от ее колониальной экспансии, а заодно и создать собственную философию — японскую философию, что и осуществила (в первом приближении) Киотская школа до 1945 г. После оккупации Японии США этот процесс был искусственно прерван, т. к. колониальная администрация и введение внешнего управления были несовместимы с естественным развитием японского националистического самосознания, ставящего во главу угла философский суверенитет. Поэтому японская философия была как таковая приостановлена в своем становлении, маргинализована и отчасти криминализована (нечто вполне аналогичное произошло с немецкой философией после 1945 г.), а на ее место были поставлены искусственные формы, построенные полностью на не критическом

¹ Сходство подходов и основных задач между русским евразийством (включая нео-евразийство) и Киотской школой было совершенно справедливо отмечено в статье Вотца Борнштейна «Россия, Япония, Китай и сопротивление Модерну: новый взгляд на евразийство и пан-азиатизм». *Botz-Bornstein Thorsten. Russia, Japan, China, and the Resistance to Modernity: Eurasianism and Pan-Asianism Revisited // The International Journal of the Asian Philosophical Association. 2008.*

и обязательном признании либеральных догматов Модерна и глобалистского универсализма. Однако (современная) японская философия была создана, зачата и обоснована, и этой философией является только и исключительно Киотская школа Китаро Нисида, а также примыкающее к ней непосредственно линия друга и единомышленника Китаро Нисиды Тейтаро Дайсетцу Судзуки, сосредоточившегося на изложении дзэн-буддистской метафизики, философии и практики с помощью понятий и терминов, заимствованных из арсенала западноевропейской философии. По сути, Судзуки действовал строго в том же самом русле по созданию японской философии в глубинном диалоге с западноевропейским философским контекстом, не просто знакомя Запад с традицией дзэн, но и утверждая самобытность и оригинальность японского Логоса и тем самым обновляя его самоутверждение в самой Японии и укрепляя японскую идентичность перед лицом универсалистских претензий Запада. И хотя Судзуки не принадлежал напрямую к Киотской школе, он вместе с Китаро Нисидой по праву может быть признан создателем японской философии в ее современном выражении.

Философия имперского дзэн: ничто и его место

В основе учения Нисиды лежат два фундаментальных понятия: ничто (му — 無) и место (басе — 場所). С их помощью Нисида предлагает строить японскую философскую идентичность, отталкиваясь от структуры японского Dasein'a, чтобы сохранить глубинную гомологию. Результирующую структуру Нисида назвал «логикой места», предлагая взять ее как японский аналог аристотелевской логики и, соответственно, строить японскую философию на этом основании и выводить главные силовые линии японской культуры из этого фундамента.

Понятие «ничто» (му) следует, в свою очередь, выводить из буддистской онтологии Махаяны, что заведомо ставит нас в культурный контекст, радикально отличный от западного. Чтобы понять соотношение ничто у Лейбница, задающегося вопросом «почему существует нечто, а не ничто?», в христианстве (с его фундаментальной концепцией «творения из ничто», creatio ex nihilo), у Гегеля, Ницше и Хайдеггера, с одной стороны, и дзэн-буддистское, основанное на махаянской онтологии от шуньявады Нагарджуны до Татхагатагарбхи школ Тэндай, Кэйгон и Сингон, «му» Нисиды, надо проделать гигантскую работу по деконструкции, т. к. каждый срез этого концепта в разных контекстах, временных периодах и интерпретациях дает совершенно разные пары соответствий. Сказать, что «му» Нисиды не

имеет ничего общего с «ничто» западноевропейской философии XX в., это ничего не сказать, т. к. мало того, что оба концепта имеют абсолютно разную историю, начинающуюся с абсолютно разных установок, развивающихся по совершенно разным сценариям и приходящую у разных авторов и школ в XX в. к абсолютно разным финальным результирующим версиям, но еще и в каждом отдельно взятом поле — европейском и китайско-японском (в свою очередь, так или иначе, диалектически резонирующим с индийским буддизмом, хотя и глубинно переработанным в Китае, но имеющим к базовым концептам самое непосредственное отношение) не существует никакого консенсуса относительно их содержания, т. к. эти философские линии изгибаются в своем историческом развитии самым причудливым образом, рассеиваясь на множество внутренних вариаций и яростно полемизирующих друг с другом школ, иногда эксплицитно оперирующих с этим термином, а иногда и имплицитно подразумевающих его, что безмерно усложняет семантический анализ. Чтобы хотя бы приблизиться к тому, что хочет сказать Нисиды и его последователи (Танабэ, Ниситани, Уэда), которые также ставят во главу угла му/ничто или абсолютное ничто (зэттай му — 絶対 無), стоит обратиться к двум секвенциям оппозиции да/нет (или есть/нет) в западной и японско-китайско-буддистской философии.

Западное небытие, отрицание, не-, нет имеет, в свою очередь, сложнейшую историю. Но конкретно в аристотелевской логике или в том, что принято конвенционально считать аристотелевской логикой, безусловно и однозначно доминирует привативная оппозиция, чьей расшифровкой и являются, по сути дела, три закона логики — тождества ($A = A$), отрицания (A не равно не- A) и исключенного третьего (либо A , либо не- A). Конечно, само собой разумеется, что западная онтология богаче, нежели область, регулируемая этими тремя законами, куда, кстати, вообще не укладывается, например, христианская догматика («Христос есть Бог и человек», что представляет собой логический сбой) или платонизм (вещь есть и эйдос, и феномен/копия), а они составляют базу европейской цивилизации, но если согласиться с Нисидой и признать именно эти три закона (логику Аристотеля) как онтологическую основу западной культуры, то ничто следует понимать как инстанцию, радикально отрицающую все, связанное с бытием, наличием, экзистированием и даже с самой возможностью бытия. Это и есть привативная оппозиция в чистом виде: то, что подвергается такому отрицанию, умозрительно извергается вон из онтологии. В индийской логике Ньяйя, заимствованной буддизмом, этому европейскому привативному пониманию отрицания и ничто соответствует термин «атьянабхава», т. е. «вообще не», контрастирующий с тре-

мя иными версиями отрицания («еще не», «уже не» и «не это»). Доминанция в семантике отрицания «вообще не» (rien по Р. Генону) в контексте западной логики предопределяет отношение к другим возможностям толкования: «еще не» утрачивает свое онтологическое значение как возможность и толкуется через «вообще не», с позиции полной доминанции действительного над возможным (крайним случаем такого подхода является философия американского прагматизма и бихэвиоризма); «уже не» обрывает связь с ранее существовавшим, отправляя прошлое в зону «чистого отрицания» (понимание смерти в философии Модерна и отвержение существования бессмертия и души в Новое время); «не это» не указывает на иное, но выбрасывает бытие другого (alteritas) в зону тотального безразличия (предельный индивидуализм, лежащий в основе либерализма в философии, политике и экономике). Иными словами, ничто как атьянабхава, привативное отрицание если и наличествует в логике Аристотеля, то онтологию в западноевропейской философии оно начинает предопределять только в Новое время, по мере избавления этой философии как от платонизма (аполлонический принцип вечный образец/временная копия), так и от христианства (с заложенной в нем дионисийской логикой совмещения противоположностей — *complectio oppositorum*). С этой (весьма существенной, впрочем) поправкой можно согласиться с Нисидой относительно сущности западной философии как онтологической структуры, построенной на аристотелевской логике; в целом, это справедливо для магистральной линии философии Модерна, которая, однако, согласно нашему ноологическому анализу, представляет собой не развитие европейского Логоса, а его опровержение, опрокидывание, пародию и антитезу. Но сталкивающаяся с колониальным вызовом со стороны США и других западных держав, Япония эпохи Мэйдзи имеет дело именно с таким Западом (Модерн) и, соответственно, именно с такой западной философией, претендующей на универсальность и абсолютность. Соответственно, и западное «ничто» берется и толкуется именно в этом строго привативном контексте — применительно не только к гносеологии, но и к онтологии. Именно это Ницше и Хайдеггер называли «европейским нигилизмом» (его сущность в нигилистическом толковании ничто).

«Му» Нисиды есть ничто с совершенно иной семантической нагрузкой. Через сложную цепочку семантических сдвигов, сопряженных с секвенцией моментов становления буддистской онтологии и гносеологии от Хинаяны к Махаяне, вплоть до учения о Татхагатагарбхе и его сплавления с даосской онтологией дуновений в Чань-буддизме, в Японию «ничто» приходит с доминанцией значения «праг-

абхава» или «асат» (в терминологии Ньяйи), где явно преобладает смысл «еще не» (по Р. Генону это *le néant*). То есть «му» — это, в первую очередь, «еще не», но это «еще не» означает наличие причины того, что грядет, что из него выйдет, это онтология «гарбхи», «зародыша», который «еще не», но уже в каком-то смысле «уже да». «Абсолютное му» (絶対 無) не просто не есть, оно сверх-есть, оно есть в степени, т. к. содержит в себе все то, что только еще может быть, и даже то, что быть не может. Оно соответствует Единому (ἓν) неоплатоников, апофатическому Абсолюту. И именно на доминации такого «ничто» строится толкование других ничто — «уже не» понимается как «но потом снова да», а «не это» — как утвержденное «то». Лишь привативное «вообще не» ставится под вопрос и относится к области чисто логических гипотез, не имеющих онтологического основания (так неоплатоники отказывались признавать онтологический характер четырех последних гипотез платоновского «Парменида» — с 5-й по 9-ю, будучи убежденными, что мира, где не было бы Единого, просто не может быть, и представление о нем есть не более чем досужая игра ума, пустая тень — тем самым неоплатоники отрицали саму возможность Модерна).

Итак, «му» Нисиды, на котором он основывает японскую философию, есть не просто то же самое, что «ничто» западноевропейской философии Нового времени, но нечто в корне ему противоположное и построенное на альтернативной семантической основе. Для японской философии «нет» — это «да» и намного больше, чем «да», это по-настоящему «да»; не быть — намного больше, чем быть, это быть — в самом полном и абсолютном смысле. Именно это и является основой онтологии, предельно ясно выраженной в дзэн-буддизме. Нисида обобщает эту формулу: «Все явления не явления, потому что они явления»¹. Легко проследить всю логико-онтологическую цепочку: явления — эвиденциальная эмпирическая данность, сущее, нечто. Но буддистская мысль, начиная с мадхьямики (как минимум), мгновенно указывает на то, что это сущее — пусто, т. е. его нет. Явление снимается в обобщающей пустоте. Философия в шуньяваде (школа Хоссо в Японии) строится как возведение явлений к не-явлениям, к осознанию того, что их нет, поскольку есть — свойство неизменного бытия, они же переменчивы, а следовательно, относятся к становлению, которого нет, в том смысле, в котором есть то, что есть. То, что явления суть не-явления, и составляет их (отсутствующую) сущность. Постигание этого есть рывок к нирване, т. к. нирвана и есть обратная сто-

¹ Nishida K. A religious view of the world // Japanese Philosophy. A sourcebook. Ed. By Heisig W., Kasulis Th., Maraldo J. University of Hawai'i Press, 2011. P. 662.

рона этого знания. Она не дает онтологии, она успокаивает становящееся волнение явлений (причиняющих боль), даруя неизменность уверенности в том, что явлений нет (но они только могут быть, а их возможность быть — животворящая пустота столь полна, что покидать ее ради ее же собственных усеченных и беспорядочных фрагментов абсурдно). В этом состоит смысл двойного тождества: сансара = шуньята; нирвана = шуньята. На этом заканчивается мадхьямика, но не заканчивается онтология Махаяны. Далее следуют Татхагатагарбха и учение о Трех Телах Будды. Тождество через пустоту сансары (мира феноменов явлений) и нирваны (мира абсолютного погашения и Ума Будды), выявляет онтологию Будды уже в обратном направлении: от Будды к феноменам. В школе Хуаянь (Кэйгон в Японии) это становится главным моментом. Му, ничто, обнаруживается как творящая мощь Будды, Его Дхармового Тела, конституирующего милосердно и сострадательно явления, но не как нечто отдельное от не-явлений, а как одновременно явления-неявления. Будда не становится творцом и остается спасителем, т. к. Вселенную, которую он творит, он же тем же жестом, недואльно и растворяет. Так появляется еще одно явление, которое и не явление (как в эвиденциальном опыте), и не неявление (как в мадхьямической медитации, ориентированной на нирвану); это явление-неявление. На этом останавливается Кэйгон. Но Сингон и собственно дзэн как кульминация буддизма идут дальше. Кэйгон говорит: явление-неявление не надо противопоставлять ни явлению, ни неявлению. Оно есть и явление, просто явление, и неявление (просто нирвана). Постигший это получает просветление. Сингон Кукая делает следующий шаг: постигший эту недואльность здесь и сейчас, вот кто реализует небытие бытия и бытие небытия как недואльную пару, ставшую единственным содержанием опыта. И наконец, дзэн возводит нетождество явления и явления-неявления в единственную истину, предлагая упразднить все предшествующие ступени, ведущие к просветлению, вместе с желанием самого просветления: есть явление и только явление (*просто явление* — если развивать терминологию Дза-Дзэна), и оно-то и включает в себя и явление, и неявление и явление-неявление. Именно это и говорит нам Нисида. Японская философия получает свое окончательное и абсолютное метафизическое основание. Это главное и единственное начало японской философии как совершенно состоявшегося явления (до Нисиды, вместе с Нисидой и после Нисиды) и основание Киотской школы.

Важно, однако, что вся эта вполне характерная для дзэн-буддистской практики процедура осуществляется Нисидой параллельно его осмыслению логических и онтологических предпосылок западноев-

ропейской философии. Японцы, практикующие дзэн, прекрасно знают, что «все явления неявления, потому что они явления». Но они не знают двух вещей: того, что это и есть основа японской философии, и того, что бывают философии, основанные на совершенно иных и прямо враждебных началах, которые, тем не менее, навязывают свои следствия (а значит, и метафизические предпосылки) в качестве универсальных японскому обществу и делают это последовательно и настойчиво. Следовательно, узнав об этом японец-дзэн-буддист, по логике кока-гаку (патриотизма), должен вступить в самурайский бой не только физически, но и ментально на поле философии, т. к. иная (западноевропейская и особенно модернистская) интерпретация «ничто» подрывает основы «святой Японии» (синкоку), а родина нуждается в защите. Поэтому японские либералы и послевоенные коллаборационисты, в частности, буддист Ичикава Хакутэн (1902 – 1986), окрестили Киотскую школу «философией имперского дзэна» (Кодо Дзэн)¹, что было в тех условиях равносильно политическому доносу. В целом же это точно соответствовало задачам полноценного интеллектуального японского национализма на основе буддизма, что соответствует одной из позиций, выделенных нами на схеме идеологических полюсов Японии.

Кроме того, философия Китаро Нисиды была обращена и на Запад, т. к. он формулировал свои идеи с активным привлечением западной философской терминологии (особенно диалектики Гегеля и феноменологии Гуссерля), что превращало его дискурс из азиатской экзотики, в полноценную метафизическую контратаку со стороны традиционного общества, прекрасно отдающего себе отчет в том, чем является в свою очередь атакующая его философия западноевропейского Модерна. В этом смысле Киотская школа вписывается в линию и европейского традиционализма, и Консервативной Революции, а также созвучна русскому евразийству.

Логика места (басе), предлагаемая Нисидой вместо аристотелевской логики, полностью строится на том же фундаменте дзэн-буддистского толкования «ничто». Му инклюзивно, созидательно, позитивно, диалектично, одновременно трансцендентно и имманентно, сотериологично, возможно и действительно. Возводя на этом основании логику, связанную с объектом (космологию, физику) и с фигурой другого (не этого) (социологию, социальную философию), получаем структуру разделяющего неразделения. Субъект здесь мета-субъектен в обоих смыслах: он отличен и не отличен и от мира, и от другого

¹ *Ives Christopher. Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.*

субъекта. Социологическим аспектом в контексте Киотской школы занимался преимущественно Кэйдзи Ниситани. На этом строится логика мест. Субъект мыслится как место, «это место», другой (одушевленный или нет — в японской традиции это довольно тонкая грань) — как «то место». Это разные «места», но их объединяет то, что они «места». Раздельность здесь приобретает радикально иной смысл, нежели в логике Аристотеля. Теперь «не это» мыслится не привативно (по аналогии с «вообще не» — как «вообще не это»), но инклюзивно — по аналогии с «еще не», т. е. как «еще не это» (хотя, может быть, и «уже не это»). Другое как место становится другим относительно, и грань между этим и тем в логике басы прочерчивается в контексте дзэн-онтологии явление/неявление/явление-неявление: это (субъект) /не-это (другой, объект) /это/не-это (место, басы). Субъект здесь не только сущее, но не сущее, также не сущим и сущим являются и объект. Таким образом, субъект и объект (другое) встречаются в смерти и расходятся в жизни. Но в рамках дзэн онтологии «еще не» и «уже не» не только хронологические моменты, разведенные и соединенные железной секвенцией предшествования/последования. Они еще и переплетены между собой в Дхармовом Теле Будды, дистрибуирующем моменты по спасительно-пробуждающей логике в большей степени, чем в силу отчужденно детерминированных причинно-следственных связей. Причина настоящего лежит не в прошлом, но в Будде. Следовательно, между я и не-я дистанция всегда условна; оба есть и обоих нет; оба суть они сами и не другие, но оба суть другие, т. к. принадлежат месту, понятому как обобщающая онтологическая матрица. И здесь мы подходим ко второй школе буддизма, принципиально важной для Киотской школы — к учению Дзедо-сю — школе Чистой Земли. Земля Будды Амитабхи есть сама по себе парадигмальное место (басы), рождение в котором есть пребывание в структурах пробуждения, в ландшафте пробуждения. Поэтому это место есть прообраз места как такового, которое не разделяет и делает относительным, но соединяет и размещает существо в структуре Абсолютного. Это непустое/пустое место, место ничто — как абсолютного ничто. Но это место Чистой Земли, Западного Рая, есть нечто иное, нежели Япония, но по недואльной логике — это и есть синкоку, святая Япония, священное божественное пространство. Здесь буддизм сливается с Синто, а представление о Японии как стране божеств, управляемой божественным императором, возводится к образу Западного Рая. Западный Рай есть иное, нежели земная жизнь, с ее тяготами и заблуждениями, с ее грезами и несправедливостью. Но она иная и вместе с тем не-иная, т. к. буддизм Махаяны строится на недואльной логике. Значит, Япония есть «еще не» Чистая

Земля (в эсхатологической перспективе) или даже «уже не» Чистая Земля (в традиционалистской ретроспективе), но т. к. «ничто» и «не» инклюзивны, то она есть в своем истинном измерении уже и еще Чистая Земля, т. е. недуальное проявление Рая в игровом сокрытии. Поэтому тем местом, где субъект и объект, я и ты соединяются в общем ничто, является не какое-то другое место, не то место, но «*просто*» место, баса, где Рай и Япония недуально и неслиянно сосуществуют, проглядывая одно через другое.

Очевидно, что такая логика места, фундаментально противостоящая западной логике предикатов в ее онтологических и универсалистских проявлениях, связанных с Модерном, становится фундаментальной базой для японского сугубо современного, с одной стороны, а с другой — глубоко традиционного, национализма, т. е. в полном смысле слова «философией имперского дзэна».

Японский национализм

После Реставрации/Революции Мэйдзи более всего укрепился именно японский национализм, совмещавший в себе и модернизацию, и традиционализм, и интерес к Западу, и углубление в собственные корни. Поэтому линию Киотской школы можно рассматривать как интеллектуальный маршрут, проложенный на философском и метафизическом уровне, основной политической вектор Японии. Сами представители Киотской школы, начиная с Нисиды, также разрабатывали политическую философию, построенную на классическом для них недуальном принципе. На сей раз речь шла о недуальном понимании соотношения индивидуума и государства. По Нисиде, индивидуум и государство соотносятся друг с другом не через внешний контур (властвующий/подвластный), но через внутренний, где их объединяет общее место (баса). Если внешне создается впечатление, что государство преобладает над индивидуумом, принуждая его к дисциплине и подчинению, то внутренне картина прямо противоположная: это индивидуум своей автономной волей, служением и самодисциплиной конституирует государство, воплощая в нем свое движение к пробуждению — как квинтэссенцию аскетической практики. Государство, таким образом, приобретает инструментальный статус метода просветления, т. е. становится дзэн-государством. Нисида подчеркивает, что в основе честной и преданной службы человека государству и его интересам лежит не то, что государство справедливо, эффективно и прекрасно, но, наоборот, честное и преданное служение делает справедливым, эффективным и прекрасным любое государство, т. к. государство есть недуальное выражение пробуждения.

Таким образом, к государству можно применить общую для логики места формулу: Государство есть не-государство, и поэтому государство. Государство как внешнее снимается акцентом, поставленным на глубоко личной практике пробуждения, замкнутой на себя аскезы. В этом смысле внимательный к деталям антрополог К. Леви-Строс в книге «Обратная сторона Луны: заметки о Японии»¹ пронизательно замечает, что японец, в отличие от других народов, большинство особо значимых жестов направляет извне вовнутрь, к себе; даже плотники строгают дерево по направлению к самим себе, т. к. в большинстве других обществ направление рубанка, напротив — от себя. Не-государство есть личное обнаружение ничтожности его значения для пробуждения, пустоты и эфемерности его законов и установок. Не-государство — это свободная личность, воплощенная в монашестве или отшельничестве, где человек обретает максимально возможную дистанцию от условностей и конвенций. Но Киотская школа отступила бы от своей сущности, если бы не сделала следующего шага в духе дзэн: поскольку не-государство, поэтому государство. Так из аскетической отрешенности, тотальной свободы и полной независимости монаха и созерцателя рождается другое государство как воплощение чистых линий его умиротворенного пробужденного созерцания: сакральное государство, священное государство, царство Пробужденных. И теперь остается сделать последний шаг — недואльно опознать в первом государстве второе государство — по формуле китайского учителя Чань VIII в. Ма-цзу Дао-и: «Ум обычного человека и есть ум Дао, речь обычного человека и есть слово Будды», а в нашем случае — политической философии: существующее государство и есть идеальное государство, если полноценно пробужденный сам в себе человек способен это увидеть, утвердить и на этом настоять, т. е., в конце концов, сделать существующее государство идеальным своим преданным и беззаветным служением ему. Так дзэн-буддистские парадоксы органично перетекали в апологию японского национализма.

Японский Модерн

Болезнь Японии

На этом фундаменте «недуального национализма» и строилась политика Японии в первой половине XX в. — вплоть до окончания Второй мировой войны, в которой Япония потерпела сокрушительное поражение от США и СССР, будучи вынужденной — после

¹ Леви-Строс К. Обратная сторона Луны: заметки о Японии. М.: Текст, 2013.

ядерных бомбежек Хиросимы и Нагасаки — капитулировать. Естественно, это событие сказалось на японской идентичности самым фатальным образом, т. к. впервые за всю свою историю Япония оказалась под внешним управлением, чего не было ни в одну эпоху. Соответственно, по всем основам японской идентичности был нанесен сокрушительный удар. Так, в частности, был полностью упразднен и «демонизирован» национализм — как в политике, так и в философии, а идеологическая монополия перешла к либеральному западничеству, предопределившему основной вектор японской культуры после 1945 г. вплоть до настоящего времени. Либерализм стал правящим мировоззрением, ранее преобладающие формы традиционализма и национализма упразднены.

Это привело к тому, что в Японии сложилась мировоззренчески крайне болезненная ситуация: на японский Логос, таким, каким он был до 1945 г. на всем протяжении японской истории, практически было наложено табу, и единственной формой самопроявления (культурного, философского, эстетического, религиозного и т. д.) стали жестко навязанные американскими кураторами Японии модели и формы, построенные по лекалам западного Модерна — индивидуализм, материализм, секулярность, научное мировоззрение, прагматизм, преобладание экономических интересов, прогрессизм, скептическое отношение к традициям и древним обычаям и т. д. Этим новым критериям не только должны были соответствовать прямые заимствования из западной культуры, науки, философии, экономической и политической практики, но в этом ключе должны были перерабатываться и собственные японские феномены, освобожденные от всего того, что могло бы даже отдаленно напоминать национализм, традиционализм, империализм, т. е. классическую японскую идентичность. Сам японский *Dasein* оказался в поработленном, подавленном состоянии, будучи лишенным права голоса, языка, возможности открыто заявлять о себе в каких бы то ни было масштабных публичных формах. Единственное, что американцы сохранили по прагматическим соображениям, это некоторые инструментальные и оторванные от контекста «консервативные» идеи и представления, полезные для геополитического противостояния коммунизму, который в условиях «холодной войны» рассматривался как идейное орудие СССР; такой антикоммунизм, оснащенный некоторыми фрагментарными «правоконсервативными» лозунгами, представлял собой, однако, пародию на действительный и полноценный японский «идентитаризм».

Ситуация, сложившаяся в Японии после 1945 г., с ноологической точки зрения, может рассматриваться как постановка японского об-

щества под власть черного Логоса Великой Матери, и в этом смысле Япония принудительно вынуждена была занять в структуре Ноомахии сторону Кибелы. Именно с этим связано абсурдное, с точки зрения географии, но вполне осмысленное, с точки зрения карты цивилизаций, причисление Японии к «западным странам». Япония «стала западной», утратив (не по своей воле) свою идентичность как Страны восходящего солнца, как родины Аматерасу и как Срединной империи (чем является нормативное государство, согласно китайской традиции), т. е. саму себя. Поэтому японский Логос, получив колоссальный и беспрецедентный по силе и радикальности удар, оказался после 1945 г. в угнетенном, подавленном состоянии, и едва ли о нем можно сказать нечто определенное, равно как и он сам лишен возможности прямо заявлять о себе. Эта послевоенная Япония есть глубоко больная Япония, и ее философия, культура и искусство не несут в себе практически ничего, кроме этой глубинной болезненности, потерянности и тщательно скрываемой ностальгии.

Но для того, чтобы по-настоящему покорить японцев, США должны были найти в самой японской культуре нечто, что было бы созвучным черной философии Великой Матери и сопровождающему ее хтоническому титанизму. Эти элементы присутствуют на периферии любого, даже самого солярного и аполлонического общества, а в случае Японии мы идентифицировали целый ряд этих элементов в самых ранних синтоистских мифах и практиках. Синто само по себе может интерпретироваться по-разному, и различные трактовки — как сопряженные с буддистским влиянием, так и, напротив, освобожденные от него — могут дать различные ноологические фигуры и соотношения. Наряду с другими можно предположить и матриархально-хтоническое прочтение Синто. В этом случае мы можем интерпретировать основные контуры этого мировоззрения как эксплозию Небесного Логоса, распадающегося на множество частиц, порождая своим одноплавленным, линейным (стреловидным) падением остывающую вселенную сакральных частиц. Эти сакральные частицы суть Kami, божества, рассеивающиеся и составляющие своим рассеянием ткань мира. Однако такая сакральность ориентирована строго сверху вниз — от взорвавшегося Небесного Логоса к Стране Корней, в царство Изанами, по которому рыдает Сусаноо. Смерть все туже обступает жизнь, как могильные ямы стягиваются кольцом вокруг древних жилищ и городов, заставляя японцев бежать. Вместе с американской оккупацией могильный ров хтонической материальной цивилизации настигает живых, опрокидывая священную страну Японию в микромиры остывающей пыли. Такое прочтение Синто вполне гармонирует как с типологией принесенной Западом

культуры (т. к. научная картина мира с ее механицизмом, энтропией и «большим взрывом» вполне этому соответствует), так и с болезненным состоянием распада, переживаемого японским обществом, и это состояние нельзя объяснить лишь заимствованием чуждой культуры — даже в современной откровенно «декадентской» в культурном смысле Японии явно заметны сугубо японские, автохтонные черты. Они не могут быть отнесены ни к буддизму (утратившему свой нигилистический потенциал в ходе разработки философии и онтологии Махаяны и окончательно трансформировавшемся в дионисийскую недואльную онтологию Китае), ни к китайским влияниям (конфуцианство, учение о пяти элементах и т. д.), ни к самурайской традиции, ни к императорскому культу. Лишь в некоторых синтоистских мифах и практиках можно заметить отделенные аналоги Логоса Великой Матери. Если эта гипотеза верна, то моменты, резонирующие с западной культурной колонизацией, следует искать во втором фокусе японского эллипса, который мы определили как синтоистский. Но, естественно, речь идет не о всем Синто, а лишь об отдельных его аспектах и об особом его прочтении.

Юкио Мисима: симулякр самурая

Вся японская культура после 1945 г. представляет собой симптомы болеющего Логоса. Поэтому мы возьмем лишь несколько характерных примеров, иллюстрирующих те или иные аспекты печальной картины японского декаданса.

Весьма характерной фигурой в этом смысле является японский литератор, драматург, режиссер, актер и политический деятель Юкио Мисима (1925 — 1970), настоящее имя Кимитакэ Хираока¹. Яркая жизнь и еще более яркая смерть этого японского гения, совершившего ритуальное самоубийство (сеппуку) после театральной и заведомо обреченной на неудачу попытки поднять восстание в армии в поддержку императора и против американской оккупации, за возрождение японского духа и национального суверенитета, воплощает в себе трагедию японской интеллектуальной элиты в период, непосредственно следующий за событиями Второй мировой войны. Мисима может быть рассмотрен как наиболее выразительная личность, в которой отразился переход от прежней Японии — к новой Японии, включая все противоречия, оппозиции, экстремумы, несоответствия и яркие вспышки глубинных эмоций и чувств. Юкио Ми-

¹ Хираока — аристократическая японская фамилия. Отец Мисимы занимал высший правительственный пост.

сима является во всех смыслах декадентом. Либерализм и Модерн проникли внутрь его, и его произведения несут на себе драму этого проникновения и обратной реакции на него.

Наиболее яркая черта в фигуре Юкио Мисимы — это титанизм. Он представляет собой изначально мятущееся и слабое, болезненное существо, всеми силами стремящееся к самопреодолению и выходу за свои границы. Эмоциональный, чрезвычайно внимательный, женственный и утонченный, вплоть до истерики, Мисима на протяжении своей жизни упорно идет к тому, чтобы создать из себя жесткую могущественную и волевою фигуру, способную столкнуться с невыносимыми для аутентичного японца условиями послевоенного существования лицом к лицу. В этом уникальность пути Мисимы — он не продолжает, как это может показаться на первый взгляд по его поздним политическим пристрастиям и показательного сепуку, довоенные национальные традиции — самурайский дух, верность императору, дзэн-буддистскую отрешенность и недуальный парадоксализм пробуждения, но пытается собрать разрозненные фрагменты глубокого расстроенного индивидуального и коллективного экзистирования в некую новую цельность. Иными словами, он не просто продолжает традиции (которые брутально прерваны), но стремится волевым образом воссоздать их. Результат двусмысленен: двигаясь по этому пути, Мисима делает блестящую карьеру литератора, актера, создает из самого себя яркий образ, сочетающий перверсии (в частности, Мисима почти бравировает своими гомосексуальными наклонностями и тягой к кровавому садизму), эпатаж и экстремизм, но, с другой стороны, глубинная болезненность, разлад, рассеяние, фрагментарность, тонкий привкус гниения никуда не исчезают, пронизывая его творчество и его судьбу.

В творчестве Мисимы наглядно заметна граница между довоенной и послевоенной Японией, разделившая японский историа́л на две неравных половины: свободной Японии (японской Японии) до 1945 г., в которой сам Мисима родился и к которой культурно все еще принадлежал, сломленной и поработченной Японии (американской Японии), в которой Мисима повзрослел и достиг самосознания. Позади было одно, вокруг Мисимы и впереди — другое; и это различие проходило на уровне глубинных метафизических парадигм. Мисима принадлежал одновременно обоим мирам, но эти миры были несовместимы, не-совозможны (если использовать терминологию Лейбница) друг с другом, и их сочетания в одной и той же личности — причем наделенной острой рефлексией, предельной искренностью и творческой гениальностью — производило впечатление драматического раскола, расщепления, симулякра.

Если попытаться обобщить разные стороны этого противоречивого образа в ноологической системе координат, можно сказать, что Мисима представляет собой *симулякр самурая* или титанический дубль Желтого Диониса.

Титанизм Мисимы ярче всего представлен в его позднем программном эссе «Солнце и сталь»¹. В этом тексте Мисима с биографическими подробностями описывает свой путь к пониманию центральной значимости тела и постепенной девальвации того, что он сам называет «духом» или «Словом». Дух Мисима считает слабостью и бегством от действительности, прибежищем ночи, а тело, обнаруженное им вместе с таинством солнечного света и стойкостью стали, в путешествиях, напротив, выражением трагической и могущественной конечности, в которой воплощается чистая сила. Тело представляется Мисиме инструментом, мечом, который необходимо выковать человеку в ходе эстетически-волевой практики творения самого себя. Тело, по Мисиме, это священный сад или храм, подлежащий тщательному и упорному возделыванию, культивации, которые и предопределяют сущность эстетического. Но в конце пути Мисима видит гибель, кровавый фонтан и полное разрушение созданного. Гибель тела в его глазах становится последним триумфом эстетики и венцом необратимой, падающей в бездну терпкой экзистенции.

Мисима вдохновлен полетом, но этот полет к Высокому Синему Небу идет против какого-то более важного и более фундаментального закона, чье могущество Мисима испытывает всем своим существом. Сам порыв в Небо, к форме и духу, он расшифровывает как тонкую убийственную *стратегию Земли*. Это выражено в финальном стихотворении из эссе «Солнце и сталь», проливающим свет на особенность японского синтоистского солнцепоклонничества, особенно явственно обнаруженную в эпоху духовной катастрофы послевоенного периода. Показательно, что Мисима называет это стихотворение «Икар» в честь дерзкого «человеческого, слишком человеческого» взлета к солнцу и закономерного падения.

«А может быть;
Я все же — тварь земная?
Иначе зачем бы стала Земля
Так радостно принимать мое паденье?
Она не дала ни опомниться, ни одуматься;
Она поманила мягкой истомой

¹ Юкио Мисима. Солнце и сталь // Юкио Мисима. Исповедь маски. СПб.: Северо-Запад, 1994.

И встретила ударом стального щита.
 Зачем податливая Земля
 Обернулась безжалостной сталью?
 Неужто лишь чтобы напомнить о том;
 Как мягок я?
 Чтобы сама природа мне объяснила:
 Паденье естественней взлета
 И непостижимого накала страсти?
 Неужто лазурь неба — химера?
 Неужто мой полет — затея Земли;
 Соблазлившей своего питомца
 Жарким хмелем восковых крыл?»¹

Это пронзительная догадка титана, осознавшего всю мощь всемирного тяготения, т. е. своей сущностной и неразрывной зависимости от Великой Матери. В этом открывается глубинная стратегия его обращения к телу, воспевание тела, что раскрывает двусмысленность его гомосексуальной ориентации²: обращенной одновременно на мужчин и на себя, созидающего свою телесность как эстетический объект мужского (собственного) вожделения — в этом проявляется гермафродитизм Адитис, расщепленной надвое в своей завороченности самой собой Великой Матери. Тело есть центр метафизики черного Логоса, квинтэссенция мистерии Адониса и его нижней, третьей демиургии.

Мисима пишет:

«Почему мужчина входит в соприкосновение с Прекрасным, только когда погибает трагической смертью? Да потому, что в повседневной жизни общество зорко следит за тем, чтобы он не смел и близко подходить к Прекрасному. Красота мужского тела — не объект для восхищения, к ней относятся пренебрежительно. Скажем, профессия актера, требующая от мужчины, чтобы он все время находился на виду у публики, не пользуется в обществе истинным уважением. Во всем, что касается красоты, на мужчину наложены строжайшие ограничения. Ему запрещено объективизировать себя — достичь этого он может лишь наивысшим проявлением Действия, т. е. опять-таки своей гибелью. Лишь в этот миг красота

¹ Юкио Мисима. Солнце и сталь. С. 338.

² Гомосексуализм в синтоистском контексте косвенно может быть обнаружен в символическом сюжете бегства Изанаки от Изанами и в общей для японцев безразличности к трупам. Тема гомосексуализма в традиционной японской самурайской культуре тонко описана в фильме «Табу» (1999) режиссера Нагиса Осима.

мужчины признается, лишь в этот миг на мужчину можно смотреть (хотя на самом деле никто, конечно, его смерти не видит). (...)

Безусловно, прекрасна, например, гибель летчиков-камикадзе — причем не только в духовном смысле. Для большинства мужчин в ней есть и сверхэротическая красота...»¹

Мисима заворочен красотой именно мужского тела, и в первую очередь, своего собственного. Он сам творит это тело, накачивает его, превращает в гору изящных и могучих мышц, бросая вызов «духу» и «Слову», сознанию. В этом его восстание, его смена ориентаций, которая до определенной степени отражала и реакцию на западническую парадигму, и тонкий возврат к одной из сторон синтоистской идентичности, существенно трансформированной махаяническим буддизмом и особенно традицией дзэн. Тонкое восстание против буддизма, культурная среда которого в значительной степени определила идентичность Мисимы, видно уже в раннем романе «Золотой Храм»², где главный герой, Мидзогути, следуя путями отчужденного и болезненного индивидуализма, в конце концов поджигает священный Храм, достигая освобождения от той трудной и по-настоящему героической метафизической культуры, соответствовать которой он не в состоянии в силу слабости и перверсий. Маленький человек сжигает большой Храм. Не в силах вначале вынести святотатства, он пытается покончить жизнь самоубийством в запертой комнате Храма, но она отвергает его, оставаясь неприступной в языках пламени, объявшего святилище. И чудом спасшийся поджигатель, очнувшись в безопасном месте и поняв, что все позади, принимает страшное решение: «Еще поживем...» Духовно умершая, убитая Япония решает перевоплотиться в телесную Японию и делает своим послевоенным девизом: «Еще поживем...»

Отныне черный дубль буддистско-даосского Желтого Диониса погружен в иную мистирию: мистирию плоти. Она открывается, когда телесность достигает нижнего гравитационного барьера, касаясь самой сущности Великой Матери. Это Мисима описывает в следующем пассаже:

«На земле человека прессует сила гравитации: он таскает на себе тяжелую шубу из плоти, обливается потом, натужно бежит, наносит неповоротливые удары, с трудом и невысоко подпрыгивает. Но иногда, сквозь черную пелену усталости, мне доводилось видеть радужные вспышки цвета, которые я прозвал "восходом плоти"»³.

¹ Юкио Мисима. Солнце и сталь. С. 338.

² Юкио Мисима. Золотой храм М.: Центрполиграф, 2004.

³ Юкио Мисима. Солнце и сталь. С. 327.

«Восход плоти» это еще один шаг в глубь материи, к центру всемирного тяготения, где скрыто сердце Великой Матери. Это компенсация титанического порыва; дар абсолютного небытия как награда за волю и усилие к ничем не ограниченному телесному могуществу. Терминал титанов.

И кульминацией этой мистики тела становится для Мисимы видение Уробороса, великой Змеи, кусающей свой хвост, что в большинстве сакральных традиций рассматривается как символ абсолютного и замкнутого само на себя женского начала, подчас настолько концентрированного и жесткого, что с успехом выдает себя за мужское (в этом и состоит секрет титанизма¹).

«Я научился видеть гигантскую змею, свернувшуюся кольцами вокруг земного шара. Она проглотила свой собственный хвост и тем самым уничтожила полюсы. Исполинская рептилия смеется над всеми противоположностями. Да, постепенно я стал различать ее контуры»².

И это же видение повторяется во время полета на истребителе — когда исполняется мечта Мисимы: взять в небесное путешествие тело.

«Тут-то я и увидел змею.

Белая змея облаков вцепилась в собственный хвост и обмотала землю бесчисленными кольцами.

Все, что предстает перед нашим мысленным взором — пусть даже на миг, — существует на самом деле. Если не сейчас — так вчера, не вчера — так завтра. В этом сходство барокамеры с космическим кораблем или моего рабочего кабинета в ночной тиши с истребителем Р-104 на высоте сорок пять тысяч футов. Тело наполняется светом грядущей одухотворенности, дух озаряется предчувствием телесности. А сознание непрестанно наблюдает за этими взаимопревращениями. Вот и мое сознание обрело легкость и ясность дюралюминия.

Если исполинская змея, обволакивающая и поглощающая все полярности, предстала пред моим взором, значит, она есть в действительности. Она застыла в вечности, гонясь за собственным хвостом. Кольца ее — просторнее смерти, душистее губельного аромата, что коснулся моих ноздрей в барокамере. С сияющих небес на нас взирает великий принцип единства сущего»³.

Мысль о единстве сущего, о совпадении противоположности в стихии Земли — вспомним фразу Мисимы о том, что «падение ес-

¹ И секрет «злого демиурга», вскрытый гностиками.

² Юкио Мисима. Солнце и сталь. С. 327.

³ Там же. С. 336.

тественнее взлета» — является хтоническим дублем недуальности дао или дзэн-буддизма, что позволяет увидеть в Мисиме именно симулякр. В нем, с точки зрения японской идентичности, все узнаваемо и знакомо, все аллюзии и отсылки к самураям, бусидо, «Хагакурэ», коанам, камикадзэ, верности императору — уместны и прозрачно читаются. Но вместе с тем в этом обрамлении проявляется совершенно новый японский субъект — маленький человек, индивидуум, творящий себя искусственно, создающий свою мускулатуру и свою литературную славу одновременно по законам традиции и правилам американского PR; одержимый *ressentiment*'ом монах, поджигающий Храм; актер, журналист и гомосексуалист, проповедующий культ императора.

Если бы Юкио Мисима относился к культуре западноевропейского Модерна, в нем можно было бы допустить амбивалентность, свойственную всем декадентам и «проклятым поэтам», «черным романтикам», проявляющим эксплицитно в своих трансгрессивных и откровенно эпатазирующих текстах болезненную истину «сумерек богов», «Заката Европы». И в этом случае вопрос об их идентичности оставался бы открытым: чего в них больше, Диониса-Солнца Полночи, или его хтонического дубля — Адониса, титана, Прометея. Но Мисима пишет и живет в контексте общества, которое еще в эпоху его ранней юности было принципиально и сущностно традиционным, где процветал императорский дзэн Киотской школы, десятки тысяч монахов изучали сутры Махаяны, древним ками, японским богам возносились жертвы в храмах и маленьких дзиндзя, святилищах, что можно встретить в Японии на каждом углу, а само государство было суверенным и могущественным, распространяя вокруг огненные лучи Японского солнца. На этом фоне слишком быстро впитывает он определенные индивидуалистические, эгоцентрические черты западной культуры; слишком легко соглашается с ее нормативами; слишком просто идет на то, чтобы спалить Золотой Храм и главное, продолжать существовать под лозунгом «Еще поживем...»

Здесь могут возразить: как сочетается «Еще поживем...» с трагическим финалом Мисимы и его сеппуку? Как понимать его позднюю интеграцию в японский национализм, создание им «Общества Щита» и попытку поднять восстание за восстановление власти императора и роспуска навязанного Японии американцами марионеточного парламента? Разве Мисима не напоминает — в том же эссе «Солнце и сталь» — о кодексе чести самурая, о превосходстве коллективной военной дисциплины над индивидуалистическими гуманитарными мечтаниями, о судьбе воина и воле к смерти? Действи-

тельно, амбивалентность есть, но если для европейца аналогичные идеи и жесты в полной мере могли бы считаться крайним традиционалистским героизмом и высшей формой верности и чести в «темные времена», то в Японии эти принципы — еще в эпоху Мисимы — являлись общим местом, и японский контекст радикально менял их семантику: на первый план выходило не то японское, что воплощал в себе Мисима (а он это японское, на самом деле, в себе воплощал), но то модернистское, индивидуалистическое, «профанное», «западное», «первертное», что явственно проступало сквозь героическое оформление его позднего периода — творческого и политического. Мисима воплощал в себе японца-эгоцентрика, японца-титана, чей образ имеет аналоги и в древности, в особом измерении синтоистского полюса или в крайнем волюнтаризме самураев, но при этом оставаясь подчиненным магистральной сакральности совершенно иного толка — с доминацией дионисийской недудальной парадигмы дзэн-культуры.

Такаси Миикэ: призраки Еми

Архетип Мисимы в послевоенной японской культуре был самым высшим образцом тонкой диалектики, в которой резко дало о себе знать своеобразное сочетание внедряемого модернистского либерализма с рядом матриархальных аспектов Синто. Так строилась новая японская культура, в которой все собственно японское, имеющее отношение к аутентичной японской идентичности, было либо запрещено, либо извращено, либо подменено. Эта культура, давшая яркие имена в литературе, кинематографе, музыке и т. д., была основана на стремительной деградации традиционного японского духа, на укоренном распаде Небесного Логоса, энтропически рассеивающегося на бесконечно малые частицы. Это была культура распада, в значительной степени fasciniрующая Запад своей экзотичностью, стремительностью и самобытностью. Послевоенные японские интеллектуалы, решившие «Еще поживем...», делали это все более и более болезненно и первертно.

В этой связи ярким примером современной японской культуры, отражающим структуру ее актуального состояния, можно считать известного японского кинорежиссера Такаси Миике, снявшего множество фильмов различного достоинства, но во многих из них сумевшего отразить главные силовые линии современной Японии. Осторожный европеизм с уклоном в этнологию и экологию Акиры Курасава и даже трагический парадоксализм Такеси Китано у Миике преодолевается самыми крайними формами выражения абсурда,

жестокости и вырождения. Японское общество Миике — это не просто предельно дегенеративное общество, это общество практически не существующее, превратившееся в собственный симулякр, в общество японского Постмодерна. Запад проник в самую сердцевину японской культуры, разрушил все органические связи, оборвал все семантические цепи, и на поверхность всплыли «японские останки (residui)» — в форме садизма, жестокости, краха семьи, дегенерации, мафии, извращений, коррупции, патологии и одновременно этноцентризма, которыми наполнены картины Миике.

Каждый фильм Миике отражает ту или иную сторону болезненности японского общества. Целая серия фильмов про якудзу представляет собой гротескное изображение псевдосамурайских, воинственных, жестко маскулинных групп, отличающихся чрезмерной жестокостью, абсолютной моральной индифферентностью и при этом глубокой ангажированностью в глинное разложение социальной системы Японии, где коррупция, имморализм и бессмысленность стали общепризнанным нормативом. Миике описывает своих героев чаще всего в сюрреалистическом контексте, где абсурд достигает кульминации, якудза, полицейские, обычные люди и случайные герои перемещиваются до неузнаваемости в трудно разделимой сплошной ткани кровавых расчленений, всевозможных извращений, неоправданной жестокости, полностью отсутствующей мотивации, на фоне которой «самурайская решительность» и «воинская этика» превращаются в полностью бессмысленную пародию. Ярким примером того, как в фильмах Миике популярный жанр японских фильмов про якудзу (в гораздо более умеренной версии представленный рядом работ другого знаменитого японского режиссера — Такаси Китано) превращается в сюрреальный бред, могут служить фильм «Театр ужасов якудза: Годзу» (2003) и многосерийный фильм «Полицейский, страдающий шизофреническим разделением личности» (2000), где классические для Миике темы превращаются в смесь делириумной патологии и абсурдистских постмодернистских находок.

Болезненная кровавая жестокость сама по себе уже в отрыве от какой бы то ни было внятной сюжетной линии, способной ее хотя бы частично рационализировать, становится самостоятельным содержанием таких фильмов, как «Ичи Убийца» (2001) или «Изо» (2004). В фильме «Ичи Убийца» умственно отсталый юноша Ичи, у которого отсутствуют какие бы то ни было эмоции, на протяжении всего фильма бессмысленно убивает по заказу и случайно всех, кто попадет под руку с помощью остро наточенных коньков. А фильм «Изо» дает сюрреальную версию действительного исторического

лица, самурая Изо Окада (1832–1865), который превращается у Миике в бессмертного духа уничтожения, который возрождается снова и снова для одной цели — тотального истребления всех, кто встает на его пути. При этом позиция самого Миике в трактовке изображаемых персонажей и их поступков остается строго нейтральной: он описывает все происходящее с документальной тщательностью и аккуратностью, совершенно не заботясь о том, как это будет оценено зрителями. Зрителями это оценивается, как правило, совершенно адекватно: в Постмодерне смысл упразднен и единственной формой интерпретации остается сам факт созерцания и преданного следования за каждым поворотом бессмысленного в конечном итоге сюжета, чтобы выбросить из головы увиденное в самый момент выхода из кинотеатра или финальных титров телевидения или воспроизведенного DVD.

С таким же нейтралитетом и отстраненной пунктуальностью Миике трактует и другие сюжеты: в частности, полное разложение японской семьи и исчезновение в ней классических социальных статусов и отношений (фильмы «Посетитель Q» (2001) или «Счастье семьи Катакури» (2001)); радикальную криминализацию японских школ и автономизацию подросткового архетипа, лишенного процедур взросления в условиях либерального индивидуализма («Кроу Зеро» (2007) и «Кроу Зеро-2» (2009)); превращение Японии в промышленную свалку, а японцев в ее обитателей («Шангила» (2002)) и т. д. Особенно следует подчеркнуть обращение Миике к мифологическим и архетипическим сюжетам, поданным подчас в нарочито инфантильной манере с помощью отрефлектированной постмодернистской стратегии. Так, в серии фильмов «Живым или мертвым» речь идет о перевоплощениях двух ангелов-карателей, уничтожающих коррумпированный капитализм. В фильмах «Зебрамен» (2004) и «Зебрамен-2» (2010) обыгрывается миф о Кирине, японской версии Цилиня, Желтого Единорога, символе китайского Логоса, который воплощается в гротескной фигуре жалкого школьного учителя, поверившего в комиксы и пытающегося летать по небу, подобно сверхлюдям и героям, спасающим человечество.

Очень тонкий фильм «Кинопроба» (1999), ставший одним из самых известных фильмов Миике, посвящен основательной теме примордиального ужаса, связанного с женским началом, где под маской хрупкой и невинной девушки с тонким голоском и невинными манерами, вызывающими у главного героя чувство нежности, опеки и защиты, скрывается кровожадная садистская сущность, ищущая обмана, убийства, пыток, расчленения и гибели всему, что встретится на ее пути. Эти обманчивые метаморфозы Великой Матери, нагляд-

но представленные в «Кинопробе», отражают самый точный диагноз современного состояния японской цивилизации: под опрятной и невинной технологической чистоплотностью и аккуратностью, представленной японским типом девушки-подростка, скрывается бездна разложения, порока, вырождения и гниения, от созерцания которого коллективное сознание японского общества стремится всячески убежать, но которое нагоняет его в искусстве и психологических влечениях, пока не накроет волной последнего ужаса. В «Кинопробе» можно прочесть современную постмодернистскую версию рассказа о посещении Изанаки страны Эми и его фатальную встречу с Изанами в аду.

Отношение самого Такаси Миике к миру, который он репрезентирует, понять довольно трудно, т. к. он снял множество фильмов, подчас довольно разноплановых и с разными идеологическими установками, объединенными лишь несомненным стилистическим постмодернизмом режиссера. Но ключом к его позиции может служить фильм «Китайские люди-птицы» (1998), (Тугоку-но тодзин — 中国の鳥人), где он откровеннее, чем в иных картинах, обнаруживает тщательно скрываемую личную идеологию. В этом фильме довольно прозрачно противопоставляются два мира — Япония и Китай, но не как социальные явления, а как два символических пространства. Япония представлена наивным и беспомощным клерком Вада и якудзе среднего возраста, отправленными на поиски сокровищ в заброшенные горы Китая. Оба они показаны как представители совершенно декадентской цивилизации, не имеющие ни моральных, ни религиозных ценностей, ни мировоззрения, ни позитивной самоидентичности, действующие в силу индивидуализма и инерции, диктуемых воздействием материальных обстоятельств. Это типичная Япония Миике, своего рода анти-Япония, ее черный послевоенный модернистский оккупированный дубль.

Оказавшись в Китае, герои попадают не в общество социализма, а в природную среду, населенную этносом, совершенно не затронутым Модерном и живущим в условиях простых, ясных и прозрачных ценностей, мифов, небесных преданий и искренности. В основе главного мифа жителей маленькой затерянной деревни, куда с большим трудом добираются на водных черепаха японцы, лежит предание о «летающих людях». Рациональное объяснение в духе скептического материализма Миике приводит: речь идет о воспоминаниях событий Второй мировой войны, когда недалеко от деревни упал американский летчик; жители же, увидев впервые самолет, решили, что это был летающий человек, тем более, что упавший летчик выжил и оставил потомство от местной жительницы — девушку евро-

пейского вида, считающую себя, однако, совершенной китайкой. Постепенно японцы попадают под прямодушное обаяние местных жителей, забывают о тех прагматических целях, ради которых были туда посланы, и начинают верить в «летающих китайцев». Сами местные жители не оставляют попыток взлететь, снова и снова одевая искусственные крылья и прыгая со склона горы. В какой-то момент к ним присоединяются и японцы: вначале менеджер Вада, а затем и более скептический, но в душе наивный и живой якудза. Кульминацией фильма становятся сцены безнадежных прыжков с обрыва самих японцев, а в последних кадрах мы видим парящую высоко в небе на искусственных крыльях человеческую фигуру.

Вы видели ранее, что китайская онтология представляет собой парящее бытие, основанное на «магии дуновений» (М. Гранэ). В фильме Миике это показано буквально и наглядно. На фоне этого «парящего бытия» (послевоенная) Япония видится как царство смерти и земли, тяжести и распада. Такая компаративная топология полностью укладывается в нашу ноологическую картину: китайский Логос, сопряженный с Дао и буддизмом Махаяны, особенно в традиции Чань, стал важнейшей составляющей японской культуры через «фасцинацию Китаем», являющуюся важнейшим началом всего японского историала (по Л. Фробениусу культура/пайдзума начинается с «одержимости», «фасцинации», *Besessenheit*). Становление японско-китайского синтеза, соответствующего активному и содержательному диалогу буддизма и конфуцианства с Синто, местными традициями и японской императорской династией, породили высшее воплощение японского Логоса, где в структуре японского элипса фокус дзэн активно поддерживал и усиливал фокус Синто, а все китайское лишь фундаментализировало и просветляло все японское. Это стало второй фазой японской пайдзумы (по Л. Фробениусу) — фазой «выражения» (*Ausdruck*). Третьей фазой стало расщепление японского и китайского в эпоху Мэйдзи, и после последней попытки возрождения и Консервативной Революции в течении «имперского дзэна» (Киотская школа, японский национализм первой половины XX в.), поражение во Второй мировой войне, распад и гибель живого японского Логоса, от которого остались только прикладные и технические моменты (*Anwendung*).

Поэтому путешествие японцев в Китай у Миике становится маршрутом возвращения на духовную Родину, к истокам «фасцинации». Летающий китаец для Японии это фундаментальное указание на эпоху, когда существовали летающие японцы, чьим трагически-болезненным и ироничным отзвуком, двойником/симулякром является герой «Зебрамена». Но эта идеология, являющаяся для Миикэ

главным кодом, слишком контрастирует с действительностью — и метафизически, и социально, и политически, и культурно, и стилистически, поэтому, видимо, режиссер не отважился развивать эту трагическую и опасную тему, чреватую повторением пути Юкио Мисимы — с тем же самым предсказуемо печальным, и хуже того — симуляционным концом. Тень Мисимы — над всеми истинными японскими художниками, и за границы этого архетипа не могут выйти даже лучшее из них (а конформисты-либералы и не собираются выходить). Это и предопределяет горький и ироничный постмодернизм Миике и других режиссеров близких к нему — таких, как Шинья Цукамото, автор предельно абсурдных фильмов о сращивании человека с машиной (постмодернистское развитие темы Мисимы — «тело и сталь») «Тецуо — Железный Человек» (1989) и даже человека с электрическим столбом «Токийский кулак» (1995) или Такаси Симицу, снявший «Маребито» (2004) и «Проклятие» (2002) с рядом сиквелов. Япония постепенно смещается в пространство потустороннего, где стирается грань между механизмом и человеком, между живыми и призраками, между рассудком и опадающим каскадом иррационального.

Все эти картины описывают нижние этажи синтоистского космоса, где еще явно дает о себе знать насыщенность сакральным (и в этом принципиальное отличие от американского или европейского постмодернизма, откуда сакральное изгнано еще на заре евро-Модерна), но всякая связность, легкость, упорядоченность, принужденность и одухотворенность безнадежно утрачены. Это черный дубль Японии, народа и цивилизации, погружившихся в Страну Корней, Еми, на дно синтоистской Вселенной в стадии ее последнего и финального остывания. Японский постмодернистский сюрреализм есть, таким образом, не что иное, как достоверный «фотографический» реализм, точный слепок с состояния японского Логоса, находящегося в последней стадии разложения и упадка.

Часть 3.
Логос Африки

Глава 1. Древний Египет

Геософия Африки

Негроидный Логос: новая территория Ноомахии

Обращаясь к исследованию геософской структуры африканского континента и населяющих его народов, следует иметь в виду, что мы вступаем в область намного менее внятных и четко сформулированных философских и метафизических учений, религий и культур. Едва ли Африку можно рассматривать как аналог всех тех цивилизаций, которые мы рассматривали ранее, и которые при всех их радикальных различиях и наложениях синхронических и диахронических форм, при всем их обмене между собой конститутивными цивилизационными элементами, все же находились принципиально на уровне высоко отрефлектированных идей относительно содержания и образа своей собственной идентичности, и до определенной степени, идентичности соседних цивилизаций. Обращаясь к изучению африканского Логоса, мы не можем быть уверенными до конца, что этот Логос существует и что он является универсальным и представительным для большинства африканских обществ. В период доминантного евроцентризма эпохи Модерна и его колониальных прогрессистских и культурно-расистских установок отстаивание тезиса о полноценности и самобытности даже таких высокодифференцированных цивилизаций, как индийская или китайская, представляется непростой задачей, требующей предварительного сокрушения эгоцентристского универсализма, глубоко укорененного в европейской цивилизации и ставшего не менее, но только более агрессивным в эпоху Модерна (экстенсивная колонизация) и даже постколониальную эпоху (хотя и в новой форме — навязывания глобализма, либерализма, «свободного рынка» и унитарной индивидуалистической идеологии «права человека»). Тем более трудно защитить тезис об африканском Логосе. Но если с помощью примеров развернутых исторически, философски и метафизически достоверно и обильно документированных цивилизаций, мы пробиваем брешь в заносчивом евроцентризме, то было бы не логично остановиться лишь на восстановлении должного уважения и почтенного

внимания к восточно-европейскому (византийскому), семитскому, иранскому, туранскому, индийскому, китайскому и японскому Логосам, и оставить Африку и Океанию — т. е. негроидный мир в его двух принципиальных локализациях — вне геософского рассмотрения. Приступая к рассмотрению этих двух культурных кругов Африки и Океании, тем не менее, следует постоянно иметь в виду, что основой реконструкции нам служат мифы и предания, передаваемые устно, а реконструкция исторических событий даже относительной древности основывается на чрезвычайно фрагментарных и подчас противоречивых источниках. Это делает задачу выявления негроидного Логоса более сложной, реконструкции более гипотетическими, а выводы менее окончательными и открытыми к последующим уточнениям или даже принципиальному пересмотру. Теоретически эту часть исследования можно было бы вообще отложить в сторону, т. к. все основные задачи, поставленные «Ноомахией» и основанной на ноологической методологии геософией, мы решили, завершив рассмотрение японской цивилизации. Тем более что все основные моменты в оппозициях, столкновениях и противопоставлениях между ведущими цивилизациями, а следовательно, карту действительной Ноомахии, соответствующей сегодняшнему состоянию дел в глобальном масштабе, мы зафиксировали, идентифицировали и локализовали на многослойной ноологически-исторически-геополитической карте. Основной метод и принципы Ноомахии также изложены развернуто, и иллюстраций приведено достаточно. Но естественные границы нашего труда не позволяют применить эти принципы ко всем цивилизациям и народам; мы и так вынужденно оставляем без внимания целые вполне развитые и утонченные общества, народы, культуры и религии, не говоря уже об отдельных течениях внутри религиозных, философских и метафизических школ. Но тем не менее, мы приняли решение обратиться к негроидному Логосу, отложив тем самым еще на некоторое время окончание «Ноомахии» с тем, чтобы в этих более общих и гипотетических обзорах африканской и океанской цивилизаций, которые можно рассматривать как приложение к основному труду, продемонстрировать как отсутствие единой меры для сравнения или сопоставления между собой цивилизаций, имеющих каждая свою собственную меру, на основании которой она сама себя и оценивает, а с другой стороны, как наличие некоторых типологических соответствий между различными цивилизациями при применении к их анализу методов ноологии, хотя всякий раз следует неустанно подчеркивать, что эти типологические соответствия не означают ни в коем случае семантического тождества — каждая цивилизация оценивает и определяет преобладающий в ней

Логос (комбинации Логосов или их военное противостояние — т. е. собственно Ноомахию) в своем собственном контексте и в силу этого наделяет его локальным смыслом. Типологические же соответствия не несут в себе ни оценки, ни однозначной семантической интерпретации, но лишь указывают на сходства соответствующих ноологических структур — не более того.

Шесть полюсов Великой Африки

На пространстве африканского континента следует выделить следующие цивилизационные зоны.

1. *Египетская цивилизация.* Она является древнейшей цивилизацией не только Африки, но и Средиземноморья. Она была частью средиземноморского культурного круга до середины I тысячелетия по Р.Х. и оказала огромное влияние как на Грецию, так и на культуры Ближнего Востока. Мы не рассматривали Египет в контексте пограничных с Европой цивилизаций только по той причине, что он после арабских завоеваний, по сути, прекратил свое существование (хотя период упадка начался значительно раньше) и был включен в арабско-исламский ареал Северной Африки и Ближнего Востока, перейдя в латентную форму. Единственным исключением являются египетские копты, сохранившие идентичность как в религиозном смысле (копты — христиане монофизиты), так и в языковом (наряду с арабским, они сохранили коптский язык, уходящий корнями в древнеегипетский). Египетская цивилизация сама по себе представляет обширный предмет исследования, и мы ограничимся только ее самым общим обзором, имеющим отношение к Логосу Африки и к африканской цивилизации. В любом случае Египет представлял собой в течение нескольких тысячелетий полюс цивилизационного излучения, который в значительной степени аффекировал африканский континент — по меньшей мере, в его северной зоне.

2. *Берберская цивилизация.* Это цивилизация, также имеющая скорее всего древнее происхождение и располагавшаяся в Северной Африке, Сахаре и отдельных зонах Сахеля. От этой цивилизации сохранились лишь смутные предания, относительно белых жителей соседней с Древним Египтом Ливии (или Лидии), и отдельные этнические группы — амазирги и шиллу (в Марокко), кабилы и шауйя (в Алжире), туареги (в Мали и Ливии, шире в пространстве Сахары). Антропологически и лингвистически берберы резко отличаются от египтян, арабов и негроидов остальной Африки, имеют ярко выраженные европеоидные черты, высокий рост, светлый цвет лица, доликефалический череп, а кроме того, ярко выраженную

матриархальную структуру общества. Подвергшиеся арабизации и исламизации, берберы в отличие от египтян не утратили своей идентичности, частично отступив в труднопроходимые области Сахары и на крайний запад Северной Африки, а частично, войдя с арабами в договорные отношения, позволившие им сохранить определенные стороны своей самобытности и (относительный) племенной суверенитет. Северное побережье Африки еще до арабов было захвачено западными семитами (финикийцами), и берберы были с этих пор оттеснены к югу — в Сахару и Сахель.

3. *Кушитская (жермо-кушитская) цивилизация*. Она возникла в южном бассейне Нила и находилась под сильным влиянием Египта. На ее основании позднее возникла Нубия, достигшая расцвета в эпоху Мероитского царства (VI в. до Р.Х. — IV в. по Р.Х.). К этому же культурному кругу примыкает отчасти эфиопская цивилизация (основана в V в. до Р.Х. выходцами из южно-аравийского царства Сабеев), а позднее, во II — XI вв. по Р.Х., Аксумское царство, сохранившееся вплоть до Средневековья и ставшее основой христианской Эфиопии, просуществовавшей с XII по XVI в.

4. *Западно-африканская или афро-атлантическая цивилизация*, иногда называемая *суданской*. Суданом¹ (от арабского — билад-ад судан, дословно, «страна черных») в географии принято называть не страну, известную сегодня под этим именем, но широкую зону Центральной Африки, расположенную южнее зоны Сахель² (пограничной с Сахарой на севере), представляющую собой земли, пригодные для земледелия и населенные преимущественно негроидным населением, занятым аграрными практиками. Между Суданом и Сахарой зона Сахель, протянувшаяся сквозь всю Африку и горизонтально пересекающая ее, служит пограничной зоной. В этом регионе древнейшие цивилизационные центры были локализованы на западе — с III в. по Р.Х. центром было государство Гана (бассейн рек Сенегал и Нигер), и центре (государство Канем) — в VIII — IX вв. После арабских завоеваний вся зона Судана оказалась под контролем по-

¹ Судан принято делить на «Высокий Судан» на западе (гористая область от Гвинейского залива до плато Дарфур), включающий в себя Западный Судан (территории Буркина-Фасо, центрального и южного Мали, части Нигера, Гвинеи, Ганы, Кот-д'Ивуара и Мавритании) и Центральный Судан (часть территорий государств Нигер и Чад), близкие в историко-этнографическом отношении, и «Низменный Судан» — на востоке до границы с Эфиопией (где расположены южные территории современного государства Судан).

² Сахель располагается от Атлантического океана на западе, до Красного моря на востоке — на территории таких государств, как Сенегал, Мавритания, Мали, Алжир, Буркина-Фасо, Нигер, Нигерия, Чад, Судан и Эритрея.

литических центров, наследующих функции Ганы и Канема — соответственно Мали (XIII—XV вв.), Сонгай (середина XV — конец XVI в.) и Борну (конец XV — начало XVIII в.).

5. *Цивилизация народов банту*. Народ банту начиная со II тысячелетия до Р.Х. стал распространяться с территории современного Камеруна в область Великих Африканских озер в Центральную и Южную Африку, заняв обширные земли до долины реки Замбези, Анголы, Кении, Танзании, Замбии, Зимбабве, Мозамбика, Мапуту, Дурдана вплоть до реки Большой Кей в Южной Африке. Племена банту на всем пространстве своего расселения воспроизводили сходную социально-экономическую модель, основанную на выращивании зерновых культур (сорго) и разведении мелкого рогатого скота. Племена банту были более организованы и консолидированы, нежели те народы Африки, которые населяли ее центральные и южные регионы до их вторжения, занимаясь преимущественно охотой и собирательством.

6. *Койсанская цивилизация*. Койсанская цивилизация представляет собой гипотетическую общность архаических племен Центральной и Южной Африки (до прихода народов банту), характерными признаками которой были охота и собирательство и распространение койсанского языка, считающегося древнейшим среди всех языков человечества. В койсанском языке сохранились щелкающие согласные звуки, что является их характерной чертой. Многие автохтонные народы были позднее ассимилированными банту, некоторые сохранились, но утратили язык (центральноафриканские пигмеи, возможно представляющие собой отдельную, но весьма архаическую этническую линию), а некоторые сохранили и обычаи и язык (бушмены и готтентоты). Иногда о народах этой цивилизации говорят как о «капоидной расе», подчеркивая фенотопическое отличие ее представителей от негроидов (желто-коричневый цвет кожи, широкие монголоидные скулы, небольшой рост).

Удары колонизации и национально-освободительный Логос

Эти шесть культурных кругов могут быть рассмотрены как значальные полюса африканской геософской карты, структуры которой подверглись дважды в истории фундаментальной насильственной трансформации: первыми удар по сложной этносоциологической структуре всей Африки нанесли арабы-мусульмане, которые, завоевав все средиземноморское побережье Северной Африки и закрепившись там, двинулись в сторону юга, распространяя ислам, покоряя местные племена и радикально меняя параметры этнокуль-

турного баланса в каждом регионе, оказывавшемся под их контролем — от Сахары до Сахеля, Судана и, особенно восточного побережья Центральной Африки, где с X в. под сильным влиянием арабов сложилась составная цивилизация суахили¹. Второй удар был нанесен европейской колонизацией, начавшейся в Новое время и представлявшей собой хищнический захват территорий, обращение коренного населения в абсолютно бесправных рабов (с их вывозом в Новый Свет), с приравниванием населенных земель к ничейным зонам, за которые одни колонизаторы отчаянно сражались с другими, и проведение границ между искусственно создаваемыми образованиями без какого бы то ни было учета этносоциологических соответствий и самого местного населения, по статусу приравненного почти к животным.

Согласно современному африканисту Бернару Люгану², европейская колонизация заморозила естественные этносоциологические процессы, развертывавшиеся на африканском континенте до прихода европейцев, отложив тем самым на столетие их логическое завершение. С этим связаны многие проблемы современной постколониальной Африки: ее народы и общества находятся в подавленном состоянии не только в силу веков безжалостной эксплуатации, но и в силу того, что современная мозаика африканских государств вообще никак не соответствует этническим, культурным, религиозным, социологическим, экономическим, историческим и геополитическим параметрам всего континента, воплощая в себе лишь довольно случайную для самих африканцев картину противостояния друг с другом колониальных европейских держав, предопределившего границы и территории стран. Поэтому одни народы, составляющие единое целое и этнически и культурно, оказались разделенными в двух или даже нескольких государствах, и напротив, этносы, не имеющие друг с другом ничего общего, принудительно помещены в границы одного и того же искусственного образования. Это стало серьезной проблемой постколониального состояния всей Африки: ее полноценному освобождению препятствует сама структура оставленных бывшими хозяевами государств, не позволяющая даже поднять на должном уровне те вопросы и проблемы, которые затрагивают по-настоящему болевые точки африканской идентичности.

¹ Термин «суахили» происходит от самоназвания аборигенного населения береговой полосы Восточной Африки и островов Занзибар, Пемба, Мафия, смешавшегося с переселившимися сюда арабами, персами, а также с представителями разных племен, вывезенными арабами в качестве рабов из внутренних областей Африки.

² *Lugan B. Mythes et manipulations de l'histoire africaine: mensonges et repentance* P.: L'Afrique Réelle, 2013.

Кроме того, окончание прямой и грубой политики апартеида практически совпало с новой формой экономического, информационно-го, культурного, социального и даже военно-политического вмешательства Запада в африканские дела: глобализация требовала открытости всех обществ для планетарных финансовых и экономических процессов; идеология прав человека устанавливала стандарты «демократии» и «либерализма», не имеющие ничего общего с культурными установками большинства африканских племен; проблемы ресурсов и геополитической стратегии подчас требовали предложений для прямого вмешательства США и Европы в дела той или иной африканской страны; и наконец, вера западного общества в универсальность законов прогресса, модернизации и Постмодерна, категорически противоречит любой попытке предоставить африканцев самим себе и позволить им самим разобраться со своими проблемами и решить их тем способом, которым они сами считают нужным. Запад по-прежнему видит в коренных народах Африки общества, пребывающие в «детском» состоянии, только ранние и brutальные формы откровенной колонизации и обращения в рабство уступили место более тонкой и изощренной политике «благожелательного протекционизма» со стороны старшего «белого брата».

Поэтому процесс деколонизации в полной мере не только не закончен, но и еще и не начат должным образом, т. к. одна форма колонизации незамедлительно сменилась другой, и вмешательство Запада в судьбу африканских обществ ни в коей мере не прекратилось полностью, но лишь изменило свою тактику. Африка обречена на то, чтобы мыслить себя при помощи совершенно чуждого ей исторически и органически Логоса — Логоса западноевропейской (американо-европейской, атлантистской) цивилизации Модерна, и поэтому в наличии собственного Логоса ей отказано. Впрочем, любая попытка сделать это за самих африканцев также являлась бы насилием, чем и была интенсивная советская пропаганда, пытавшаяся перенести идеологическую борьбу с капиталистическим Западом на африканский континент. После краха СССР эта линия, ранее поддерживавшаяся извне, сама собой утасла, но от этого ни одна из проблем Африки не решилась, т. к. использование марксистской идеологии и советской помощи было со стороны тех или иных африканских политических движений лишь формальным прикрытием в ходе борьбы, имеющей совершенно иной смысл и иные цели, определявшиеся внутриафриканским контекстом.

Работа по поиску Логоса Африки, таким образом, является актуальной задачей именно настоящего периода и представляет собой настоящий и решительный шаг в процессе деколонизации,

когда вместе с оккупационным колониальным континентом африканцам следует выбросить оставшиеся от них осколки колониального Логоса, эпистемологические следы оккупации, совершенно непригодные не только для решения насущных проблем, но радикально несовместимые с самой возможностью их корректной постановки.

Древний Египет: величайшая цивилизация древности

Периоды древнеегипетского историала

Первый период египетской истории называется додинастическим. В 3500 — 3200 гг. до Р.Х. на территории долины Нила (Верхний Египет) сложилось несколько протогосударств, которые привели позднее к созданию объединенного Египта Первой династии. Тремя наиболее значимыми центрами додинастического Египта были города Чени (греческое Абидос), Накада (греческое Омбос) и Нехен (греческое Иераконполь), каждый из которых представлял собой одновременно важнейший сакральный центр. На каком-то этапе они объединились под главенством города Нехен, где почиталась богиня-покровительница в виде сокола, Нехбет, ставшим столицей Иероканпольского царства. В этом государстве мы видим сочетание скотоводческой и военной знати и многочисленного аграрного населения, занятого ирригационным типом сельского хозяйства (выращивание ячменя, пшеницы, гречихи, льна и т. д.). При этом с давних пор в земледелии используются быки, что показывает устойчивый симбиоз кочевников, одомашнивших крупный рогатый скот, и крестьян-автохтонов. Войска Иероканпольского царства совершали нападения на земли Нубии (Та-Сети по-египетски), лежавшей к югу, и Ливии (Та-Хени по-египетски) — к западу, а также на территории Нижнего Египта, где, предположительно, в этот период существовало государство Уаджит. Этим периодом датируется самая ранняя форма египетской письменности — линейное додинастическое письмо на основе протоиероглифов.

Собственно история Египта, отраженная в египетских хрониках, берет свое начало с III тысячелетия до Р. Х., когда территории Верхнего и Нижнего Египта были объединены и центром нового государства стал Чени, а затем город на границе двух Египтов — Инбу-хедж (Мемфис). Первым правителем объединенного Египта и основателем древнеегипетской династии фараонов считается Менес или Мин.

Уже в самый ранний период египетской истории мы видим основные геополитические вызовы, с которыми Египет будет иметь

до и в дальнейшем, практически на всем протяжении своей истории.

1. Обеспечение *единства государства*, состоящее из решения двух проблем:

- а) установление единого правления над областью Верхнего и Нижнего Египта и
- б) подчинение локальных правителей (номархов) центральной власти фараонов.

2. Эффективная модель *властвования* фараонов, жрецов и военной аристократии над преимущественно крестьянским населением.

3. *Расширение сферы влияния:*

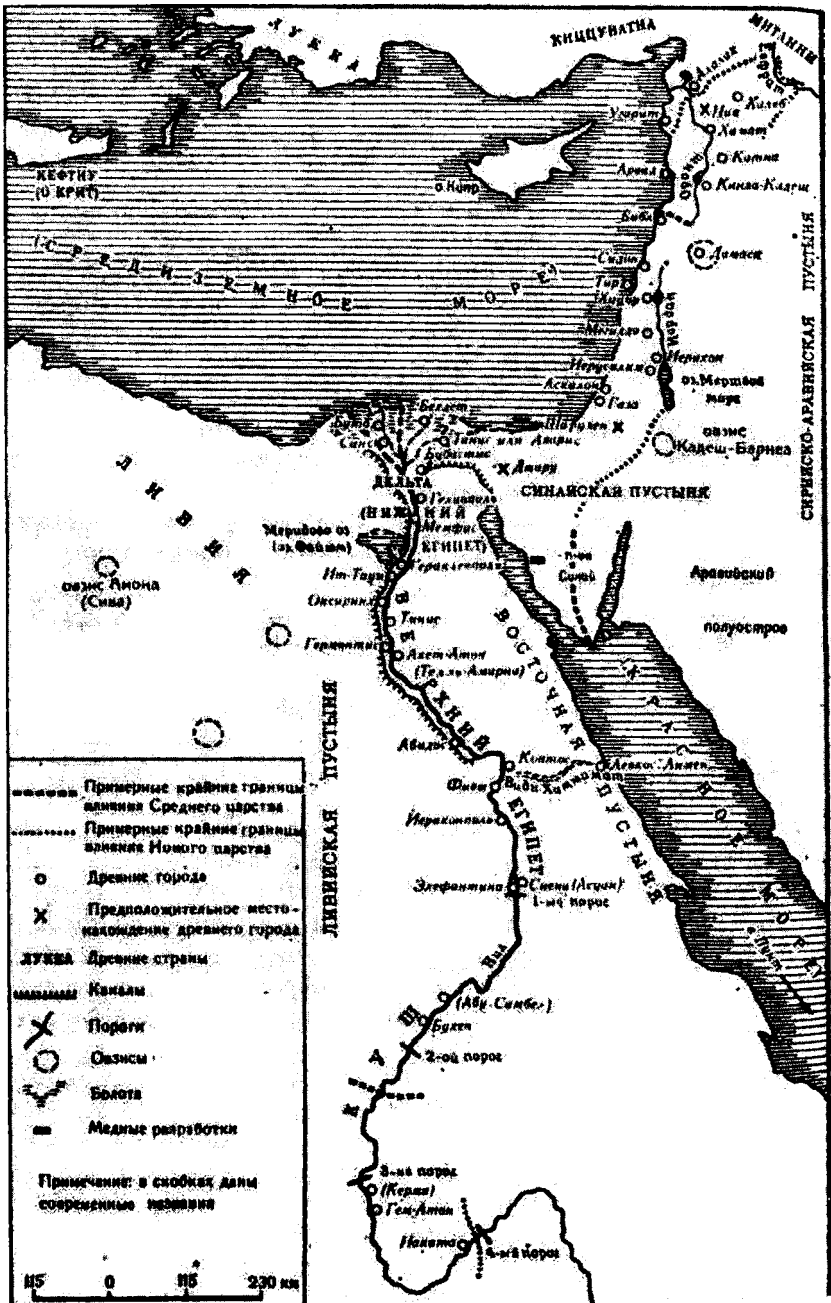
- а) в сторону юга (контроль над Нубией);
- б) в сторону запада (контроль над Ливией);
- в) в сторону востока (контроль над Синаем, Палестиной, Сирией и далее к области Междуречья) и, соответственно, защита от возможной агрессии, исходящей из этих земель — особенно всякий раз, когда единство в самом Египте расшатывается и, соответственно, его могущество ослабевает.

Когда власть в Египте решает эти задачи позитивно, в египетской истории начинается период укрепления государственности, время процветания; когда с этой задачей власть не справляется, следует период усобиц, ослабления и распада.

Имперская интеграция долины Нила

Со времени правления фараона Джосера в XXVI в. до Р.Х. принято отсчитывать эру Старого царства. В этот период начинается эра строительства гигантских пирамид. Фараоны с III по VIII династий (кроме V) происходили из Мемфиса, который, таким образом, может быть с полным основанием отождествлен со столицей Египта Старого царства. Эпоха Старого царства относится к этапу позитивного решения основных задач. А далее ситуация начинает ухудшаться.

В период с 2220 г. до Р.Х. по XXI в. до Р.Х. наступает раздробленность: египетские номархи начинают претендовать на самоуправление и отказываются подчиняться центральной власти. В ходе хаоса войны всех против всех локальным гегемоном удается стать правителям города Нени-несу (греческий Великий Гераклеополис). Позднее — при фараоне XII династии Анеменхете — власть над Египтом удается получить царям города Уасет (греческие Фивы). Снова наступает период могущества и процветания.



За этим периодом укрепления центральной власти и расширения политического влияния за пределы Египта — в Северную Нубию, в Ливию и Палестину вновь последовала эра раздробленности, связанная, в первую очередь, с тем, что около 1700 г. до Р.Х. с территории Сирии в Нижний Египет вторглись племена гиксосов (ядром их были западные семиты амореи, но к ним также примкнули индоевропейцы хетты и этнос хурритов, близкий к хеттам по религии и языку, но имеющий иное происхождение), подчинив себе на столетие всю территорию Дельты Нила. Подчинить себе весь Верхний Египет они, однако, так и не смогли — Уасет (Фивы) оставался под контролем египтян. Гиксосы сделали своей столицей город Аварис в восточной Дельте, где и правили две гиксосские династии — XV и XVI. Гиксосы принесли с собой культы западно-семитских божеств (позднее, египтяне отождествили бога Ва'ала с египетским Сетом¹) и двухколесные боевые колесницы, типичное боевое оружие туранских кочевников, взятое на вооружение египтянами.

Фараоны XVII собственно египетской династии, правившие в Уасете (Фивах), не прекращали войну с гиксосами, и около середины XVI в. фараону Яхмосу I удалось изгнать гиксосов из Египта и снова объединить страну. Это стало началом Нового Царства.

Столицей Египта в эпоху Нового царства по-прежнему оставались Фивы, где правили около 500 лет (с 1580 по 1085 г. до Р.Х.) XVIII, XIX и XX собственно египетские династии. В этот период (особенно при фараоне Тутмосе III) Египет достигает пика своего могущества, подчиняя значительную часть земель Передней Азии — земли Синайского полуострова, Палестины, Сирии и т. д. Мы опять имеем дело с подъемом. Около 1400 г. до Р.Х. Аменхотеп IV предпринимает попытку радикально реформировать всю египетскую религию, введя общеобязательное почитание единого бога — Атона (дословно, солнечный диск), чьим священным центром и новой столицей Египта при нем становится Ахетатон.

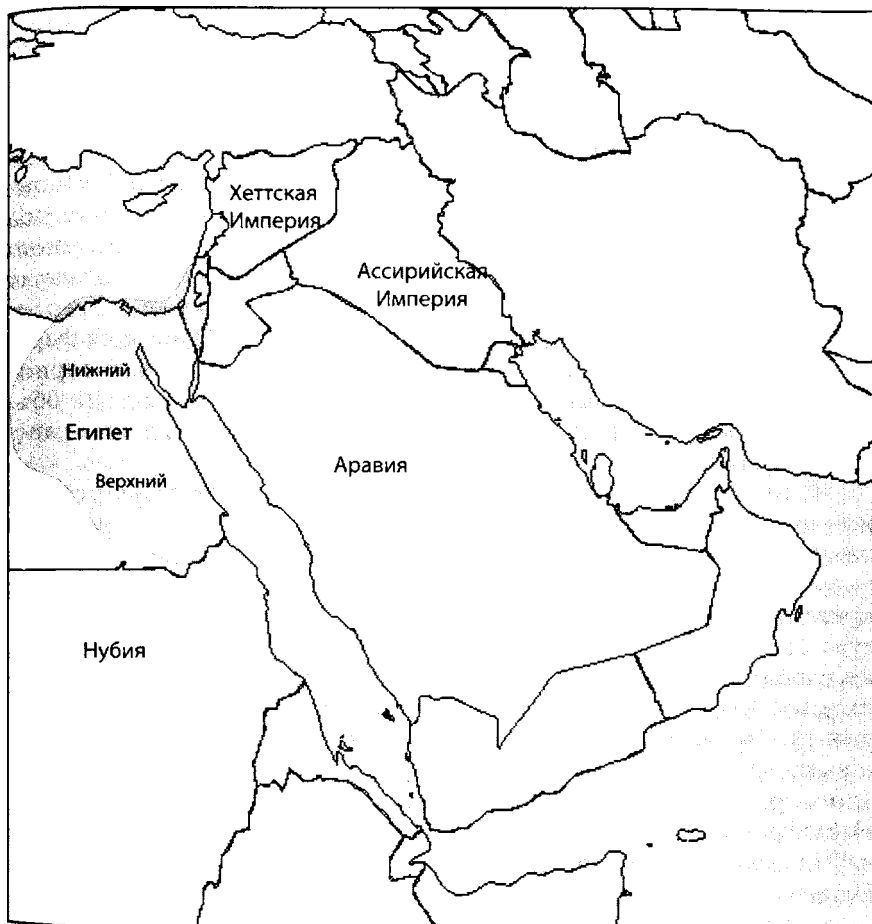
В конце XIII — начале XII в. до Р.Х. в Египет вторгается могущественная коалиция «народов моря», состоящая как из индоевропейцев, так и из европеоидных белых неиндоевропейцев, обитавших ранее в Восточном Средиземноморье, которую с трудом удается остановить фараону Рамзесу III в 1193 г. до Р.Х. Однако египтяне по

¹ Интересно указание Плутарха на то, что с Сетом египтяне отождествляли и иудейского Яхве, что полностью вписывается в его толкование как прямого аналога греческого Крона и предводителя титанов. Плутарх пишет: «Те же, кто рассказывает, что Тифон после сражения семь дней спасался бегством на осле, спасся и стал отцом Иерусалима и Иудея, те совершенно очевидно и явно притягивают к мифу иудейскую традицию...» Плутарх. Осирис и Исида. Киев: УЦИММ-Пресс, 1995. С. 30.

стратегическим соображениям позволяют части «народов моря» (пелесеты, пуластья или пеласги) осесть в подконтрольных Египту территориях на побережье Ханаана (современная Палестина), где и складывается этнос филистимлян, активно противостоявший древним евреям. Позднее Рамзес II (1290 – 1223 гг. до Р.Х.) продолжил эту же политику, взяв на службу воинов народа шердены (от них происходит название острова Сардиния).

Затем в третий раз следует период распада (1075 – 664 гг. до Р.Х.). На сей раз он сопряжен с таким явлением, как восстание жречества на власть фараонов, свержение последнего представителя XX династии фараона Рамсеса XI и установление чисто жреческой династии верховным жрецом солнечного бога Амона Херихором. Херихор провозгласил своего сына Смендеса фараоном Нижнего Египта со столицей в Танисе (XXI династия), а правление в Верхнем Египте (в Фивах) наследственно закрепил за кастой жрецов Амона. Жреческое правление при общеегипетской доминации культа Амона длится до 945 г. до Р.Х., после чего власть в Нижнем Египте захватывает ливиец Шешонк, положивший конец власти жрецов Амона и основавший ливийскую (XXII) династию. Столица переносится в горд Бубастис в Дельте Нила, где главенствующим культом было почитание богини-кошки. Ливийская династия контролирует Нижний Египет, а в 817 г. до Р.Х. бывшая столица Танис (в Западной Дельте) восстает под началом номарха Петубастиса, который объявляет себя независимым от владык Бубастиса фараоном, что кладет начало параллельной XXIII династии. Следующая (XXIV) династия со столицей в Западной Дельте (на сей раз в Саисе) основывается жрецом богов Птах и Нейт, объявившим себя фараоном Тефнахтом в 727 г. до Р.Х. К 728 г. до Р.Х. центральная власть в Египте ослабевает настолько, что над его территориями параллельно правят пять независимых царей.

Параллельно династии ливийских правителей в Нижнем Египте (доминанция Запада — Ливии — над Дельтой) ослабевает власть египтян и Верхнем Египте, где около 900 г. до Р.Х. создается могущественное Нубийское (Кушитское) царство со столицей в Напате (одном из главных центров додинастического Египта), к которому через 50 лет присоединяется и Северная Нубия, выходящая из-под власти египтян. Так, усилившийся нубийский Юг наступает на египетские владения, в прямой противоположности предыдущим этапам египетской истории, когда Египет уверенно доминировал над Кушем. В 728 г. до Р.Х. кушитский царь Пианхи начал военный поход на север, поочередно подчиняя себя одну область Египта за другой — включая Фивы и Мемфис. Хотя Тефнахт пытался поднять



Древний Египет в эпоху расцвета

против него население Среднего и Верхнего Египта, он терпит поражение. В городе Атрибис в Нижнем Египте кушит Пианхи собрал правителей (кроме Тefнахта) и заставил их признать себя властителем всего Египта, основав кушитскую (XXV) династию (правившую до 656 г. по Р.Х.), с чем, в конце концов, смиряется и фараон Саиса Тefнахт. Наследник Пианхи нубиец Шабак завершает объединение Египта под властью кушитских фараонов, завоевав последнее независимое политическое образование в Нижней Дельте, где царствовал сын Тefнахта Бокхорис, известный своими политическими рефор-

мами, отменившими рабство, которого победители сожгли заживо на костре.

В 661 – 667 гг. ассирийцы после нескольких попыток захватывают Нижний Египет, присоединяя его к Ассирийской империи, а кушитских правителей теснят к югу, к их прежней столице Напату.

Разгром ассирийцами кушитской династии открывает египтянам путь к тому, чтобы попытаться восстановить власть в стране под египетским началом. С этого начинается Поздний Период Древнего Египта. В 664 г. до Р.Х. фараон Псамметих I, сын саисского номарха Нехо, выходец из ливийской знати, сделавшего ставку на союз с ассирийцами в борьбе против кушитской династии, становится фараоном и основывает XXVI династию со столицей в Саисе. В период с 664 по 525 г. до Р.Х. Египет в последний раз в своей истории объединяется под египетской властью, что получило название «саисский ренессанс».

Фараон Псамметих I закладывает основы политики, направленной на сближение с греками из Ионии и Карики, с этого момента начинается возрастающая эллинизация Египта, активное проникновение в него греческой культуры, нравов, мифов. К 661 г. до Р.Х. кушиты вынуждены полностью оставить Египет, вытесненные оттуда ассирийскими войсками. В этот период Ассирия стала заметно слабеть, и на смену ей поднималась Вавилонское царство. Наследник Псамметиха I фараон Нехо II выступил на стороне Ассирии против возвышающегося Вавилона, но потерпел поражение и вынужден был отступить после тяжелого поражения от Навуходоносора при Каркемише. Но попытки вавилонского императора Навуходоносора II вторгнуться на территорию самого Египта в 601 г. до Р.Х. не увенчались успехом, и Нехо II удалось его остановить.

Египет, персы, греки

Политика сближения с греками, начатая Псамметихом I, продолжалась и при Нехо II, и особенно при следующих властителях Псамметихе II и Априя, которые активно приглашают греков в Египет, расселяя их в Дельте Нила, где те основывают бурно процветающие фактории. Недовольные прогреческой политикой Априя, египтяне поднимают восстание, а его руководитель становится новым фараоном Амасисом II. Однако и он в скором времени возвращается к прогреческой ориентации своих предшественников, хотя в начале правления несколько ограничивает их полномочия и привилегии.

Перед лицом усиления мощи Персидской державы Амасис II входит в антиперсидскую коалицию с ионийскими царями. Его сын Псамметих III становится последним фараоном XXVI династии. В период его правления (526 — 525 гг. до Р.Х.) персидский император Камбис выступает в поход против Египта, который после проигранной битвы при Пелусии, оказывается в его руках. В начале Камбис пощадил Псамметиха III, хотя жестко убил, расчленив, его сына при взятии Мемфиса, а дочь продал в рабство. Но после того, как Псамметих III, воспользовавшись неудачей нубийского похода Камбиса, поднял антиперсидское восстание, Камбис, подавив восстание, казнил его, и поставил во главе Египта персидского наместника, а египетским фараоном провозгласив самого себя.

С 525 по 404 г. до Р.Х. Египет находится под властью Персидской империи, хотя египтяне не смиряются с иноземным владычеством и после смерти Дария I в 486 — 484 гг. до Р.Х. поднимают восстание, которое персам удается подавить.

В 404 г. до Р.Х. при фараоне Амиртее, ранее бывшем саисским номархом и ставшем основателем XXVIII династии, Египет снова обретает независимость после того, как Амиртею удается изгнать персов из Нижнего Египта, а в 401 г. до Р.Х. захватить Верхний Египет.

За ним следует новая XXIX династия, основанная военачальником Неферитом I, свергшим Амиртею и перенесшим столицу в город Мендес, откуда он сам был родом. После ряда династических противоречий в 393 — 381 гг. до Р.Х. наступило довольно успешное правление фараона Ахориса, всячески развивавшего союз с греками и участвовавшего в антиперсидской коалиции. Сына Ахориса Неферита II сверг Нектанеб, основатель последней XXX египетской династии, который перенес столицу в Себеннит. При нем египтянам с большим трудом удалась отбить массивное вторжение персидских войск, и Египет пережил определенный культурный и экономический подъем. После Нектанеба Египтом правил его двоюродный брат Тахос, свергнутый во время похода в Сирию, затем Нектанеб II, при котором персам снова удалось захватить Египет. После поражения от персов он бежит в Нубию, где правит Кушем еще некоторое время. Нектанеб II становится таким образом последним независимым правителем Древнего Египта, и собственно египетские династии на нем прерываются.

После захвата Египта в 343 г. по Р.Х. фараоном провозглашается персидский царь — Артаксеркс III, который иногда считается основателем и единственным представителем XXXI персидско-египетской династии.

В ходе греко-персидских войн в 332 г. до Р.Х. Египет завоеван Александром Великим и становится частью Греческой империи. С этого момента Египет окончательно теряет независимость и цивилизационную идентичность, превратившись в культурный регион Средиземноморского эллинского мира, а после исламских завоеваний — в интегральную часть Арабского халифата, окончательно завершившего через арабизацию и исламизацию историческое стирание египетской идентичности и египетской цивилизации.

Древнеегипетская религия

Номы и боги

Египетская религия сложна и многопланова, и совершенно очевидно, что она неоднократно менялась в ходе долгой и насыщенной египетской истории. А то, что ее преемственность прервалась в первых веках по Р.Х., существенно осложняет задачу по выявлению египетского Логоса. Большинство сведений дошло до нас либо в передаче греческих авторов, которые закономерно интерпретировали египетскую традицию в свете своих собственных представлений — в духе аполоно-дионисийского Средиземноморского индоевропейского Логоса, либо в относительно недавно расшифрованных надписях и египетских текстах, чье содержание окрашено проекциями современного европейского сознания, что делает семантические реконструкции еще более спорными и сомнительными, нежели менее строгие филологически, но более близкие к сути религиозных представлений реконструкции греков. Кроме того, в разных точках Египта преобладали разные божества египетского пантеона, что влекло за собой фундаментальные различия в общих структурах египетской теологии, существенно варьирующейся в зависимости от того, в каком сакральном центре она разрабатывалась¹. Свое доминирующее божество было у каждого египетского нома и даже у отдельного населенного пункта. В некоторых религиозных центрах локальные теологии были разработаны эксплицитно и детально, претендуя на общеегипетский универсализм. В других таких амбиций не было, и все ограничивалось разработкой локальной мифологии и почитанием того или иного бога или группы божеств. Чаще всего столица того или иного нома была одновременно его сакральным центром, где политическая власть номарха

¹ Мюллер М. Египетская мифология. М.: Центрполиграф, 2007.

была тесно сопряжена с верхушкой жрецов, заведующих культом, и часто вовлекающихся также в решение государственных и административных вопросов.

Для иллюстрации разнообразия сакральных центров Древнего Египта и для обзора полицентрических версий прочтения египетской мифологии в зависимости от той точки, находясь в которой мы осуществляем герменевтику, приведем список наиболее почитаемых божеств и наиболее развитых культов и теологий в различных крупнейших центрах. Следует сразу обратить внимание на то, что в Верхнем Египте порядок номов следует строго с юга на север по течению Нила, первым номом является самая южная точка Египта — Элефантина. Так как структура Дельты не является линейной, то в Нижнем Египте этот порядок, естественно, не соблюдается. Мы начнем перечисление с севера, с Нижнего Египта, поэтому порядок номов будет в целом противоположным их числовому значению.

Основные сакральные и культовые центры номов Нижнего Египта таковы:

Пер-Сенгу, 20-й ном — центр культа сокологолового бога Хора.

Джант, Пер-Уаджет (греческий Буто), 19-й ном — центр культа женской богини Уто, Уаджет¹, изображавшейся в виде красной кобры, покровительница Нижнего Египта (символизирующегося красным цветом), по некоторым источникам изначальный центр почитания Осириса.

Баст (греческий Бубастис), 18-й ном — центр культа богини-кошки Бастет и богини Исида, а также богини Сехмет.

Сма-Бехгет (греческий Нижний Диосполь), 17-й ном — центр культа солнечного бога Амон-Ра.

Джегет (греческий Мендес), 16-й ном — центр культа бога плодородия и рождаемости бараноголового Бенебджедет и его жены богини Хатмехит. Вместе с их сыном Хором составляли Триаду Мендеса.

Баху, Па-гжехути (греческий Малый Гермополь), 15-й ном — главный культ бога мудрости Тота, отождествлявшегося греками с Гермесом.

Чару, 14-й ном — центр культа Хора.

Иуну (греческий Гелиополис), 13-й ном — центр почитания примордиального солярного бога Атума, позднее Ра-Атума, Ра-Хорахта и Амона-Ра, а также «Девятерицы богов» (Эннеады) Иуну, в которую входят:

¹ Вероятно, от Мут, богиня Мать Мира.

- Агум первобог, позднее солярный бог, отождествленный с Амоном, Ра, Птахом, и далее 4 пары —
- Шу, бог воздуха/ Тефнут¹, богиня влаги с головой львицы или кошки (ее ипостаси — богиня пламени Упес и богиня письма Сешат);
- Геб, бог земли/ Нут, богиня неба, Небесная Корова;
- Осирис, главный бог мистерий, Господин смерти и Воскресения/ Исида, сестра и супруга Осириса, богиня мистерий;
- Сет, бог темной стороны, соленых вод, засухи и моря, убийца Осириса и противник сына Осириса Хора / Неф-тис (Небетхет), богиня подземного мира, супруга Сета, сестра и возлюбленная Осириса, мать Анубиса.

Чиб-нечер (греческий Себеннит), 12-й ном — центр культа бога охоты и войны Анхура (иначе Онурис).

Нау-тахут (греческий Кабасос), 11-й ном — центр культа Исиады и Хора.

Хут-та-хери-уб, Кем-ур (греческий Атрибис), 10-й ном — центр культа бога Хора и черного быка Кем-ура.

Джеду (греческий Бусирис), 9-й ном — центр культа бога Анеджти (колонна джед), позднее один из главных центров культа Осириса.

Чеку (греческий Пифон), 8-й ном — центр культа бога подземного солнца и Первоначала Агума.

Сент-Нефер (греческий Метелеси), 7-й ном — центр культа Осириса, Исида, Хора.

Хасуу (греческий Ксоис), 6-й ном — центр культа бога солнца Ра, бога крокодила Себека.

Саис, 5-й ном — центр культа богини охоты, войны и женщин — Нейт, она же первоначальная корова Ихет, плававшая в хаосе Нун.

Джека (греческий Просопис), 4-й ном — центр культа солярного божества Амон-Ра, богини Матери Нейт, бога-крокодила Себека.

Имау (греческий Момемфис), 3-й ном — центр культа богинь Хатхор, Нут и бога Себека.

Хем (греческий Летополь), 2-й ном — центр культа бога Хора.

Инбу-хедж, Мен-нефер (греческий Мемфис), 1-й ном — центр почитания бога Птаха (его супруги Сехмет и сына Нефертума), олицетворяющего собой чисто трансцендентное начало, бога Творца, а также Анубиса и богини Великой Матери Нейт.

¹ Тефнут отождествлялась также с Мут, Баст, Хатхор, Сехмет и другими богинями-львицами (Менхит, Мент).

Основные сакральные и культовые центры Верхнего Египта таковы:

Теп-иху (греческий Афродитополь), 22-й ном — центр культа богини любви и красоты Хатхор.

Шена-хен, Шегит (греческий Крокодилополь), 21-й ном — культ бога-крокодила Себека.

Нени-несу (греческий Гераклеополь Великий), 20-й ном — центр культа Хатхор и бога Херишефа, покровителя плодородия и охоты, сближаемого с Хнуом и Банебджемом, а греками — с Гераклом.

Пер-меджег (греческий Оксинирх), 19-й ном — центр культа бога Херешефа и Сета.

Хут-несу (Гиппонон), 18-й ном — доминирующий культ не определен, зафиксированы святилища Амона.

Каса, Хор-гу (греческий Кинополь), 17-й ном — центр культа бога (иногда богини¹) быка Бата и считавшегося его братом шакалоголового бога подземного мира Анубиса (Инпу).

Хебену (греческий Алабастрополь), 16-й ном — центр культа Хора.

Хемену (греческий Гермополис), 15-й ном — центр почитания бога Сета (Тифона, в образе гиппопотама) и Тота, бога мудрости; центр почитания «Восьмерицы богов» (Огдоады), состоящей и четырех пар мужских и женских божеств:

- Нун / Наунет (бог/богиня хаоса и бездны — синеконный, цвета воды мужчина с головой жабы/ женщина с головой змеи);
- Кук/Каукет (бог/богиня мрака — мужчина с головой жабы/ женщина с головой змеи);
- Хух/Хаухет (бог/богиня бесконечности — также представлены парой мужчина с головой жабы/ женщина с головой змеи с пальмовой ветвью в руке);
- Амун/Амаунет (бог/богиня воздуха, сокрытия, ветра)².

Ахетатон/Амарна, 15-й ном — центр монотеистической теологии солнечного бога Атона при фараоне Аменхотепе IV-Эхнатоне.

Кис, 14-й ном — центр культа Хатхор.

Суати, Асьют (греческий Ликополис), 13-й ном — центр культа Анубиса и Вепватета, богов погребального культа.

¹ Богиня Бат символизировалась систром и сближалась с Млечным Путем. Позднее отождествлена с Хатхор.

² Есть предположение, что пара Амун/Амаунет была введена позднее фиванскими жрецами, заменив собой изначально метафизическую пару Ниау и Ниаут (бог/богиня отрицания, ничто).

Пер-Немти (греческий *Иеракон*), 12-й ном — центр культа бога-сокола Немти, покровителя Красного моря.

Шас-Хетеп (греческий *Гипсель*), 11-й ном — центр культа бога Хнума.

Чебу (греческий *Антеополь*), 10-й ном — центр культа Немти и богини Хатхор.

Ахмим, Ипу (греческий *Панополис*), 9-й ном — центр культа войны Мина, богини Исиды и Осириса.

Чени (греческий *Тинис*), 8-й ном — центр культа бога охоты и войны Анхура и Осириса.

Абджу (греческий *Абидос*), 8-й ном — изначально центр культа Хентиаменти («Господин Западной Страны» с головой шакала) и близкого к нему Анубиса, позднее один из главных центров почитания Осириса.

Хиу (греческий *Диосполис Микра*), 7-й ном — центр культа божества Бат в женском образе, позднее слившегося с Хатхор.

Иунет-та-нечерет (греческий *Тентира*), 6-й ном — центр культа богини Хатхор, а также считавшегося ее сыном бога музыки Ихи, Айхи или Хорсматуи (изображается с систром).

Гепту (греческий *Коптос*), 5-й ном — центр культа бога Мина, Хора и Амона.

Иуни (греческий *Гермонтис*), 4-й ном — центр культа бога войны Монту и женской ипостаси солнечного бога Ра богини Рат, бога-быка Беха, позднее центр культа Амона.

Уасет (греческие *Фивы*, современный *Луксор*), 4-й ном — центр почитания триады Амун, Мут, Хонсу (Отец/Мать/Луна), богини справедливости Маат, бога войны Монту, позднее, центр солярной теологии бога Амона и Амон-Ра.

Нехен (греческий *Иераконполис*), 3-й ном — центр почитания сокологолового бога Хора и богини Нехбе, символизирующей Верхний Египет (белый цвет в ее священном животном — белом соколе), а также Хнума и богини Исиды.

Бехет или Джеба (греческий *Аполонополис*), 2-й ном — один их основных центров почитания Хора, культ которого был распространен на всей территории Египта.

Небут (греческий *Омбос*), 1-й ном — центр культа бога-крокодила Себека (в триаде Себек/его жена богиня-корова Хатхор/ их сына Хонс), а также триады Старший Хор (Хоруру) / его жена Тасенетнофрет/их сын Панебтауи и друтой триады.

Абу (греческий *Элефантина*, на границе с Нубией), 1-й ном — центр культа триады бараноголового Хнума¹, Сатис и Анукет.

¹ Прямой аналог нижнеегипетского бога Бенебджедет.

Типы теологий

Из этого далеко не полного списка египетских божеств видно следующее. В Египте было развито несколько параллельных теологических и космологических систем, среди которых:

1. *Теология гелиополисской «Девятерицы богов» (Эннеады)*, возможно, восходящая еще к додинастической эпохе, когда в Дельте был основан сакральный город Иуну. В ней мы видим единого бога, олицетворяющего Первоначало (Атума), именно как Первоначало отождествляющееся с аналогичными фигурами других египетских теологий (с трансцендентным Птахом Мемфиса и общеегипетским солярным Ра), и 4 пары мужских/женских богов, представляющих собой 4 уровня священного космоса (синхроническое прочтение) и одновременно четыре этапа творения (диахроническое прочтение): Шу/Тэфнут, Геб/Нут, Осирис/Исида, Сет/Нефтис. Показательно, что каждый уровень отмечен диадической парой мужской/женской ипостаси, отношения между которыми дают пространство для многомерных и разносторонних мифологических нарративов, прозрачно сводимых к общей структуре, внятной для египтян и составляющей поле всей египетской религии. Эта Девятерица закладывает космологический фон, в контексте которого разворачиваются отдельные сюжеты мифа и отдельные богословские эсхатологические и сотериологические конструкции. Совершенно не обязательно «Девятерица богов» была изначальной моделью египетской религии, равно как едва ли правомерно рассматривать ее как продукт поздних систематизаций; как в любой мифологической системе и сакральной философии, изначальная матрица Логоса/Мифоса может в одни периоды отступать на задний план и стираться, а в другие — снова концентрированно собираться в ясную и контрастную схему.

2. *Теология «Восьмерицы богов» Гермополиса (Огдоады)* совершенно иная и не является в полном смысле космогонией, построенной сверху вниз (как Эннеада Гелиополиса) — от Первоначала до своего низшего выражения. Здесь мы видим четыре уровня хаотической секвенции, которая не выходит за рамки апофатического предтворения. Если принять гипотезу, что в гермополисской «Восьмерице» (Нун/Наунет, Кук/Каукет/Хух/Хаухет, Амун/Амаунет) четвертая пара Амун/Амаунет была введена фиванскими жрецами Амона в период возвышения Фив в Египте вместе изначально существовавшей там пары Ниау/Ниаут (бог/богиня ничто), мы получаем уже модель апофатической теологии, превосходящей представления о фигурах богов и вводящих нас в созерцание непроявленных дистинкций, предлагая различить в неопределенной и безграничной

изначальности парадигму вертикальных и горизонтальных дифференциалов: вертикальных по линии отделения апофатических пар друг друга Нун/Наунет от Кук/Каукет и т. д., горизонтальных — по линии Нут от Наутет, Кук от Каукет и т. д. Хаос, мрак, бесконечность и ничто должны быть осмыслены как отличные друг от друга, и как разделяющиеся на два гендерных полюса. Такая сверхсознательная операция может быть уподоблена высочайшей метафизике поздних неоплатоников (в частности, Дамаския), стремившихся различить в структурах апофатического Единого (ἕν) различные уровни генад, приводящие, в конце концов, к конституированию Первого Сущего (Ума, νοῦς). Нельзя исключить, что эти трансценденталистские устремления неоплатоников, равно как и намного более древние формы орфической теологии, были в той или иной степени вдохновлены Египтом в его гермополисской версии. В высшей степени показательно, что именно в Гермополисе почитался также бог Тот, отождествленный греками с Гермесом и считающийся вдохновителем и основателем герметической традиции, и бог Сет, отождествленный греками с Тифоном, который в египетских мифах выступает носителем темной стороны мироздания и противником Осириса.

3. Теология *единого трансцендентного бога* (хенотеизм), выраженная в четырех версиях:

а) *мемфисской*, где этим богом признан Птах, почитаемый как «бог, пребывающий за великой стеной» и не имеющий никаких прямых связей с космогенезом¹;

б) *гелиополисской*, где высшим божеством является Атум, предстающий в роли Бога Творца;

с) *фиванской*, ставящей в центре внимания солярное божество Амона, позднее Амон-Ра, и настаивающей на поклонении ему как единому богу и приведении культов других египетских центров в соответствие с этими хенотеистскими требованиями;

д) *монотеистической реформы фараона Аменхотеп IV*, он же Эхнатон, XVIII династии, правившего с 1375 по 1336 г. до Р.Х., учредившего поклонение богу Атону и построившего новую столицу Ахетатон, как новый политический и религиоз-

¹ В 647-м фрагменте «Текстов Саркофагов» Птах провозглашает: «Я Тот, Кто к югу от Моей стены, повелитель богов, царь небесный, творец душ, правитель обеих земель (неба и земли. — Прим.), творец душ, дарующий душам венцы, существенность и бытие, Я творец душ и жизнь их в руке Моей, когда Я желаю, Я творю и живут они, ибо Я творящее слово, которое на устах Моих и премудрость, которая в теле Моем, достоинство Мое в руках моих, Я — Господь». На запредельность фигуры Птаха указывало само расположение Мемфисского храма Птаха — вне стен города.

ный центр, призванный объединить Египет под новой эгидой новой солярной религии.

4. *Солярная теология.* Отдельные черты, указывающие на солнце и солнечный свет, присущи целому ряду египетских богов — Ра и Хору, наиболее прямо отождествляющимися с солнцем, но также Атому, Амону, Атону, Хнуму, Хепри, Монту т. д.

5. *Теология смерти, подземного мира и воскресения.* Она играла огромную роль в египетской религии и была основой общеегипетской религиозно-сотериологической традиции, связанной с культом Осириса и Исида. Эта теология строилась на идее солнечно-го — годового и суточного — цикла, являющегося парадигмой для представления о посмертной судьбе человека и бога, чьим совершенным синтезом считался фараон. Смерть и воскресение фараона были одновременно прямым выражением божественной мистерии (солнце заходило на западе, спускаясь в страну мертвых, Аменту, и поднималось снова на востоке, пройдя трудные испытания и битвы на той стороне Ночи) и парадигмой судьбы человека, который также косвенно и на вторичных основаниях соучаствовал в этой драме, умирая и воскресая (если оказывался достойным). Будучи распространенным во всем Египте и подчас вообще отождествлявшийся с египетской религией как таковой, культ Осириса и Исида был приоритетно распространен в Гелиополисе, Иераконполисе, Бусирис, Абидосе и Панополисе. Кроме того, в Абидосе и в Ликополисе особым образом почитался Анубис, как бог подземного мира, считавшийся сыном Осириса от Нефтиды и аналогом греческого Гермеса. Выразительными памятниками этой теологии смерти и воскресения является цикл мифов об Осирисе и Исиде, «Книга Мертвых» и знаменитые надписи в пирамидах и усыпальницах фараонов.

6. *Триагическая теология Отец/Мать/Сын.* Эта форма религиозно-мифологического представления характерна как для цикла мифов об Осирисе и Исиде, где триада Отец/Мать/Сын представлена в формуле Осирис/Исида/Хор, так и для многочисленных версий локальных культов. Так, например, триада Мендеса (Бенебджедет/Хатмехит/Хор, триада Фив (Амун/Мут/Хонсу), две триады Омбоса (Себек/Хатхор/Хонс и Хоруру/Тасенетнофрет/Панебтауи), триада Мемфиса (Птах/Сехмет/Нефертум)¹ и т. д. В таких триадических формах фиксировались парные отношения, которые мы видели и в иных формах теологии и которые характерны для всей структу-

¹ Отклонением от этой формулы была триада Элефантины Хнум/Сатис/Анукет, где мужское божество Хнум представлялось в сопровождении двух женских божеств Сатис и Анукет (богини Нила).

ры египетской религии, имеющей сизигийный характер, и вместе с тем пара мужское/женское мыслится как диалектическая причина любого феномена, имеющего за собой творящую диаду как первый импульс секвенции. Важно заметить, что это отнюдь не простая проекция натурализма в область теологии и культа: существуют намного менее и намного более развитые (в том числе и в самом Египте) теологические структуры, строящиеся на непарных процессиях и секвенциях — как патриархального (мужской бог Творец), так и матриархального (Великая Мать) толка.

7. *Женская теология, ставящая в центр фигуру Великой Матери.* Культы Женского Божества в Египте были чрезвычайно развиты в нескольких сакральных центрах. Так, в городе Саис (а также в Мемфисе) почиталась Великая богиня Нейт, в городе Бубастис — богиня кошка с тем же именем, а также Исида и зловещая Сехмет, в городе Буто — богиня Уаджет/Мут (Матерь Мира).

8. *Офитическая теология.* Почитание змеевидных богов, а также водных зверей — крокодилов, гиппопотамов и т. д. Ярче всего это представлено в боге Сете, противнике Осириса и Хора, который, однако, почитался как одно из высших божеств в Гермополисе. Сюда же можно отнести культ крокодилового бога Себека в Омбосе и т. д. В форме змей могли представляться и вполне светлые боги. Правда, одно змеевидное существо устойчиво сохраняло исключительно отрицательные черты — борющийся с солнцем в подземном мире и старающийся воспрепятствовать его восходу змей Алоп.

В каждой из этих теологических, философских и метафизических систем образы богов и богинь, их соотношения, мифы и обряды, с ними связанные, меняли свою семантику, т. к. различие контекста предопределяло структуру толкования. В одних случаях женские божества выступали как ипостазированные качества мужских божеств, подчас сливаясь в общую фигуру вплоть до андрогинного неразличения. В других случаях они приобретали самостоятельность и индивидуальность, превращающие их жесты и действия в автономные части общей структуры (как в случае Исиды, собирающей части расчлененного Сетом Осириса и воскрешающей его). В третьем варианте они полностью освобождаются от мужской половины, тяготея к автономизации женского архетипа в египетском издании Великой Матери.

То же самое можно сказать о балансе различных богов, которые могут выступать как антагонисты (Сет и Осирис, Хор и Сет и т. д.), а могут как дополняющие друг друга фигуры. Так, например, Сета почитали в некоторых номах как высшее божество, а обычно ассоциирующийся с темной стороной мира крокодил, в виде бога Себе-

ка, напротив, был верховным божеством Омбоса, где существовала практика мумификации крокодилов, а также ухаживание за ними, их украшение и разведение в храмовых комплексах. То же самое можно сказать о символизме змей, играющих амбивалентную роль в египетской традиции, вод, смерти, тьмы и т. д.

Выделенные нами 8 типов теологий показывают, насколько разнообразными могли быть трактовки одного и того же бога, сюжета, отношения или действия, и тем не менее, эта чрезвычайно сложная структура так или иначе складывалась в общее очертание египетского Логоса, свойственного исключительно этой цивилизации и утрачивающего свою идентичность, если отделить от него какой-то отдельный комплекс и поместить в рамки совершенно иного культурного круга. Египет, безусловно, фундаментально повлиял и на греков, и на западных семитов, но особенно на соседних нубийцев и ливийцев. Однако едва ли возможно восстановить египетскую традицию, т. к. ее носители, органически представлявшие собой ее идентичность, исчезли, растворившись без следа в иных народах, культурах и цивилизациях.

И все же мы попробуем в столь сложных обстоятельствах выделить некоторые аспекты египетского Логоса, опираясь на то, что нам известно от греков, заставших, как минимум, последние эпохи египетской цивилизации, от современных филологов, историков, этнологов и археологов, попытавшихся восстановить все, что осталось от египетской цивилизации, ее языка и ее культуры, а также на основании ноологического метода, который позволил нам несколько систематизировать структурировать в самом первом приближении те цивилизации, которые мы разбирали ранее.

Священный Нил и география смерти

Для египтян Египет, называвшийся Кеми, дословно «черная земля», считался священной территорией, избранным царством, землей богов. Поэтому географические, климатические и ландшафтные особенности Египта становились элементами сплошной ткани сакральной географии, куда наряду с природными явлениями, фауной и флорой, а также циклическими сезонными явлениями, включались города, святилища, храмы и обычаи, превращая все пространство Египта в поле непрерывного волшебства. Структура этого сакрального пространства имела определенные закономерности, отразившиеся как в мифах, так и в политических процессах, как в обрядах, так и в военных кампаниях. Египет для самих египтян не был профанной территорией, на которой развевывался сакраль-

ный спектакль экзистенции; он был неразрывным полем религиозно-магического процесса, где жизнь и смерть, боги и чудовища, звери и сезоны были включены в единую и нераздельную картину мира, мира как мифа, мира как метафизики.

Египет мыслился как зона, примыкающая к Нилу, являвшемуся священной рекой и основой египетской цивилизации. Он рассматривался как источник всех телесных благ, как сила, создающая тела, пищу и все с этим связанное. Поэтому он изображался в виде тучной фигуры в сопровождении столь же тучной жены, Нехбет, и подчас третьей, темной (сине-зеленой) фигуры Океана. Это было особенно непривычно в сравнении к классическим каноном изображения египетских богов и людей как тонких и стройных фигур, с узкими бедрами, широкими плечами, длинными ногами и руками. Интересно, что Плутарх объясняет эту характерную деталь египетской культуры, возводящей в норматив отсутствие лишнего жира, следующим образом:

«Жрецы питают такое отвращение к природе отходов, что не только отказываются от многих видов бобов, от овечьего и свиного мяса, но во время очистительных обрядов удаляют из пищи и соль, для чего есть много оснований, но также то, что соль, возбуждая аппетит, заставляет больше есть и пить. А считать соль нечистой из-за того, что в ней, когда она застывает, как утверждает Аристагор, увязают и погибают малые существа — глупо. Говорят также, что Аписа поят из особого колодца и вообще не подпускают к Нилу, и это не потому, что считают воду нечистой из-за крокодилов, как думают некоторые: ничто египтяне так не почитают, как Нил; но считается, что нильская вода, когда ее пьют, вызывает тучность и ожирение. Жрецы не желают этого ни Апису, ни себе, но хотят, чтобы их тела удобно и легко обволакивали души и чтобы божественное не было стеснено и обременено смертным началом, которое бы одолевало и отягощало его»¹.

То, что Нил вызывает тучность, подчеркивается в его классических изображениях. Но культ этого бога не был широко распространен. Намного чаще Нил отождествлялся с Осирисом, важнейшим богом Египта, и в этой своей функции он представлял то божественное измерение, которое уже не связано с тучностью и телесностью; классическое изображение Осириса — столь же стройное и художавое, как и всех остальных богов Египта. Этот зазор показателен: полный Нил и худой Осирис отражают два слоя сакральной географии, и совершенно очевидно, что приоритет здесь отдается слою

¹ Плутарх. Осирис и Исида. С. 8.

Осириса. Осирис есть божественное измерение Нила, наиболее духовное его измерение и, следовательно, истинная ось египетской сакральной географии.

Вдоль русла Нила осуществлялось деление египетского пространства на две части Верхний Египет на юге и Нижний Египет (Дельта) на севере. То, что лежало южнее южной границы Верхнего Египта (где располагался город Элефантина и начиналась Нубия), относилось к «потустороннему миру» и области Нуна, хаоса; там же предполагался Океан как источник Нила или двойник Нила, текущий в обратную сторону (анти-Нил), река, существующая в мифологическом пространстве. Там, где Нил впадал в Средиземное море, также локализовалась зона потустороннего — пространство моря, соленой воды, которую нельзя ни пить, ни употреблять для орошения полей; оно для египтян было также тождественно потустороннему миру, смерти и злу. При этом крайний север Египта (море) и крайний юг (Нубия) смыкались между собой в циклической непрерывности (как вечер смыкается с утром, а смерть с новым рождением). Таким образом, между севером и югом существовала двойная связь — Нил и мир яви, жизни, плодов и тел, и темное смертное измерение, объединяющее Средиземное море с южным истоком Нила.

Средиземное море — север — тесно связывался египтянами с Сетом (отождествленным греками с хтоническим чудовищем Тифоном, врагом Зевса). Зевс выступал главным противником Осириса и его сына Хора в самом известном египетском мифе, и на уровне сакральной географии это проявлялось в превращении пресной воды, дающей жизнь, в соленую, сеющую смерть, аридизацию почвы и сопряженную с пустыней, пустотой и смертью.

С юга до севера Египта вокруг Нила-Осириса располагалась его сестра/супруга (в Египте брак между братом и сестрой для высших слоев общества не просто допускался, но и рекомендовался как оптимальный) Исида, воплощавшая в себе плодородные и урожайные земли, собственно, сам Египет. Поэтому Нил и территории, к нему прилегающие, осмыслились как иерогамическая пара богов, на которой строились египетское общество и египетское государство.

На границе с морем пространство Дельты Нила отождествлялось с областью Нефтиды, сестры/супруги Сета (а также Осириса и Исиды, т. к. все четверо были детьми пары бога земли Геба и богини неба Нут). Однако мифы утверждают, что Нефтида была на стороне Осириса и Исиды, родила от Осириса Анубиса и помогала Исиде скрываться от Сета после смерти Осириса.

Вся картина мифа таким образом упорядочивает географию Египта, строго вписывая ее в структуру мифа и создавая неограниченные возможности для более детализированных интерпретаций — как отдельных сюжетов, так и природных и циклических явлений.

Так описывает эти соответствия Плутарх:

«Так у египтян Нил — это Осирис, сочетавшийся с землей — Исидой, а Тифон — море, в котором Нил, впадая, исчезает и рассеивается, кроме той части, которую принимает и впитывает земля, становясь через нее плодородной. И есть культовая песнь скорби, исполняемая в честь Нила; в ней оплакивается рожденный в пределах левой стороны и погибший в пределах стороны правой, ибо египтяне считают, что восток — это лицо мира, что на севере — правая сторона, на юге — левая. А т.к. Нил несет воды с юга и на севере поглощается морем, то справедливо говорят, что рождается он в левой стороне, а гибнет — в правой. Поэтому жрецы гнушаются морем и называют соль пеной Тифона; и среди прочих запретов им предписывается не ставить соль на стол. Также не, разговаривают они с кормчими, потому что те связаны с морем и живут за его счет. Не в последнюю очередь по этой причине презирают они рыбу и ненависть изображают в виде рыбы. Ибо в Саисе, в преддверии храма Афины, высечены: ребенок, старик, затем сокол, потом рыба, позади всех — гиппопотам. Символ этот означал: о, рождающиеся и умирающие, бог ненавидит бесстыдство; дитя есть символ рождения, старец — смерти, под соколом они разумеют бога, под рыбой, как я сказал, — ненависть из-за ее причастности к морю, под гиппопотамом — бесстыдство, ибо про него рассказывают, будто он, убив отца, насильственно сочетается с матерью. И, как представляется, утверждение пифагорейцев о том, что море — это слеза Крона, намекает на его нечистую и чуждую нам природу»¹.

Крон, Сатурн считался у греков главой титанов, и все с ним связанное рассматривалось как нечистое. Отсюда пифагорейская идея, подчеркиваемая платоником Плутархом, о «слезе Крона» и отнесения моря к нечистой, титанической стихии. Сет, таким образом, и сторона света, связанная у египтян со Средиземным морем, отождествляются с титаническим измерением и хтоническим началом.

Эта вертикаль Юг — Север имеет три цветовых соответствия: Осирис — черный цвет, Хор — белый, Сет — красный². Кроме того,

¹ Плутарх. Осирис и Исида. С. 30 — 31.

² Там же. С. 22.

чрезвычайно важно разделение Египта на Верхний и Нижний: символическим цветом Верхнего является белый, а Нижнего — красный, что определяется близостью Нижнего к области Сета — Средиземному морю, а также к пустынным зонам Синая. Поэтому и в исторической перспективе Верхний Египет мыслится как земли ближе к Началу (во всех смыслах), а Нижний — как земли ближе к Концу (также во всех смыслах). Это влияло на логику переноса столиц, а также повышало значение границы между двумя областями — именно на этой границе и находились два важнейших сакральных центра Мемфис и Гермополис, где были разработаны самые сложные и парадоксальные метафизические учения Древнего Египта: трансцендентализм теологии Птаха и апофатическая Огдоада.

На эту картину накладывался второй слой, связанный с осью Запад — Восток (то есть Ливия — Красное море), соответствующий феноменам движения солнца по небу, и самое главное для египтян, его ночной траектории, под землей. Отсюда приоритетное значение западной ориентации, где локализовалась Аменти, Страна Мертвых. Каждый вечер солнце спускалось туда, определяя значение Запада в структуре сакральной географии Египта как место встречи с по-тусторонним. Ночной маршрут солнца отождествлялся с движением души в мире мертвых, и с этим были связаны многочисленные мифы, священные тексты, обряды и ритуалы египтян, уделявших посмертному существованию огромное значение. Пройти по небу от Востока до Запада солнцу (живому человеку) относительно легко. Совершить вторую половину цикла по мирам мрака, ужаса, гниения, тьмы и тления — намного сложнее. Отсюда колоссальное значение Запада и всего связанного с ним символизма для египтян: подготовка к спуску в мир смерти и соучастие в трудной и опасной военной кампании, которую представляет собой движение солнца в пространстве ночи (Западная Пещера), намного важнее почитания восходящего солнца на Востоке. Восток будет обеспечен, если правильно проделать путь на Запад, достичь, преодолевая препятствия, сердца Ночи, где пребывает сам Великий Бог, Атум и Осирис, и затем, снова с боями, прорваться к горе Востока. Этот сценарий составляет основу египетской Книги Мертвых, но кроме того, предопределяет и саму доминирующую ориентацию египетской цивилизации и культуры, в центре которых стоит тщательная подготовка ко второй половине цикла — опыту стороны смерти.

Это фундаментально аффлектирует структуру сакральной географии, которая становится насыщенной постоянной отсылкой к смерти и ее ландшафтам.

Осирис и Исида: драма утраты/обретения

Миф об Осирисе и Исиде в полной версии не отражен ни в одном египетском источнике, но именно он известен более других и подчас считается основной темой египетской религии. Миф имеет множество вариантов и совершенно по-разному толковался в разные эпохи и в разных культовых центрах и номах Древнего Египта. Общая структура мифа такова.

У пары богов Геб/Нут, где Геб мужское божество земли, изображающееся обычно полулежа, с символами растений на теле, а женская богиня Нут представляется изогнувшейся над ним и покрытая звездами (вероятно, изначально Нут была богиней ночного неба), родилось четверо детей — боги Осирис и Сет и богини Исида и Нефтида. Осирис и Исида стали мужем и женой еще во чреве матери, и поэтому, родившись на свет, заключили брак уже в этом состоянии. Сет стал мужем Нефтиды. Осирис часто отождествляется с созвездием Орион и с рекой Нилом. Он имеет также черты бога растительности и солярного божества. Осирис олицетворяет собой Та-Кемет¹ — Черную Землю, как называли Египет сами египтяне.

Между Осирисом и его братом Сетом возникает конфликт, причины которого миф объясняет завистью Сета к успехам своего брата, бывшего идеальным правителем в счастливую эпоху «золотого века». Сет изображается в виде осла или человека с головой осла, ранее его эмблемой было неустановленное животное². Позднее он сблизился с крокодилом, змеем и гиппопотамом. Его цвет — красный, и области его правления — соленое море и пустыни. Также он связан с убийством, злом, несправедливостью, стихийными бедствиями и смертью.

Сет и его 72 помощника (это число является циклическим, т. к. связано с феноменом предварения равноденствий — за 72 года точка равноденствия смещается ровно на один градус относительно соответствующей точки на неподвижной карте Зодиака³) изготавливают специальный саркофаг, подходящий только для Осириса, затем приглашают Осириса на пир и хитростью заставляют его лечь в саркофаг. Как только Осирис ложится, они заделывают его, опечатывая

¹ От этого самоназвания позднее возникло слово «алхимия», al-Kemi, где al-арабский артикль, а Кемі — название Египта. Таким образом, название этой науки отсылает именно к Египту и рассматривает себя как традицию, идущую к египетскому му мудрецу/богу Гермесу Трисмегисту, отождествляемому с египетским богом мудрости Тотом.

² Египетская книга мертвых. М.: Алетейя, 2003. С. 100.

³ С этим связаны многочисленные системы исчисления времени, в частности древнееврейская, основанная на вавилонской астрономии.

свинцом, и бросают в Нил. Так Осирис становится первым среди богов и людей, кто умер и отправился в Дуат, мир смерти. Вместе с ним в мир пришла смерть, играющая, как мы видели, столь важную роль в египетской религии в целом. Саркофаг проходит через Дельту, его выносит в Средиземное море и затем прибывает к финикийскому городу Библос, где из него вырастает гигантский вересковый куст. Из этого куста финикийский царь приказывает изготовить колонну для своего дворца, установленную в его центре.

Исида в трауре отправляется на поиски тела мужа. От детей она узнает, что Сет пустил гроб в устье Нила и достигает в своих поисках Библоса. Там она, оставаясь неизвестной, становится кормилицей царского сына. В знак благодарности финикийскому царю Исида по ночам выжигала на огне его смертную плоть, а сама, превращаясь в ласточку, вылась вокруг столба. Однажды это увидела финикийская царица, мать царевича. Исида раскрыла свою идентичность, извела саркофаг из колонны, а колонну оставила как реликвию финикийским царям. Вместе с саркофагом она оправилась обратно в Египет. Там саркофаг случайно находит Сет во время своей ночной охоты. Он вскрывает его, разрубает тело Осириса на 14 частей и разбрасывает их по разным краям Египта. Исида и Нефтида обнаруживают это и собирают расчлененное тело. Исида ищет в реках и болотах, путешествуя на лодке из папируса. Анубис — в пустынях, Нефтида — в горах. Не удается найти лишь фаллос Осириса (по одной из версий мифа его съели рыбы лепидоты, фагры или осетры, табуированные в Египте). Собранное тело Исида, Нефтида и помогающий им бог Анубис (считающийся сыном Осириса от Нефтиды) бальзамируют, изготовляя первую в историю мумию. Отсутствующий фаллос заменяется его символическим изображением, что становится началом фаллических культов и фаллофорных процессов в Египте. При этом Исида зачинает от мертвого Осириса Хора (либо волшебным способом, либо оживив его на время, либо до разрубления на части, либо после восстановления — мифы здесь допускают разночтение). Так образуется триада Осирис/Исида/Хор. По одной из версий, Осирис воскресает благодаря жертве своего сына Хора, отдавшего Осирису свой глаз (око Хора).

Далее следует вторая часть мифа, связанная с мезьью Хора Сету. Хор борется с Сетом, при этом Сет наносит ему раны (в частности, поражает глаз или помещает в него черного кабана — свиньи, как и ослы, считались в Египте животными Сета). Тем не менее, Хор побеждает Сета. Но Исида не дает Хору уничтожить Сета окончательно. Тогда конфликт разворачивается между Исидой и Хором, в ходе чего Исида обрубает Хору руки (которые позднее восстанавливают-

ся), а Хор отрубает матери голову, позднее замененную на голову коровы.

В целом, итог мифа таков: Осирис воскресает в Дуат и становится царем Страны Смерти, таким же справедливым и благочестивым, каким он был при жизни, Сет оказывается наказанным и низвергнутым на периферию мира и общества, а сын Осириса Хор как высшее солярное божество становится царем Страны Жизни, воздвигает на небе свой престол и правит в мире. Так Хор и Осирис вместе с Исидой утверждают торжество божественной власти над всеми онтологическими зонами — над миром живых (царь Хор) и над миром мертвых (царь Осирис).

Герменевтические версии прочтения мифа об Осирисе и Исиде

Этот миф допускает множество толкований и интерпретаций, в нем можно выделить также различные параллели и ассоциативные ряды. Обратим внимание лишь на некоторые детали нарратива.

История про Осириса и Исиду явно относится к сценарию умирающего и воскресающего бога, который является общим для двух радикально различных, с ноологической точки зрения, мифов — к кругу мифов о Дионисе и кругу мифов об Адонисе/Аттисе/Таммузе. Соответственно, здесь могут наличествовать две в корне различные версии: дионисийская и кибелическая. Из этого вытекает, что миф об Осирисе может быть прочитан двояко: в оптике Диониса и в оптике Великой Матери.

Греческие авторы, такие как платоник Плутарх, а также подавляющее большинство всех остальных комментаторов, не задумываясь, отождествляли Осириса с Дионисом, подчеркивая его солярность и божественность, интерпретируя его гибель от рук Сета как прямой аналог разрыва Диониса титанами (отсюда отождествление самого Сета с титанами и Кроносом, главой титанов). Кроме того, детали истории исполнения Исидой функции служанки финикийского царя в Библосе повторяют Элевсинский миф о Деметре, ее поисках Персефоны и посещении ей царя Келея (тот же сюжет выжигания смертной части из царского сына, отношения со служанками, скрытость личности богини и т. д.). Но элевсинский цикл Деметры также напрямую сопряжен с Дионисом, с которым Деметра непосредственно связана: ее дар хлеб, его — вино, вместе они дают людям мистерии и культуру. К Дионису отсылают нас фаллофорные процессии, тема расчленения и восстановления, мотивы древесного Диониса, пребывание Диониса в подземном мире (его отождествление с Гадесом у Гераклита) и множество других деталей. В этом слу-

чае функция Исида становится менадической и вакхической; она выступает не как Великая Мать и не имеет никакого отношения к гибели и расчленению Осириса/Диониса, напротив, будучи его жрицей и паредрой, делает все, чтобы его воссоздать, оживить и прославить. Исида соответствует архетипу божественной Возлюбленной, всегда стоящей на стороне небесного бога. При этом она вполне может сближаться с Софией гностиков, т. к. ей в полной мере присущ трагизм утраты Возлюбленного, печали, оставленности и воли к иерогамии. Она же становится движущей силой в воспитании солнечного сына мстителя Хоря, который предопределен к тому, чтобы сбросить власть титана-узурпатора Сета и восстановить божественный небесный порядок в мирах живых и мертвых. И наконец, финал мифа подводит к тому, что небесные боги — Осирис/Исида/Хор — установили сакральный порядок во всех регионах бытия, включая Небо (Хор), Землю (Исида) и Дуат/Подземный мир (Осирис), укротив и покорив титанические могущества Сета.

К этому можно добавить представления Осириса в виде быка, откуда культ священных быков Аписа в Мемфисе и Мневиса в Гелиополисе, что также имеет прямые аналоги в дионисийском круте легенд.

Такое прочтение совершенно легитимно и, скорее всего, было преобладающим и доминирующим, особенно если учесть рост греческого влияния с эпохи «саисского ренессанса», начавшегося при фараоне Псамметихе I и в дальнейшем только возраставшего. Иными словами, дионисийское прочтение истории Осириса и Икиды вполне вероятно как в самом египетском контексте, так совершенно очевидно и преобладает в эпоху распространения эллинизма в Египте. Кроме того, следует заметить и еще одну важнейшую деталь: сами греки, будучи носителями аполлоно-дионисийского Логоса (за исключением, естественно, сторонников черной хтонической философии — атомистов, эпикурейцев и, отчасти, стоиков), *даже многие сюжеты, связанные с Великой Матерью и Агонисом*, были склонны толковать в своем индоевропейском, патриархальном ключе, перетолковывая Адониса как Диониса. Именно это мы видим в орфической традиции. Поэтому дионисийское толкование мифа об Осирисе и Исиде, с соответствующим представлением о самой Исиде как о совершенно небесной и солярно-божественной фигуре, полностью укладывается именно в эллинское и эллинизированное прочтение мифа, эксплицитно изложенное Плутархом и другими платониками — вплоть до римского платоника Апулея¹.

¹ Апулей. «Метаморфозы» и другие сочинения. М.: Художественная литература, 1988.

Но целый ряд деталей истории про Осириса и Исиду дает основание для альтернативной трактовки. Обращение сюжета к Библосу и тема саркофага, вросшего в дерево, отсылает нас как раз к мифу об Астарте и Адонисе, т. к. финикийское и шире, западно-семитское, прочтение мифа об умирающем и воскресающем боге строится исключительно на Логосе Великой Матери. Дерево — символ материи, хтонического могущества и титанического начала. В этом случае тоска и траур Исиды превращаются в автореферентную боль вечно лишённой мужского начала Матери-Земли. В этом случае сюжет о потере фаллоса Осириса и создание его симулякра приобретает особый смысл как знак неспособности Великой Матери породить из себя подлинно мужское начало и ее обреченность на то, чтобы довольствоваться неполноценными суррогатами. Осирис, в таком случае, представляет собой слабость, а его царствование в подземном мире указывает на его хтоническую и титаническую природу. Сама же Исида как активное начало в сюжете, воплощающее в себе инициативу, движение, волю, желание, превращается в синоним вечной вдовы — Великой Матери, несущей в себе полноту мощи и всеобщую кастрацию. То, что Плутарх сообщает нам о стремлении жрецов Исиды к полной чистоте и к освобождению от волосяного покрова (бритье бороды, волос и т. д.), может служить косвенным указанием на оскопление, операцию, способствующую прекращению роста волосяного покрова и эфеминизации. В целом же, битье волос на голове мужчинами считалось синонимом оскопления, и среди жрецов Исиды этот обряд сплошь и рядом сопровождался собственно кастрацией. На это указывает и отсутствие фаллоса Осириса — тоже прообраз кастрации. Тогда становится понятным противостояние Исиды и Хора, т. к. хтоническое женское божество оказывается в оппозиции небесному и солярному аполлоническому Хору, битва с которым вполне может рассматриваться как отзвук Титаномахии. Тем более что некоторые исследователи интерпретируют образ небесного солярного бога Хора как более ранний элемент мифа, связанный с Осирисом и Исидой на поздних стадиях. В этом случае противостояние Исиды и Хора может быть в полном смысле слова расценено как Ноомахия в версии Аполлон против Кибелы.

В этом случае Исида становится сама воплощением Великой Матери и отождествляется с серией западно-семитских богинь — Астарта, Танит и с фригийской Кибелой. В таком прочтении Осирис предстает как титанический хтонический дубль Диониса, что радикально меняет всю структуру мифа и заложенной в нем метафизики.

Можно предположить, что в самом Египте существовала и такая интерпретация истории про Осириса и Исиду, и скорее всего имен-

но так расшифровывали этот миф представители западно-семитской цивилизации, находившейся в определенные периоды в интенсивном контакте с египтянами (на что указывает и сюжет посещения Исидой Библоса) и, возможно, стоявшие у истоков, по меньшей мере, одной из редакций данного мифа.

Если добавить к этому полицентризм сакральных центров внутри самого Египта, где миф об Осирисе и Исиде подвергался локальным переработкам, зависящим подчас от доминанты того или иного местного божества и связанного с ним символического комплекса, и тем более от развитой и самобытной теологии, подобной теологии Эннеады Гелиополиса, апофатической Огдоады Гермополиса или культа трансцендентного бога Птаха в Мемфисе, то варианты толкования умножаются многократно.

В этой связи можно предположить, что в центрах преимущественного поклонения женскому божеству — богине-кошке Баст, Нейт, Сехмет, Хатхор и т. д. — на первый план выходил сам образ Исиды, которая интерпретировалась в матриархальном ключе, вытесняя другие сюжетные линии и становясь синонимом Матери Мира (Уаджет).

В других случаях там, где почитался сам бог Сет или водные и хтонические существа офитического толка, а также крокодилы (Себек) и/или гиппопотамы, а также в культах хаоса (в Огдоаде Гермополиса, где кстати, в почете был и сам Сет, и где пары апофатических богов представлялись с головами водных животных — бог-лягушка/богиня-змея), естественно семантика мифа и распределение ролей могли меняться на прямо противоположные: следы теологии Сета можно увидеть в оппозиции осологового бога и змея Апопа¹ на отдельных изображениях пирамид и даже в описании их сражений. Здесь Сет выступает как божество, вступившее в оппозицию со строго негативной офитической силой — Апопом, врагом божественной солярной процессии, пересекающей страну мертвых Дуат и направляющейся к выходу — на восточной горе. Более того еще фараоны XIX династии применяли к себе почетный титул «любимые Сетом»², и лишь после XXII династии негативный образ Сета стал преобладать над прежним — позитивным или, по меньшей мере, нейтральным.

Там же, где почитается Хор, Ра или синкретические боги, такие как Амон-Ра, вся история истолковывается в строго аполлоническом

¹ Показательно, что имя Апопа — в форме Апопи I — встречается у последнего и гиксосского фараона Древнего Египта (XV династия), что подчеркивает глубинную чуждость западно-семитского начала египетской культуре.

² Египетская книга мертвых. С. 101.

ключе, главным героем становится именно сам Хор, как изначальное и самодостаточное божество Неба, бьющееся с хтоническими силами.

Это герменевтическое многообразие, которое в действительности, скорее всего, было еще более насыщенным и многомерным, показывает поливалентность знаменитого египетского мифа об Осирисе и Исиде, который, с одной стороны, был далеко не единственным и даже не главенствующим в египетской религии, а с другой, даже в ее контексте допускал множественность интерпретаций.

Из этого можно сделать следующий ноологический вывод: миф об Осирисе и Исиде органичнее всего отнести к Логосу Диониса, как сделали это греки, и рассматривать его преимущественно в этом смысле и в этой оптике. Если это так, то дионисийский вектор в египетской цивилизации и египетской культуре идентифицируется безусловно и безоговорочно. Но из этой констатации мы выводим лишь следующее: дионисийский Логос в египетской цивилизации есть, представлен развернуто, распространен широко и внушительно, однако это еще не означает, что он в ней является единственным, главным и предопределяющим; т. е. мы не можем достоверно утверждать, что египетская культура была дионисийской и что она сводима в своей матрице именно к этой парадигме. Для этого как раз у нас нет достаточных оснований. Более того, если вопрос о том, были ли дионисийский Логос, представленный в мифе об Осирисе, главным или не главным, мы не можем вынести окончательного решения, то совершенно очевидно, что он не являлся единственным, что обосновывается как возможностью альтернативного прочтения этого мифа, так и многообразием локальных культов и самобытных теологий, где этот миф подвергался качественному переосмыслению в контексте совершенно иных ноологических структур, и в частности, в контексте Логоса Великой Матери в центрах хтонически-матриархальных культов, и в контексте титанизма — там, где преобладали культы Сета или крокодилового бога Себека.

Египет и Смерть

Книга Мертвых: путешествие в Дуат

Мир мертвых играет в египетской религии первостепенное значение и во многих отношениях является более значимым и важным, нежели мир живых. Это мир рассматривается синхронически и метафизически как одна из двух половин вечного космоса, откуда произрастает мир и к которой он возвращается. При этом данная поло-

вина обладает онтологическим превосходством: там происходит таинство создания, зарождения жизни; там свершаются самые главные мистерии; там обитают вечные боги; там находятся причины всех явлений. Мир смерти — Дуат или Аменти — мыслится более действительным и значимым, семантически первичным, нежели мир жизни, которые является его слабой и подвижной, преходящей и полупризрачной копией. При этом Дуат или Аменти имеет мало общего с платоническим миром идей, нозтической Вселенной. В Дуат мы видим не столько неизменные световые архетипы, сколько парадигмальные священнодействия; там содержатся не столько философско-метафизические парадигмы, сколько нарративно-мифологические. Мир смерти предельно динамичен, представляет собой драматически нагруженный, диалектический и активный процесс. Это поле сил, конфронтаций, событий, столкновений, рисков, игры, войны, славословий, проклятий, богослужений, рисков, побед и свершений. В нем нет ничего от покоя или неподвижности, от застывшей фиксированности трупa. Наоборот, именно там и развертываются все основные онтологические сценарии, а мир живых представляет собой в большей степени отражение мира мертвых, его бледный отголосок. То, с чем сталкивается умерший в Дуат, не столько предопределяется тем, как он прожил жизнь, сколько предопределяет как он в дальнейшем родится и родится ли вообще. Иными словами, смерть для египтян есть поле действий, решений и событий высшего напряжения. Строго говоря, для египтянина только смерть и все с ней связанное имеет значение.

При этом жизнь не мыслится как иллюзия или химера, но скорее как результирующий момент смерти, как ее итог. Позиция человека в иерархии существ, богов, людей и зверей определяется тем, как он провел свою смерть, что он в ней успел сделать и как он ответил на серию поставленных ей вызовов.

Большинство известных нам цивилизаций оперируют с совершенно иными онтическими презумпциями, почти всегда отталкиваясь от жизни и ее очевидностей и лишь позднее формируя свои представления об ином. Для египтян все обстоит строго обратным образом: первичной и единственно достоверной (можно сказать научной, объективной) эвиденцией является факт смерти, но она мыслится здесь не как пустое поле или привативное отрицание жизни, но как первичное онтологическое основание жизни. В Египетской Книге Мертвых часто можно встретить расхожую формулу «Это Осирис. Он окружает Дуат»¹, т. е. бог мертвых Осирис содержит его

¹ Египетская книга мертвых. С. 87.

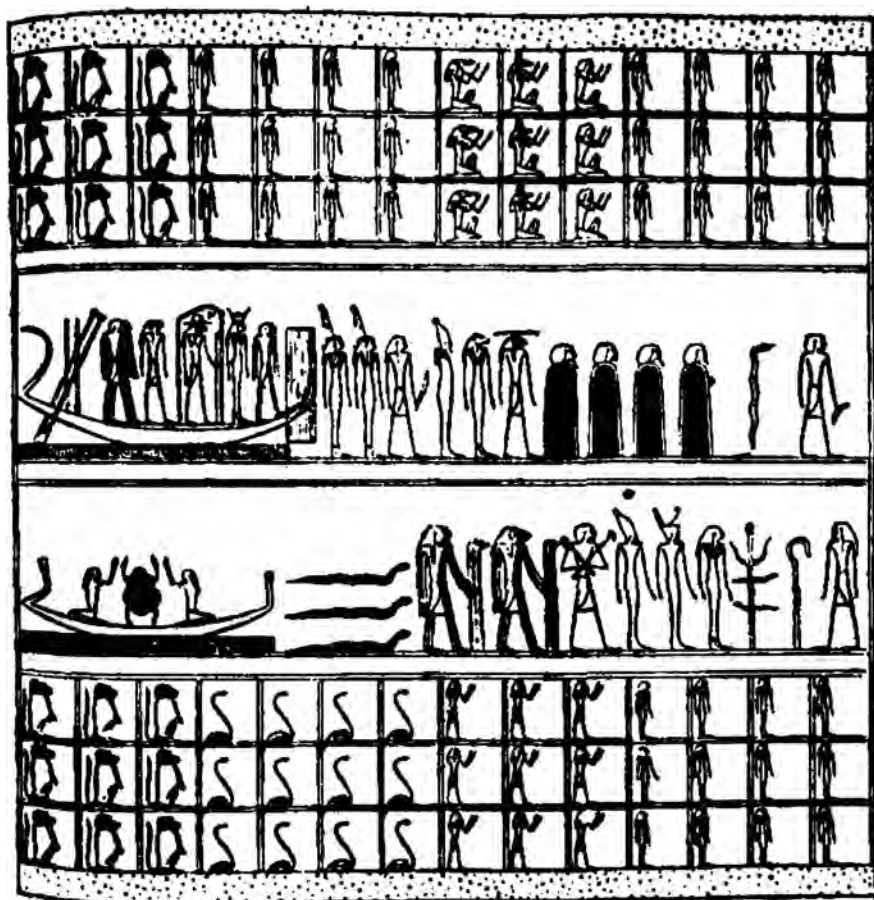
полностью в себе. Перефразируя, можно сказать, «Это Дуат. Он окружает собой все».

При знакомстве с Египетской Книгой Мертвых следует иметь в виду, что речь идет не столько о процессах, которые следуют за окончанием жизни, и не о процессах, которые готовят будущую жизнь, но о процессах, которые важны и принципиальны сами по себе. И хотя с формально логической стороны речь идет о прохождении сквозь Дуат, с метафизической стороны, было правильнее назвать это путешествием в Дуат, т. к. именно в Стране Мертвых и пребывает вечно самое главное и самое ценное в жизни. Поэтому Дуат описывается с помощью эпитетов «прекрасный», «блаженный», «божественный», «священный» и т. д. Египтяне умирали не для того, чтобы ожить, но чтобы *познать смерть* и ее глубины.

Здесь уместно вспомнить апофатическую онтологию гермополисской Огдоады, построенной из 4 андрогинных пар хаос/мрак/бесконечность/ничто. Это — структуры примордиальной тьмы, которая, тем не менее, несет в себе тонкие и принципиальные дифференциалы, которые впоследствии становятся конститутивными для более выпуклых и контрастных пар, оппозиций и иерархий. Все пары Огдоады представлены в виде подводно-подземных существ: мужчины с головой лягушки/женщины с головой змеи. Это внутренние парадигмы Дуат, протоматрицы смерти, на которых строятся последующие этажи постепенного разделения, прояснения и оформления. Весь процесс космогенеза и онтогенеза строится здесь строго снизу вверх, начинаясь с неразличимости и нерасчлененности, проходя через смутные и постепенно уточняющиеся первоформы (соответствующие изначальным богам, в частности, Осирису) и, наконец, заканчиваясь появлением на поверхности мироздания, в мире дня, бодрствования, света и жизни отдельных и строго отличных друг от друга упорядоченных форм. С этим учетом гермополисской метафизики мы можем сказать: «Это Огдоада. Она окружает Осириса».

Структура маршрута Египетской Книги Мертвых повторяет нижнюю половину суточного или годового цикла. Ночь делилась египтянами на 12 частей, первые 6 из них можно рассматривать как ступени спуска, а вторые 6 как ступени подъема. Место спуска — Запад (собственно, Аменти — «страна Запада» или щель, открывающая вход под землю). Дуга Запад/Север олицетворяет спуск; дуга Север/Восток — подъем. Точка Востока/Восхода — Восточная Гора — выход из Дуат, момент появления на свет и одновременно первый такт обнаружения бытия.

Описание путешествия по всем 12 частям дано в краткой книге «Ам-Дуат»¹ из гробницы фараона Тутмоса II. Краткое описание этого путешествия таково.



Первая стоянка (первый час Ночи) соответствует полю Маати (от Маат — имя богини справедливости и суда²) или Нет-Ра. Она представляет собой первый виток углубления небесной реки (солнечной реки жизни, траектории солнца или Нила) под Землю. Ил-

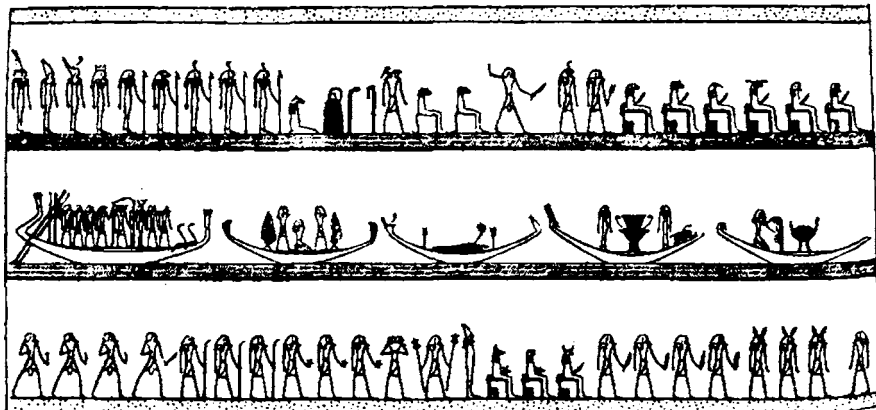
¹ Budge Wallis E.A. (ed.). The Book of Am-Tuat. L.: Kegan Paul, Trench Trübner & Co., 1905.

² Ее антиподом является бог лжи, несправедливости, нечистоты и зла Исфет.

люстрируется это поле процессией богов, спускающихся на погребальной лодке в сопровождении божественной свиты и умерших людей. В центре процессии в верхнем ярусе бог солнца Ра с головой барана. Он покрыт змеем Мехеном, который является его внешней формой и одновременно его двойником в мире смерти. Он назван здесь «телом» (сах), т. е. «мумие». На носу ладьи стоит бог Упуаут, дословно «Открывающий двери».

Ра произносит приветственную речь, обращаясь к стражам этого места и призывая их открыть двери в дальнейшие места Ночи. На втором среднем ярусе в ладье плывет солнце будущего восхода в виде жука-скорпиона Хепри, которому поклоняются двое богов.

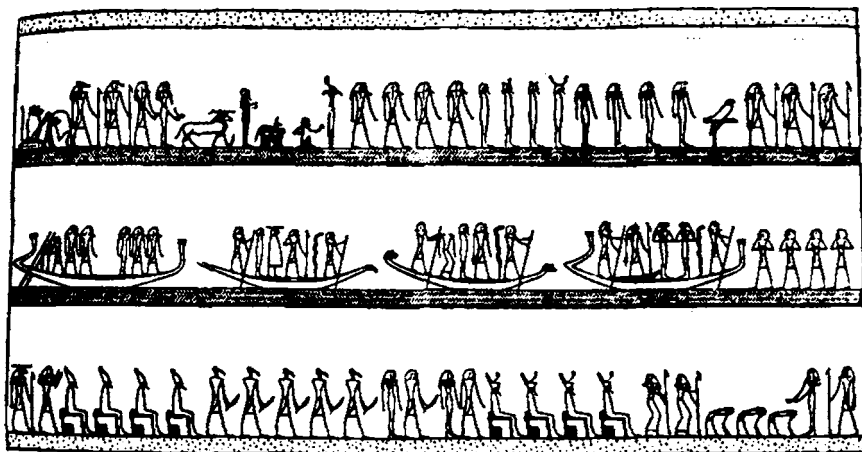
Все царство Ночи именуется «Страной Осириса». Открытие дверей поручено духам-обезьянам. Боги, живущие в этом отделении Дуат, отвечают на приветствие ритуальными формулами.



Вторая стоянка (второй час Ночи) называется Уэрнес. Поле второго часа описывается как огромная территория, превосходящая Египет. Здесь лодка Ра со свитой богов и умерших душ продолжает свой спуск. На среднем ярусе перед лодкой Ра еще четыре лодки с жертвенными сосудами.

Сам Ра снова обращается к богам этого поля, второго часа Ночи, и снова обменивается с ними ритуальными благословениями и призывает открыть двери на пути к Осирису. В свите Ра в лодке, расположенной перед его ладьей, можно различить богов злаковых растений, богов хлеба: они символизируют зерна, упавшие в почву и готовящиеся через разложение дать будущие ростки. Здесь же появляются вооруженные грозные боги, призванные покарать

«врагов Ра» и «врагов Осириса» и уничтожить грязные и недостойные души. Их имена призваны указывать на их функции: «Поедающий Трупы», «Отсекающий Тени», «Могущественно Поражающий своих Врагов», «Обрекающий на Падение» и т. д. Среди них один — в нижнем регистре с головой быка и ножом в руке — носит имя «Пожирателя Осла» (под ослом чаще всего понимался Сет). Путь процессии освещают фигуры со звездами в руках.

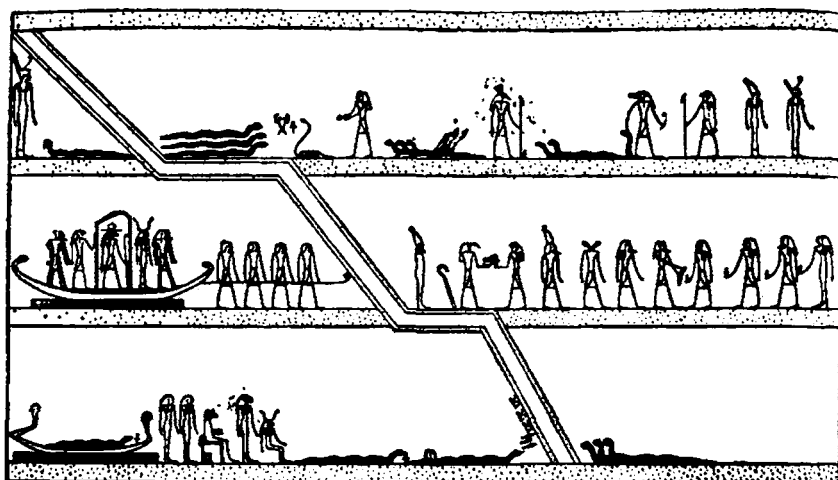


Третья стоянка (третий час Ночи) называется Нет-Неб-Уа-Хепер-Аут или Хетра. Здесь к процессии в одной из лодок присоединяется Гор, а в другой — Осирис, что подчеркивает постепенное приближение к центру Ночи. Всего на среднем ярусе изображены четыре лодки.

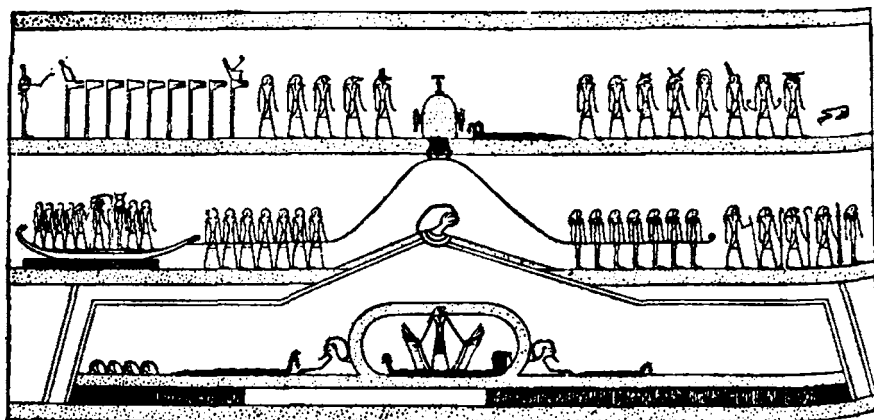
Ра и на этот раз обращается к богам и душам мертвых с ритуальными приветствиями, но здесь подчеркивается и его личное обращение к Осирису, в чьи владения он вступает. Кроме того, славословия Осирису обрамляют в тексте основную сцену. Здесь также грозные боги и души выражают намерение биться с «врагами Ра» и сокрушать их.

Четвертая стоянка (четвертый час Ночи) называется Анхет-Хеперу. Ее структура резко отличается от трех предыдущих. Здесь больше нет воды, и солнечную лодку тянут посуху души умерших или боги. На трехъярусном изображении виден спуск сквозь эти уровни. Верхний и нижний уровни наполнены змеями, борющимися друг с другом.

Сама лодка Ра здесь превращается в змею. В среднем ярусе идет обмен между двумя группами существ. Это место называется также



преддверием Пещеры Секера (Сокара)¹. Тексты поясняют, что здесь необходимо знать точный маршрут обхода территории, т. к. процессия приближается к тайной стране. Кроме того, указывается, что речь идет о плане мемфисского некрополя Ре-Стау, еще одного синонима Страны Мертвых. В этом поле Дуата Ра дает имена различным группам людей, в том числе расам.

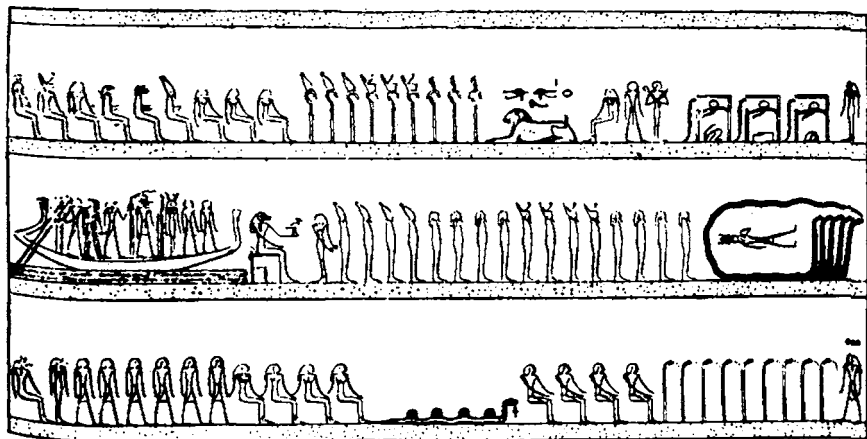


Пятая стоянка (пятый час Ночи) является самой главной во всем путешествии и называется собственно Аменти, что можно перевести

¹ Изначально Секер (Сокар) был мемфисским богом смерти и зла, изображавшимся в виде козла.

как «Пещера Запада» и понять как столицу Смерти. Здесь находится сердце Ночи, самая темная точка мрака. Это и есть главное святилище. Лодку Ра тянут семь богов и семь богинь, т. к., как и в прежнем поле, нет воды. Композиция этого поля трехуровневая. На нижнем уровне располагается сама Пещера Секера. В ней изображен примордиальный овал (Яйцо Мира), интерпретируемый как Нут (хаос)¹. То есть мы имеем дело с коренным началом Огдоады гермополисской теологии. Внутри яйца пребывает трехглавый крылатый змей с двумя змеиными головами и одной человеческой, а над ним — держащий его за крылья сокологоловый бог. Оба они символизируют бога смерти Секера или Атума, высшее божество гелиополисской Огдоады. Надпись поясняет, что всякий раз, когда колесница Ра проезжает мимо священного овала Секера, оттуда раздается грохот, подобный далекому небесному грому. Это — горизонт громовой бездны, высшая онтологическая и онтогенетическая тайна Египта.

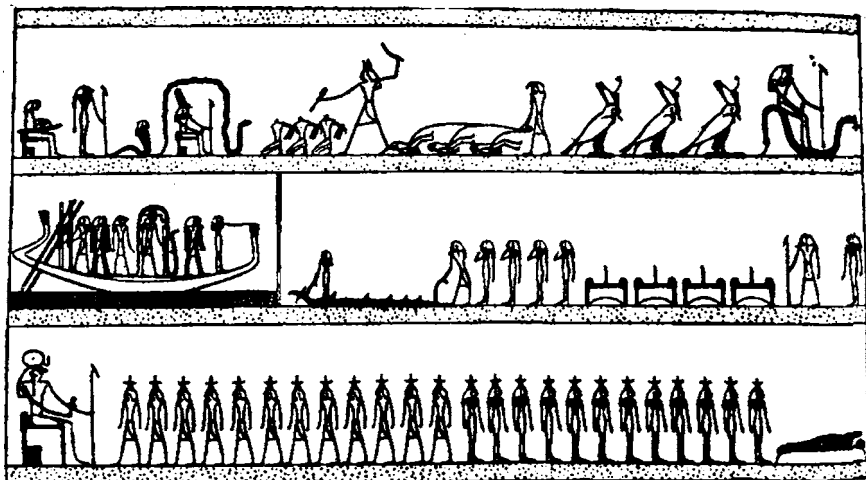
Процессия Ра проходит над Пещерой Секера, на втором ярусе, где расположен украшенный головой богини конец крыши тайного Храма. Ветка, которую тянут боги и богини, повторяет очертания крыши и касается третьего верхнего яруса, и скарабея, бога Хепри, расположенного под священным холмом с надписью «Ночь» и двумя соколами по обе стороны. Это поле является изображением самой глубинной мистерии, проходящей в абсолютной темноте — в центре Земли. Выход символизируется пятиконечной звездой — символом Севера, центра земли и, возможно, планеты Венера.



¹ Согласно Бахофену, яйцо или овал символизируют изначальную порождающую женственность и являются главными символами Великой Матери. *Vachofen J.J. Mutterrecht und Urreligion. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1897. S. 28 – 49.*

Шестая стоянка (шестой час Ночи) представляет собой достижение низшей точки Смерти (представленной уже в пятом поле Пещерой Секера) и обращение к подъему. Она называется Метчет-Му-Небт-Туат. Здесь лодка Ра снова восстанавливает свое первичное состояние (она больше не змея) и все указывает на то, что низший момент (яйцо Нут и Пещера Секера) позади. Здесь начинается восхождение.

Ряд изображений и подписи к ним свидетельствуют о том, что в этом шестом поле находится место воскресения мертвых внутри мира Смерти.

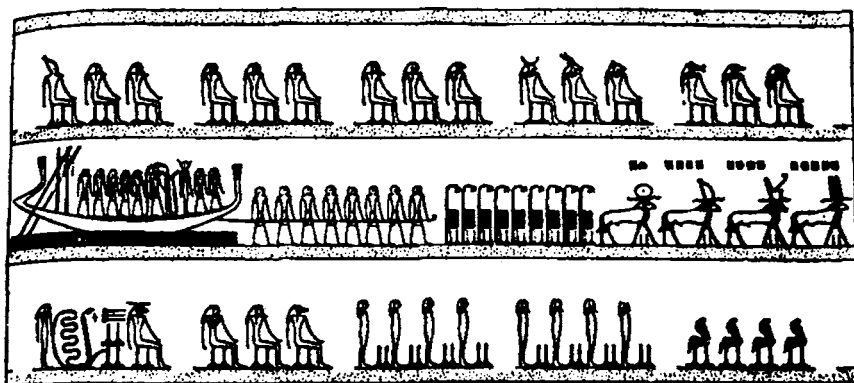


Седьмая стоянка (седьмой час Ночи) называется Тефет-Асар, Тефет-Шета, Рутти-Асар или Тчау. Здесь начинается схватка со змеем Апопом (он же змей Неха-Хра), в котором бог Ра прежде всего использует слова-силы, полученные от Исиды, от бога колдовства Хека, а также от Осириса. Это классический для многих мифологий змеборческий сюжет.

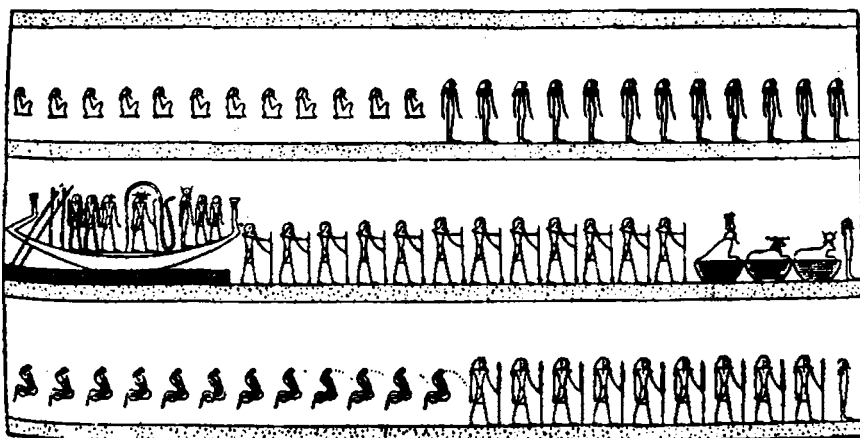
Боги сковывают змея Апопа. На среднем ярусе видны четыре гробницы (возможно, четыре состояния солнца: Хепри на восходе, Ра — в полдень, Осирис — на закате и Атум — в полночь). На верхнем ярусе бог с ножом отсекает головы «врагам Осириса».

Боги на нижнем ярусе изображены со звездами на их головах, что, возможно, связано с некоторыми теориями, которые мы встречаем у Платона, согласно которым души людей суть звезды, спустившиеся в мир феноменов.

Восьмая стоянка (восьмой час Ночи) называется Тебат-Нетерс-с или Сешета, а самого часа — Небт-Уша. Здесь, вероятно, речь идет

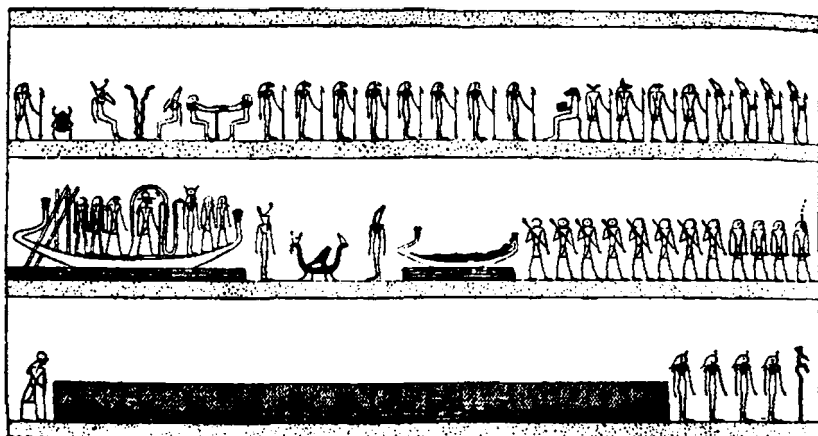


о воскресении/зарождении трупов/младенцев, представляющих собой благие души из свиты солнечного бога. Это символизируется упоминанием льна и ткани, являющихся образами тела. Символизм ткачества составляет здесь важную и постоянно подчеркиваемую деталь. На среднем ярусе мы вновь видим крылатого трехголового змея Секера/Атума, могущества примордиального хаоса, отправляющегося на поверхность в свите небесного бога. Внизу расположен океан Нут (сам хаос), где омываются души мертвых.

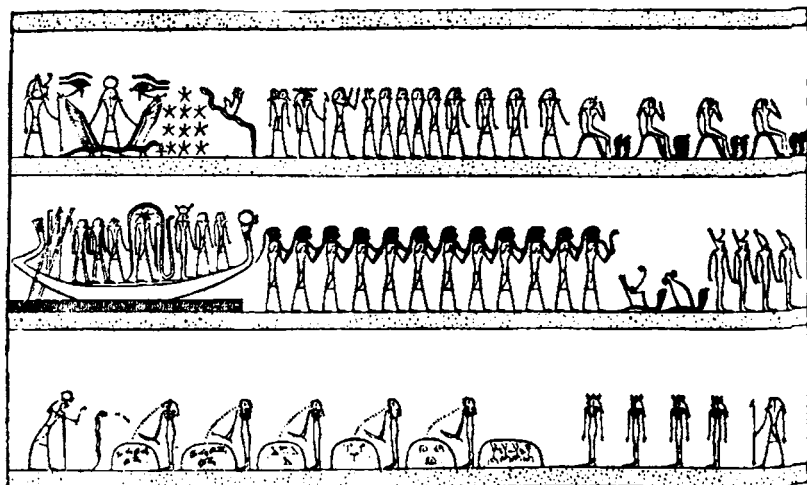


Девятая стоянка (девятый час Ночи) называется Бест-Ару-Анхет-Хеперу. Процессия, направленная в сторону воскресения/рождения, продолжает свое движение к востоку со стороны севера. В надписях упоминаются священные змеи — уреи, освещающие путь богу Ра, исторгая из пасти огонь. Продолжается тема ткачества

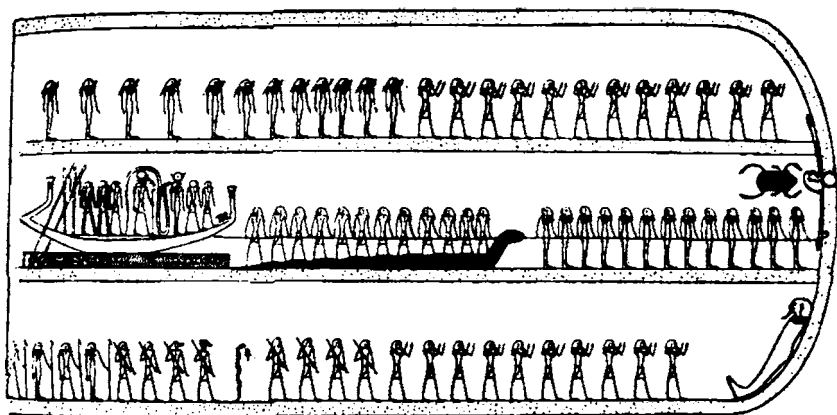
тел. Жителям этого поля проезжающий царственный солярный бог раздаст хлеб и пиво.



Десятая стоянка (десятый час Ночи) называется Метет-Ка-Утчебу. В ней продолжается тема одаривания населения Страны Смерти. Ранее это были одежды и пища. Теперь характер даров не уточняется. Поясняющие тексты указывают на первые признаки рождения солнца, бог Хепри, на горизонте. Здесь также подчеркивается мотив озер и воды, а также «пловцов в примордиальном хаосе» (Нун), которых бог Гор призывает подняться и встать на ноги, обещая им, что их плоть не сгнет.



Одиннадцатая стоянка (одиннадцатый час Ночи) называется Ре-Эн-Керерт-Апт-Хату. Здесь снова в третий раз появляется трехглавый крылатый змей Секер-Атума, рядом с фигурой взлетающей на змее над звездами мумии бога. На нижнем ярусе изображены котлы, в которых боги истребляют «врагов Осириса». На одном из рисунков изображены «ходящие вниз головами» — как иллюстрация традиционного проклятия со стороны богов тем, кто становится их врагами. Термин «Ант-Секхету» означает «долина ходящих вниз головой».



Двенадцатая стоянка (двенадцатый и последний час Ночи) называется Тен-Нетеру. Здесь солнце окончательно восходит над горизонтом, и это символизируется тем, что в правом конце процессии среднего яруса (того, где расположена лодка Ра) видна фигура скарабея Хепри как финальная точка всего путешествия. Новорожденное солнце Хепри принимает бог воздуха Шу. Бог Шу участвовал в космогоническом процессе тем, что раздвинул постоянно слитых до этого в объятиях бога Земли Геба и богиню Неба Нут, создав, тем самым, пустое пространство для наличия жизни. Это разделение Земли и Неба богом Шу происходит каждое утро, каждую весну, в рождении каждого существа: воздух освобождает ему пространство между двумя горизонтами. С этого момента начинается восхождение на Небо.

Финал Смерти — Восход и Рождение. Но это тема уже другой книги — Книги Живых.

Показательно, что в последней части Книги Мертвых содержится крайне жизнеутверждающий гимн, обращенный к Осирису, богу мертвых.

«Те, кто на этой картине, находятся под образом Осириса, который стоит над густой тьмой. Вот какие слова великий бог (Ра в образе Хепри) сказал им, проходя мимо них: "Жизнь тебе, стоящему над тьмой! Жизнь тебе во всем твоём величии! Жизнь тебе, о правитель Страны Мертвых, правящий всеми существами Страны Мертвых! Жизнь тебе! Жизнь тебе! О ты, который стоишь над Дуат, ветра Ра для твоих ноздрей, пища Хепри для тебя. Ты жил и ты живешь. Слава тебе, Осирис, господин живых, т. е. тех богов, которые с Осирисом и которые впервые пришли в мир вместе с ним"»¹.

Этот восторженный гимн жизни обращен к мертвому царю Страны Мертвых. И это необходимо учитывать, исследуя египетский Логос: мы явно находимся в особой асимметричной оптике соотношения жизни и смерти, которую необходимо не приводить к привычным схемам, применимым к иным цивилизациям, но постигать такой, какая она есть.

Общий сценарий книги «Ам-Дуат» в целом понятен. Солнце (свет, явленное, дух, бог, фараон, человек) умирает на закате. Оно спускается в Страну Смерти, где правит Осирис. Вначале ладья Ра плывет, затем ее волокут, пока процессия умерших не спустится в самую глубину, где нет воды, но есть только песок. Там змеи бьются со змеями. Весь спуск в целом сопровождается битвой с «врагами Осириса». В центре мрака находится тайный храм — Пещера трехголового крылатого змея Секера внутри овального яйца хаоса (Нун). Прикоснувшись к этой мистерии Ночи, к ее сердцу, в пятом поле Аменти солнце Ра получает нечто, что предопределяет все дальнейшее. Что это такое, невозможно ни сказать, ни помыслить. Но это «что-то» является фундаментальным и главным в бытии — во всех его проявлениях и формах. Именно там, в центре Смерти, содержится источник Жизни. Там падение сменяется взлетом, а спуск подъемом. Там завершается исход и начинается возврат. В этом — главная тайна Осириса и Египта в целом. Важна не сама Ночь, важен ее черный полюс, то, что находится ниже самой нижней границы.

Смерть и ее Логос

Египетская Книга Мертвых показывает нам чрезвычайно сложную ноологическую картину, которая не поддается линейной интерпретации в терминах трех Логосов. С одной стороны, главным полюс-

¹ Budge Wallis E.A. (ed.). The Book of Am-Tuat. P. 277.

сом всех трансформаций выступает однозначно солярное божество — Ра, Осирис, Хепри, Атум, Хор и сопровождающая его свита богов и духов. Битва Ра с Апопом вполне вписывается в змееборческий цикл Аполлона/Зевса, не случайно греки отождествили Апопа (равно как и Сета) с Тифоном. Вся египетская мифология строится вокруг солярной мощи мужского воинственного небесного бога, который, проходя испытание смертью, лишь подчеркивает свое бессмертие и свое могущество.

Однако тематика нисхождения в область Ночи и тем более титул Царя Мертвых слабо вяжется с Аполлоном, чьим царством является день, жизнь и свет. Функцию Солнца Полуночи у греков (по меньшей мере) традиционно выполняет Дионис. На союзе Аполлона, воплощающего в себе патриархальную вертикаль и вечность, и Диониса, уходящего от света, чтобы осветить своим внутренним светом Ночь, строится парадигмальная структура Средиземноморского Логоса. Все это мы видим и у египтян, и в частности, в «Ам-Дуат»: глубокий союз Осириса, отождествленного греками с Дионисом, и Ра, отождествленного с Аполлоном. В этом смысле египетские богини, быющие на стороне солярного божества, также вполне соотносимы с «патриархальными» безупречно ураническими образами богинь Олимпа — Афиной, Деметрой и т. д. Поэтому в египетской традиции мы с полным основанием можем зафиксировать как солярный аполлонизм, так и солярное, но на сей раз диалектическое и мистериальное дионисийство. Книгу Мертвых вполне можно прочесть и в этом ключе, и, даже скорее всего, это было бы наиболее верной ее интерпретацией.

Однако нельзя не заметить и резкое стилистическое отличие египетской культуры от культуры эллинской или римской. Это, в первую очередь, проявляется в той доминанте, которая отводится здесь нижней половине космологического круга и регионам Смерти. Греки в целом и, в частности, орфики и платоники знали об апофатических инстанциях в метафизике и чтили Ночь. Но пропорции и стилистические выражения были радикально отличными. Для греков онтологической родиной был день. И царство ночи они преодолевали, зажигая огонь (отсюда формула Гераклита «Когда наступает ночь, люди зажигают огонь»). Дионис, мистериальное солнце полуночи, был для них дневным светом, разрывающим плотность тьмы, духом, открывающим плоть лучам идеи. Расщепленное единство в дионисийстве восстанавливалось в игре и радости, хотя и сопровождавшихся высшим накалом экстатической страсти. Бог Дионис был, прежде всего, богом, и лишь потом — богом, разорванным титанами.

В структуре египетского мифа мы имеем дело с иной ноологической топикой. Здесь ощутимо наличествует глубокое гравитационное поле, зона высокой онтологической плотности. Символы и образы исполнены тяжести, свойственной Великой Матери, и неукротимой упорной и угрюмой волей, отличающей титанов. Освальд Шпенглер, отталкиваясь, скорее всего, от семантики древнееврейского названия Египта — «Мицраим», что значит «тесный», пытается свести стиль египетской культуры к метафизически истолкованной «тесноте». А в последней неоконченной работе «Эпика Человека»¹, говоря об «амебных цивилизациях», он ввел понятие «атлантической цивилизации» (точнее было сказать, «палеоатлантической»), главным признаком которой выделил одержимость потусторонним миром, однозначно причисляя египтян (наряду с кельтами) к этому типу. В этом его поддерживал и Лео Фробениус, согласно которому египетская цивилизация относится к хтоническому, а не к теллурическому стилю. Если не переоценивать значимость эстетических наблюдений, слишком субъективных для того, чтобы придавать им статус метафизического тезиса, то можно, тем не менее, признать за этими замечаниями определенную правоту. Очевидно, что основная структура египетской мифологии строится вокруг *особого полюса*, который не совпадает ни с кристалльной вертикальностью Аполлона, столь ясно выраженной у индоевропейцев и носителей туранской культуры (Шпенглер говорит о Туране как о еще одной амебной цивилизации (палеоцивилизации), ни с легкостью промежуточной парадоксальной и диалектической дионисийской онтологии, чьим оптимальным выражением может служить китайский Логос. Но из этого следует, что этим особым полюсом может быть — по методу исключения — лишь Логос Великой Матери или его титанические выражения.

Однако, в чистом виде, в каком этот Логос присутствует в архаических строго матриархальных цивилизациях, в западно- и южно-семитских версиях титанизма (как политеистического, так и монотеистического толка) или в Логосе Модерна, в египетской традиции мы ничего подобного найти не можем, а если и можем, то скорее на периферии этой религии — в культах Сета, крокодилоголового Себека, в открыто матриархальной богине Нейт (считавшейся, кстати, матерью змея Апопа), а также (косвенно) в апофатической теологии Герпомолиса или в почитании бога смерти Секера в виде козла в храмовом комплексе Мемфиса. Следовательно, нам остается толь-

¹ Conte Domenico. Catene di civiltà: Studi su Spengler. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1994.

ко один выход: признать за египетской цивилизацией наличие всех трех Логосов — Аполлона, Диониса и Кибелы — которые четко обозначены в парадигме этой культуры, но выбор между которыми в пользу какого-то одного или союза двух окончательно и решительно не сделан.

При этом следует учесть следующую закономерность. Три Логоса соотносятся между собой таким образом, что гармонизации всех трех просто не может быть, т. к. между Логосом Кибелы и Логосом Аполлона существует абсолютно непримиримый антагонизм, который, если и может быть разрешен, то только в структурах Логоса Диониса, который может либо 1) снимать тяжесть материи в альянсе с Аполлоном (аполлоно-дионисийский Логос, свойственный средиземноморской культуре, Адвайта-веданте, исламскому суфизму и т. д.), 2) выступать как самостоятельная доминанта (Желтый Дионис китайской традиции и недуральный буддизм Махаяны, особенно Татхагатагарбха, Чань в Китае и дзэн в Японии), 3) ассоциироваться с Логосом Кибелы, превращаясь в титанизм и «третью демиургию» Адониса (как в случае с западно-семитской религией Ханаана и Финикии, а также с технической прометеической цивилизацией европейского Модерна). Но в любом случае та или иная фиксация баланса трех Логосов необходима. Если мы не можем однозначно выделить доминанту или структуру сочетаний между собой трех Логосов, это не значит, что такой доминанты или такого сочетания в египетской культуре не было. Более того, они обязательно должны быть, т. к. это является условием бытия цивилизации как таковой. Неопределенность соотношения трех Логосов обязательно несет в себе конфликт и неминуемо конституирует контекст ожесточенной Титаномахии. Именно этим и объясняются обильные описания жестоких схваток богов из процессии Ра с «врагами Осириса» в Стране Мертвых. Напряжение между Логосами в египетской традиции есть и достигает высшей степени накала. Ожесточенность борьбы, жестокость наказаний, кровавые ритуалы и расчленения, пленения, суды и казни, пытки и насилие наполняют собой все поля Дуат, все содержание каждого часа Ночи, что естественно проецируется и на структуры дневного бытия. Египетская цивилизация глубоко конфликтна, расколота, воинственна и жестока. Титаномахия в ней составляет одну из самых главных ноологических доминант. Битва армий Великой Матери и войска титанов с небесным лагерем пронизывает все структуры египетского мировоззрения. Но эта Титаномахия, Гигантомахия и Ноомахия организованы, интерпретированы и контекстуализированы совершенно иначе, нежели у греков или персов. Как конкретно, сказать сложно, в силу многих причин.

Мы ясно видим лишь то, что Титаномахия пронизывает египетскую традицию и все три Логоса, в ней явно наличествующие, ведут между собой сложную и ожесточенную позиционную войну, чья структура и чьи параметры уникальны и оригинальны, и не могут быть сведены к иным изданиям Титаномахии, фиксируемым в отличных от египетской культурах. Мы явно видим, что Титаномахия в Египте (в первую очередь, в пределах Дуат) идет в полную силу, но ее детали и однозначная идентификация ее лагерей, ее структуры, ее исхода и распределения в ней победителей и проигравших, до конца не ясна.

Это представляет собой уникальный случай среди всех ранее рассматриваемых нами цивилизаций, но вполне может иметь свое место в общей ноологической картине геософии. Тем более, что в случае египетской цивилизации мы имеем дело с явлением чего-то, что бесследно исчезло, а значит, мы не можем уточнить свои интуиции, обращаясь к прямому экзистенциальному опыту.

Обратная сторона Египта

Вместе с тем здесь можно привести следующее соображение. Египет мыслил свою культуру как состоящую из двух онтологических зон — Жизни и Смерти, причем зоне Смерти, как мы видели, отдавался метафизический приоритет. Египтяне питали второй «потусторонний» Египет, построенный вокруг посмертного Нила и солнечной траектории ночного периода, своими обращениями, мыслями, обрядами, ритуалами, действиями, мистериями. И сохранившиеся до настоящего времени величественные и отчасти тревожные памятники Древнего Египта все посвящены филигранной и утонченной работе со Смертью и ее Логосом.

Учитывая этот факт, можно задаться дерзким и неконвенциональным вопросом: исчез ли этот потусторонний Египет, Египет Дуат вместе с концом египетской цивилизации? Для материалиста, позитивиста, прогрессиста и атеиста как типичного продукта современной западноевропейской цивилизации Модерна, равно как и для всех, кто находится под приоритетным и некритически воспринятым влиянием этой цивилизации, ответ очевиден, и сама постановка вопроса вызовет недоумение. Но такое же недоумение вызывает у людей Модерна тезис о вневременной вечности, о небесной платоновской идее, о существовании ангелов, о финальной битве Ормузда и Аримана, о приходе Махди, о путешествии даосских Бессмертных на облаках, о действительности видений Сохраварди или Аль-Халладжа, о самой возможности воскресения мертвых, о превращении вина в кровь

Христову, а хлеба в Его плоть во время Евхаристии. Если же мы встанем на точку зрения той цивилизации, которую рассматриваем, и признаем правомочность ее историала (в данном случае, это будет равнозначно тезису «мы, египтяне»), то вынуждены будем признать, что такая постановка вопроса не содержит в себе ничего чрезмерно абсурдного: поскольку древние египтяне верили в вечность и первичность Дуат и строили свою онтологию от Смерти к Жизни, то не допустить ли в качестве абстрактной гипотезы, что Египет в его измерении Страны Мертвых сохранился, в то время как Египет как Страна Живых прекратил свое существование. Нечто подобное довольно осторожно, намеками, пытался дать понять Рене Генон, когда он говорил о резидуальных сторонах египетской традиции, ее связи с мифической Атлантидой¹ и о том, что цивилизация европейского Модерна, также бесспорно атлантическая по своей структуре, может на поверку оказаться совершенно не тем, за что она сама себя и выдает, и быть связанной трудно описываемыми нитями с определенными культурно-цивилизационными и религиозными явлениями далекого прошлого².

Продолжим мифологический нарратив: доверимся Книге Мертвых и признаем, что ее повествование сообщает нам ровно то, что в ней написано. В таком случае, риск пребывания солнечного бога Ра, умирающего на Западе и проходящего сквозь толщу Смерти, в стране Дуат, и особенно пересечение нижней точки, где расположена Пещера Секера, будет самым настоящим риском, а не метафорой гарантированного природой и устойчивостью материалистической картины мира полностью «объективного» и не зависящего ни от людей, ни от богов, явления. Но риск и война, как и позитивный исход любого предприятия, приобретает смысл, если может закончиться не только успехом, но и поражением. Когда кто-то спускается на дно мира, в сердце Полуночи, довольно велик шанс, что он оттуда не вернется. Для субъекта это очевидно, т. к. смерть человека предельно проблематична — не как гарантированный исход земного существования (здесь как раз все надежно), но в том онтологическом содержании, которое находится в зоне ее господства. Поэтому смерть всегда рискованна, а настоящий риск всегда смертелен. Поверив египтянам относительно высшей напряженности движения процессии богов и душ по подземному Нилу, представим, что в один момент «враги Осириса», о которых так много гово-

¹ Генон Р. Место атлантической традиции в Манвантаре // Милый Ангел. 1990. № 1.

² Генон Р. Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1993.

рится в Ам-Дуат, одержали реванш над его сторонниками. Ведь египетская мифология уже знает о серьезности и необратимости (хотя бы относительной) катастрофы: в частности, связанной с убийством Сетом Осириса. Мы привыкли рассматривать историю глазами победителя: вечно побеждающий Ра обычно празднует свою победу над Апопом, призывая египетских жрецов и даже простых верующих плевать на восковые и глиняные фигурки, изображающие это существо, специально изготовленные для расчленения и поругания — как символический и религиозный эффективный жест солидарности людей с той войной, которую ведет их бог. Но теоретически можно представить себе эту же коллизию глазами Апопа. И у него наверняка найдется достаточно аргументов для того, чтобы продолжать борьбу и надеяться на победу. Тем более, что обе стороны оперируют с амбивалентными (например, офитическими или просто яростными, жестокими и кровожадными фигурами и образами), которые у наблюдателей из иного культурного контекста могли бы вызвать довольно неоднозначные чувства. Змей Ра (Мехен) и крылатый трехголовый дракон Секер против змея Апопа — здесь довольно легко можно сбиться с этической оценки образов и выбрать однозначно «правильную сторону». Значит, можно допустить, что однажды Апоп мог бы победить «умершее солнце» (Аф) и его армию и не дать ему возможность пройти десятое поле (десятый час) целым и невредимым. В этом случае Ра оказался бы запертым в царстве Осириса, который там находится постоянно. Это значит, что утро в таком случае не наступило бы. Теперь перейдем к тому, что для египтян являлось «утром»: египетский Dasein, присутствие в священной стране Та-Кемет, соучастие в сакральном экзистировании в русле своей уникальной традиции, пребывание в стихии египетской жизни. Отсутствие «восхода» означало бы конец видимого Египта. Но египетская онтология, ее корни, как мы выяснили, сосредоточены в Египте невидимом. И поэтому даже если бог Ра остался в ней заключенным, он не умер в Смерти, он жив в Смерти, как жив в Смерти умерший/не умерший Осирис. Поэтому с полным основанием мы можем утверждать лишь то, что последние полторы тысячи лет не существует проявленного Египта, его явной и явственной половины; но значит ли это, что онтологически упразднены Дуат, Аменти и Пещера Секера, расположенная в пятом часу египетской Ночи?

Безусловно, эти вопросы и гипотезы являются столь странными, что не требуют ответа. Приводя их, мы хотим лишь подчеркнуть, что проникновение в структуры Логоса той или иной цивилизации, существующей сегодня или давно исчезнувшей, требует полного дове-

рия к достоверности тех тезисов и формул, в которых она саму себя и окружающий мир описывает. Стоит нам проявить в этом вопросе этноцентризм или скепсис, ставни исследуемого нами Логоса немедленно захлопываются, и мы остаемся один на один с нашими собственными проекциями и карикатурными симулякрами, никакого отношения к семантическим структурам и историала рассматриваемой цивилизации не имеющими. Если египтяне были совершенно уверенными в том, что посмертные миры не просто есть, но есть в большей степени, нежели миры телесно-проявленного пространственно-временного наличия, и строили на этой уверенности свою жизнь, свое мышление, свою культуру и, в конце концов, свою политику и экономику, то мы никогда не поймем их, если будем относиться к этой непривычной онтологии Смерти, онтологии Дуат как к «праздной фантазии», лишенной каких-либо серьезных оснований и неосмысленных комплексов. Но как только мы сделаем шаг в сторону «включенного наблюдения» Древнего Египта, то первое, что мы обнаружим, так это вполне правомочную гипотезу о том, что в истории исчезла только половина Египта, причем не самая важная и значимая. А вторая половина осталась неизменной. Где она и в каком качестве она существует? А где находился в сакральном пространстве Древний Египет, как это пространство осмыслялось древними египтянами? Как они мыслили себе свое обычное существование и бытие посмертного мира? Эти темы категорически нельзя разделять. Мы даже отдаленно не поймем Египет, если не поймем его мысли о Смерти. Но мы не поймем его мысли о Смерти, если мы не поймем саму Смерть.

Антропология мумии

Египетская традиция оперировала с особой антропологией, сущность которой, как и все основные силовые линии египетской цивилизации, уходила в посмертный мир. Природа человека открывалась в полной мере именно в смерти, и поэтому практически все сведения о ней в египетской культуре мы черпаем из описаний посмертных странствий умершего в Дуат.

Прежде чем рассмотреть антропологическую картину египетской культуры несколько подробнее, следует сделать следующее замечание. Египет, видимо, вообще не знал отчетливо, что такое человек как таковой. В центре его внимания была фигура фараона, который представлял собой бога (нетер) и человека одновременно. Фараон есть бог и человек в одном лице, божественность составляет

в нем верхний горизонт, человечность — нижний, но оба горизонта не образуют двух отдельных природ, не гипостазируются в нечто, что было бы радикально отлично онтологически и могло бы противопоставляться друг другу. Градации и многочисленные дистинкции мы видим и среди египетских божеств, чье обилие в именах, функциях, символах, изображениях, сочетаниях и расхождениях формирует божественную плерому, позволяющую двигаться в самых разных направлениях по сети соответствий и дифференциалов. Эта божественная сеть, в первую очередь обнаруживающая свои структуры в контексте Страны Мертвых, составляет онтологическую матрицу, фиксацией и полюсом которой и является фараон. Фараон мыслится как фигура, включающая в себя структуры божественного (поэтому фараон есть бог в полном смысле этого слова), но и включенная в них. При этом снова важно обратить внимание на мир Смерти, Дуат. В нем и раскрывается основная функция фараона как мумии. Мумия фараона или мертвый фараон становится фигурой, более важной, чем живой. Этим и объясняются те гигантские усилия, которые египтяне затрачивали на возведение циклопических памятников — статуй и пирамид, каждая из которых имела отношение к упорядочиванию отдельных аспектов посмертного существования. Мертвый фараон, представленный его мумией, выступает как базовая антропологическая фигура, как образец и норматив. Но мертвый фараон (мумия) одновременно есть мертвый бог (Осирис, Ра в его подземном ночном путешествии, равно как и все остальное множество богов, обильно представленной в Книге Мертвых), поэтому сплошь и рядом сами боги изображаются в виде мумии или саркофага. Боги живут в гробах и смертных пеленах. Мертвые и вечно живые, более чем живы, мертвые в египетском смысле этого слова.

Вместе с фараоном-мумией в Стране Смерти присутствует и египетская политика — жречество, отправляющее обряды, посвящающее в мистерии; воинство, ведущее бои с «врагами Осири-са» и «врагами Египта»; крестьянство, поставляющее дары и подношения, пищу и пиво богам. Кроме того, в «Ам-Дуат» и других аналогичных текстах часто фигурируют символы Верхнего и Нижнего Египта, красная и белая короны, атрибуты политической власти, знаки и эмблемы различных номов и центральных святилищ. Структура подземного Нила и прилегающих к нему областей парадигмально содержит в себе надземный Нил и организованную вокруг него египетскую социально-политическую систему. Поэтому наряду с египетским царством на земле под небом и солнцем, есть египетское царство под землей, освещаемое подземным солнцем, солнцем полуночи. Наряду с политической системой верховной

власти, иерархии сословий и каст, жречеством и крестьянством, трудящимся на полях Египта, есть посмертная политическая система, во главе которой стоит мертвый фараон, мумия, мертвые жрецы, мертвые воины, мертвые крестьяне, принадлежащие к сфере Дуат.

Таким образом, антропология Египта неразрывно связана с телом и душами фараона, а они, в свою очередь, суть не что иное, как тела и души богов. И все эти антропотеологические фараонические структуры субъекта раскрыты и развернуты в полной мере в Подземном Мире и его мистериях. Все остальные люди, кроме фараона, представляют собой его частные проявления, соучаствуя в фараонической антропологии почти также, как фараон соучаствует в антропологии богов. Отдельных людей, которые были бы строго и жестко отделены от фараона и от онтологии Египта, Та-Кемет, Черной Земли, просто не существовало, или по меньшей мере, они сами об этом не знали. С этим связано то недоумение, которое испытывают современные исследователи, пытающиеся реконструировать антропологические воззрения древних египтян. Они находят довольно много сведений относительно структуры фараона — его тела, его души, его судьбы, его уровней, его отношений с богами и стихиями, но почти ничего не говорится о всех остальных. На самом деле это неудивительно: все остальные не что иное, как *тени фараона*, не обладающие собственным бытием и являющиеся деталями его самого внешнего горизонта. Посмертное бытие человека, где, согласно египетской традиции, раскрывается полнота его антропологических структур, есть деталь (значимая или незначимая, чаще всего незначимая) посмертного бытия фараона, который, со своей стороны, является полноценным и полноправным соучастником мистерий Страны Мертвых наряду с другими богами, устроенными приблизительно также, как фараон. Поэтому у богов есть все те же уровни, что и у фараона, а египетская теология ничем не отличается от антропологии, если учесть два момента: она относится исключительно к фараону, в котором и воплощается человек, и вне которого человек не совершенен и не является поэтому вполне человеком, и раскрывается она лишь в контексте Смерти, а все относящееся к жизни является второстепенным результатом Смерти, ее редукцией, а значит, человек становится человеком, т. е. богом, лишь тогда, когда отправляется вместе с солнцем Ра в загробный мир, в Дуат и его центр — тайную Пещеру Секера, Аменти.

Структура фараона (а значит, бога и человека, как двух его горизонтов) такова. Он состоит из:

- *тела* (джет) как мумии (сах);
- *тени* (шуит, шу или шоут);

- *имени (рен)*, представляет собой слово силы, способное видоизменить сущность¹;
- *двойника (ка)*, символизируется парой воздетых рук;
- *свободной силы (ба)*, у людей часто изображается в виде сокола с человеческой головой, у богов — в форме других сакральных зверей или птиц;
- *просветленного начала (ах)*, что представляется в форме ибиса, связано с возможностью зрения и, в отличие от других душ, приобреталось после смерти, как результат особого ритуала — «отверзания очей».

Все эти элементы присутствуют в Стране Смерти и играют в ней важную роль в зависимости от той или иной ситуации. В сравнении с жизнью в Смерти фараон ничего не теряет из того, чем обладал ранее, более того, только приобретает особое измерение «ах», которое отсутствует при жизни. Телом фараона становится мумия, а также изваяние и саркофаг, который есть одновременно корабль и змей, внутри которого фараон путешествует (прообразом его является змей Мехен Осириса). Все «души» фараона после Смерти так или иначе вращаются вокруг его мумии, но имеют также определенные степени свободы: и ка, и ба, и тень, и тем более сах, могут удаляться от тела и снова возвращаться к нему. В кортеже богов и в путешествии по Дуат участвуют все они. При этом они могут расходиться и сходиться снова. Имя (рен) имеет огромное значение, и для того, чтобы собрать и сделать действительным существо фараона в любой точке путешествия, и для того, чтобы подчинить себе существ, встречающихся на пути — т. к. знание имени дает полноту власти над теми, кто это имя носит, т. е. (по египетским представлениям), кто из этого имени состоит или этим именем является. Точно такой же является структура божеств: у них есть тело, тень, имя (рен), ба, ка и ах. И они в полной мере представлены в Дуат. Соответственно, египтянин, будучи компонентом фараонической антропологии в той или иной степени, изоморфен этой структуре, хотя, представляя собой нижний горизонт бытия фараона, его тело, тень, имя, ба и ка (а также проблематичное посмертное ах), могут быть составными частями более важных и полярных инстанций. Личной мумией обладают лишь правители, высшие жрецы и аристократы, следовательно, тела остальных людей (да и сами они в целом) представляются не столь значительными и при жизни, и после смерти.

¹ В одном египетском тексте «Сказание о Ра и змее» описывается хитрость Иси-ды, узнавшей с помощью «слов-силы» и магии тайное имя Ра. См.: *Рах И. Мифы Древнего Египта*. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 105 — 107.

Так как в египетской традиции онтология Дуат первична по отношению к жизненному миру дня, то можно сказать, что мумия здесь важнее живого тела; мумия не есть продукт живого тела, но живое тело есть потенциальная мумия. В человеке только то живо, что живо в Дуат. Следовательно, обладание истинным телом (сах) есть обладание мумией и является прерогативой фараона и близких к нему божественных существ — богов, священных животных, жрецов и аристократов. Можно в чем-то сравнить онтологию мумии с японской синтоистской концепцией «синтай» «телом бога/ками».

Точно так же обстоит дело и с тенью, и с ка, и с ба, и с именем (рен). Произнесение имени после смерти, его запоминание является залогом прохождения сложнейших испытаний и более того, возможности воспроизвести себя как субъекта жизни в Стране Смерти. Поэтому земное имя и земные слова служат предварительным упражнением для того, чтобы научиться языку смерти, овладеть которым более основательно помогают жреческие посвящения и участие в мистериях. Именно в мистерии сообщаются и открываются имена вещей, богов и явлений, в том числе и самого посвящаемого, которому практически всегда дается при посвящении новое имя, относящееся в большей степени к языку мертвых. Земной язык и имена дня и жизни есть не что иное, как пропедевтика языка смерти, кульминацией же его является язык мистерий и посвящений.

Ка — свободный двойник человека — также ясно визуализируется после смерти, когда человек обнаруживает способность осознавать себя и двигаться на определенном расстоянии от тела. Воздетые руки иероглифа ка указывают на качество свободы и иератического приветствия восходящего солнца загробного мира. Ка — молитвенное «я» человека, которое при земной жизни осознается и смутно, и эпизодически, а после смерти начинает выступать как постоянный и ясно различимый субъект. У богов и людей могло быть несколько ка. У бога Ра их 14. В некоторых случаях люди обращались к ка, в том числе и к своему собственному, с молитвами. Это было возможным в силу тонкой дифференциации египтянами различных слоев личности: не столько ка принадлежал им, сколько они принадлежали ка.

Ба в момент смерти вылетает из тела фараона через рот и возвращается в него, когда закончен процесс ритуальной мумификации. Ба мыслится как возвращающаяся сила, и чтобы понять, какую роль она играет при жизни, будучи растворенной в потоке ощущений, необходимо предварительно умереть и пройти мумификацию. Очевидно, что для того, чтобы фиксировать ба до смерти, существовали особые сакральные посвятельные техники. Они же использовались для те-

ургических операций со статуями богов, которые как мумии умерших фараонов считались точкой опоры для конденсации могущества того или иного бога. Ба наличествовало у городов, храмов и отдельных природных явлений. Созвездия считались ба различных богов. Считалось, что после взвешивания сердца человека (фараона) в подземном мире ба может надолго засыпать. У бога Ра было 4 ба.

Тень (шуйт) мыслилась египтянами как оформленная в фигуру материальность, т. е. приблизительно как то, что понимают под телом материалисты. Это важное отличие: то, что в парадигме европейского Модерна понимается под «телом», имеет мало общего с телом-мумией египтян, и напротив, намного ближе к их пониманию тени. Тело (сах) для египтян есть последняя производная космогонического процесса, поднимающегося от примордиальных вод (Нун) через пласты мира Смерти к солнечному свету. Поэтому тело (сах) есть нечто сакральное и нетленное по своей природе, сотканное из бытия и связанное с полной цепочкой космогенеза. Тень же (шуйт) есть слепок тела, его симулякр, сведенный к его материальной оболочке, которая сама по себе бытием — с его качественными структурами — не наделена. Поэтому именно тень легче всего распадается, поддается уничтожению. То, что по-настоящему есть в жизни, это тело-мумия, как вершина подъема пластов смерти к полюсу порядка. В этом смысле телесный мир действителен в той мере, в которой в нем проявляет себя Смерть. Тело есть как его собственная смерть, т. е. как *священный труп*. Но то, что Модерн или материалист атомистско-эпикурейского толка в Древней Греции (или чарвака Индии) понимает под «телом», для египтянина есть тень, временно выделенный отсвет смерти, ее симулякр, ее отражение, которое само по себе (в отличие от тела-сах, мумии) есть не-смерть. Место тени — мир жизни и дня. В Ночи и в Смерти тени грозит исчезновение, и сохраниться она может, лишь будучи накрепко привязанной к мумии, т. е. сохраняя верность трупу, размещаясь в нем. Поэтому в Ам-Дуат и других версиях Книги Мертвых¹ часто говорится об уничтожении тени покойников как об одном из видов казни и наказания за несправедливость.

И наконец, ах связано исключительно с посмертным процессом оживления покойника в Мире Смерти. Ах представляется в виде птицы ибиса, которая нисходит на умершего после того, как над ним осуществился ритуал «отверзания очей». Это означает способность лицезреть Солнце Полночи и воспринимать явления, события и существ, принадлежащих к миру Смерти, Дуат. В мифе об Осирисе это представлено через передачу Хором своего глаза (око Хора) Осирис-

¹ Египетская книга мертвых.

су, после чего тот воскресает. Ах — это субъект воскресения, появляющийся тогда, когда мертвый восстает в своей могиле в полной мере. Именно ах объединяет мумию (сах), ка, ба и рен в единую структуру, способную активно и полноценно соучаствовать в процессии, обрядах и военных действиях подземного бога Ра.

Египетские влияния: от метафизики к пародии

Египет у греков, гностиков и алхимиков

Рассмотрим теперь самым общим образом египетские влияния на разные культуры.

В греческой традиции египтяне считались древнейшим народом, и многие мудрецы и философы Греции считали почти обязательным посетить Египет и получить посвящение в египетские мистерии. Очевидно, что, обладая чрезвычайно развитой мифологической и метафизической традицией, греки истолковывали знания, почерпнутые в Египте, в духе своей собственной герменевтики, коренящейся в эллинской религии и особенно мистериях. Логос Египта и Логос Греции были структурированы по совершенно различным правилам, и поэтому можно предположить, что греки видели в египетской культуре лишь то, что могли и хотели видеть, т. е. аполлоно-дионисийские сюжеты и нарративы, подтверждающие их собственные глубинные метафизические воззрения. Поэтому фигурирующие у греческих философов ссылки на Египет и египетских жрецов как носителей древнейшего и истинного знания сплошь и рядом представляют собой лишь классические воззрения самих греков, облаченных в египетские формы.

Вместе с тем нельзя исключить, что эти контакты были более интенсивными и органичными в сфере мистерий, где знания передавались путем обрядов, символов и ритуалов в большей степени, нежели на уровне рационально оформленных философских теорий. Так, греки видели в культе Осириса и Исиды явную параллель Элевсинским мистериям и дионисийским празднествам. А для орфиков, пифагорейцев, платоников и особенно неоплатоников Египет был источником вдохновения и даже подражания при разработке собственных метафизических учений. Египет был важной составляющей в формировании поздней эллинской культуры, а сами греки с V в. до Р.Х. со своей стороны оказывали на египтян все большее и большее влияние, что постепенно привело к греко-египетскому синкретизму, кульминацией которого стало завоевание Александром Великим Египта и строительство Александрии, символа эллиско-египетского культурного синтеза.

Именно Александрия стала центром поздней греческой мистической философии и сердцем среднеплатонической и особенно неоплатонической традиции. Александрийцем был Филон Еврей, переложивший иудейскую теологию на платонический лад, а также Аммоний Саккас, легендарный учитель Плотина и Оригена, от которого ведут сразу две разделившиеся традиции — эллинского неоплатонизма Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Сириана, Прокла и Дамаския, с одной стороны, и христианского неоплатонизма Оригена, вдохновившего как отцов каппадокийцев, так и автора Ареопагитик — с другой. Конечно, в данном случае египетское влияние было косвенным и избирательным, но сама география указывает на то, что именно из Египта в эпоху позднего эллинизма происходят самые яркие и развернутые формы апофатической, идеалистической метафизики — в первую очередь, неоплатонизм, представляющий собой метафизическую и философскую кульминацию греческого Логоса, его финальное и кристально прозрачное резюме, его голограмму. Если влияние Египта на Грецию в целом достоверно оценить невозможно, то его влияние на эллинизм, безусловно, было огромным и во всех отношениях крайне позитивным: греческие и римские платоники, а также ранние христианские богословы неоплатонической ориентации черпали из египетской среды только самые солярные аполоно-дионисийские мотивы, апофатическое богословие, световые ангелологические мотивы небесного созерцания и утонченную духовную диалектику. Важно также подчеркнуть, что египетская традиция оказала, безусловно, существенное влияние и на раннее христианство, скорее всего, расширив представление христиан о структурах потустороннего мира, в иудейской и эллинской традиции описанных чрезвычайно приблизительно.

Еще очевиднее воздействие египетской традиции на гностиков. Многие идеи, образы и теории гностиков несут на себе египетские черты и разрабатывались в египетском (коптском¹) контексте. Гностики включили в свои тексты следующие очевидно египетские концепции:

- образ Софии, имеющей определенные параллели с образом египетской Исиды (тема скорби Исиды, странствий ИСИДЫ и т. д.);

¹ Копты — этнические и культурные потомки древних египтян, подвергшиеся сильной эллинизации с эпохи завоеваний Александром Великим Египта. После арабских завоеваний этим термином принято называть автохтонных жителей Египта, не принявших ислама и сохранивших христианство в его монофизитской (антихалкидонской) версии.

- образ «злого демиурга», узурпатора, сближающегося с фигурой Сета, что особенно показательное, если учесть сближение Сета с богом иудеев, восходящим еще к дохристианским временам¹;
- Дракон Внешних Сумерек «Пистис Софии»² как прямой аналог Апопа;
- теория зон, явно восходящая к представлению о стоянках-часах Книги Мертвых, по которым проходит душа в потустороннем мире;
- описания путешествий в этом мире, включая сражения с существами, его населяющими;
- теория «слов силы», «тайных имен», способных активно воздействовать на духовные события и на существ потустороннего мира — архонтов у гностиков, скопированных с образов стражей дверей в Книге Мертвых;
- теорию множественных «я» египетской антропологии.

Сама стилистика многих гностических текстов, подчас записанных на папирусах, несет на себе явный отпечаток египетской интеллектуальной среды и изобилует отсылками к египетским богам, символам, святилищам, священным сюжетам, приданиям и т. д. И хотя иудейские, христианские и эллинистические влияния в гностицизме являются преобладающими, а они проистекают из совершенно отличных культурных кругов и иных ноологических топологий, сам язык изложения гностических трактатов полон египетских аллюзий и подражаний.

Еще одним течением, апеллирующим к Египту, является алхимия, само название которой означает аль-Кеми, т. е. «Египет» в арабском произношении. Также к Египту отсылает и другое более общее название — «герметизм», учение, в основе которого стоит фигура мифического Гермеса Трисмегиста, считавшегося мудрецом или богом Древнего Египта и отождествлявшегося с богом Тотом. Герметизм представляет собой форму эллинизированного синкретизма, стилизованного под «египетскую традицию». Так, в некоторых текстах «Corpus Hermeticum»³ фигурируют отдельные персонажи египетской религии — Тот, Исида и т. д. Однако, с содержательной точки, действительных египетских идей в герметизме намного меньше,

¹ Плутарх. Осирис и Исида. С. 30.

² Schmidt Carl (ed.). Pistis Sophia. Hauniae: Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag, 1925.

³ Hermès Trismégiste. Corpus hermeticum. T. 1, 2. P.: les Belles Lettres, 1946; Idem. Corpus hermeticum. T. 3, 4. P.: les Belles Lettres, 1954.

чем в гностицизме, хотя в эпоху Средневековья и особенно в период Возрождения герметические тексты воспринимались как формы аутентичной и древней, собственно египетской традиции.

Обращение арабских мистиков и эзотериков (в частности, Джабира ибн Хаййяна) к герметизму, в его греческом синкретическом оформлении, привело к созданию неологизма «алхимия», т. е. «наука Египта» или «наука Черной Земли». К алхимии были отнесены некоторые практические стороны герметического учения, которые могли рассматриваться как метафоры духовных процессов, но могли служить и фиксацией операций с материальными веществами в ходе развития разного рода ремесел и связанных с ними технологий. В исламском эзотеризме Гермеса Трисмегиста отождествили с пророком Идрисом или библейским Енохом, который в иудейской и христианской эсхатологии играет важную роль «свидетеля Апокалипсиса» вместе с Илией; Илия же в исламе отождествлялся с Хизром, «Зеленым». Так, алхимия и герметизм оказались встроенными в контекст исламской традиции, а в эпоху Средневековья при арабском посредничестве попали в Европу, породив феномен европейской алхимии. Однако все обращения к Египту носили чисто номинальный характер, поскольку ни в исламском эзотеризме, откуда алхимия пришла в Европу, ни в позднеэллинистическом синкретизме, составляющим сущность герметизма (на основании чего частично и была построена арабская алхимия), действительных связей с египетской традицией не было вообще.

В период Возрождения итальянские неоплатоники из круга Марсилио Фичино (1433–1499) с энтузиазмом взялись за переводы с греческого герметических текстов, которые в то время считались подлинными документами, восходящими к Древнему Египту и предшествующими появлению «Пятикнижия» Моисея, познакомив Европу с более достоверными источниками. Однако в конце XVI в. швейцарский филолог Исаак де Казобон (1559–1614) доказал, что возраст самых ранних текстов из «Corpus Hermeticum» не древнее первых веков от Р.Х., что подорвало в дальнейшем к ним интерес и лишило ареала таинственной древности¹.

Египтология и реконструкции

Впоследствии европейские мистики неоднократно предпринимали попытки расшифровать египетский язык, истолковать симво-

¹ Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

лизм и теологию, но чаще всего речь шла о совершенно произвольных и необоснованных реконструкциях. В частности, занимавшийся алхимией последователь Сведенборга и основатель братства «Авиньонских Иллюминатов» французский монах-бenedиктианец Дом Пернети (1716 – 1796) в труде «Мифы Древнего Египта и Древней Греции, приводимые без тайн и по общему принципу с объяснением иероглифов и Троянской войны»¹ дает совершенно произвольное толкование основных сюжетов и мифов Древнего Египта.

Интерес к Египту снова возрастает в эпоху наполеоновских войн, когда, с одной стороны, создается «египетская ветвь» в европейском масонстве (обряды Мемфис и Мицраим, позднее слившиеся между собой), а с другой — французский филолог и историк Жан-Франсуа Шампольон (1790 – 1832) предлагает первую достоверную версию дешифровки египетских иероглифов, что позволяет более детально проанализировать египетские памятники. С этого времени начинается становление египтологии и систематического изучения Египта и его традиции. Однако безусловные достижения в области филологического и лингвистического метода омрачаются доминирующим в этот же самый момент в Западной Европе материалистическим и позитивистским мировоззрением, существенно затрудняющим расшифровку семантических аспектов памятников Древнего Египта. Этот материализм строгих и щепетильных в других отношениях (кроме смысла того, что они исследуют) ученых с лихвой восполнялся спутанными и произвольными фантазиями европейских оккультистов, продолжавших обращаться с египетской традицией совершенно произвольно, подстраивая семантически невнятные выводы позитивистских исследователей под свои экстравагантные экзотические системы. В этом направлении (кроме продолжавшего существовать и развиваться «египетского» масонства обрядов Мемфис – Мицраим) можно выделить две самостоятельные группы «оккультной египтологии» — английский Орден «Золотой Зари» (Golden Dawn), основанный Самуилом Лидделом МакГреггором Мазерсом (1854 – 1918), на фантастических реконструкциях которого построил еще более произвольную систему английский оккультист Алистер Кроули (1875 – 1947), и «Общество Бдительных» (Les Veilleurs), основанное французским оккультистом и «альтернативным египтологом» Рене Швалером де Любичем (1887 – 1961). Но к египетскому Логосу эти реконструкции не имеют

¹ Пернети Дом Антуан-Жозеф. Мифы Древнего Египта и Древней Греции, приводимые без тайн и по общему принципу с объяснением иероглифов и Троянской войны. М.: ИП Береза С.И., 2013.

практически никакого отношения и свидетельствуют, скорее, об отчаянных и агонизирующих попытках отдельных представителей западноевропейской цивилизации Модерна вырваться любой ценой за пределы узкого материализма, доминирующего в Западной Европе с начала Нового времени, соответственно, их логичнее отнести к формам экстравагантного декаданса, интересного, с определенной точки зрения, как явление, но малосодержательного в отношении оценки сакральных цивилизаций (что досконально и аргументированно показал Рене Генон в целой серии своих критических трудов¹).

Современный Египет настолько давно утратил свою идентичность, что его рассмотрение относится целиком и полностью к арабскому культурному кругу и входит в контекст исламской цивилизации Северной Африки.

¹ Guénon R. Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion. P.: Nouvelle Librairie Nationale, 1921; *Idem*. L'Erreur spirite. P.: Marcel Rivière, 1923; *Idem*. Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps. P.: Gallimard, 1945; *Idem*. Orient et Occident. P.: Payot, 1924.

Глава 2. Цивилизация Северной Африки

Великая Берберия: Белая Африка

Ливия

Следующей цивилизацией на территории Африки является берберская цивилизация, имеющая не меньшую древность, чем цивилизация Древнего Египта, и известная под именем Ливии и или народов либу/рибу, сведения о которых содержатся в древнейших египетских хрониках и памятниках. Об этой цивилизации сохранилось несравнимо меньше документальных сведений, письменных и архитектурных памятников, соответственно, о ее древнейших периодах нам не известно практически ничего или совсем немного. Но вместе с тем народы, являющиеся потомками древних ливийцев, в отличие от египтян, сохранились — причем не только этнически, но и культурно, и лингвистически, и образуют в настоящее время группу берберских этносов, населяющих обширные территории Северной Африки — Сахары и Сахеля.

В эпоху Древнего Египта и в додинастический период практически вся территория Северной Африки — вплоть до Атласских гор на западе¹ и до Сахеля на юге (а Сахара в то время была вполне пригодной для сельского хозяйства) — была населена праберберскими племенами, предками исторических берберов². Поэтому эту территорию в этнолингвистическом смысле можно назвать «Великой Берберией». Термин «бербер» дан греками всему населению Северной Африки и не является этническим самоназванием, но в целом описывает неарабское европеоидное население, объединенное этнически, лингвистически и культурно.

Судя по имеющимся антропологическим и этнологическим данным и свидетельствам древних египтян, запечатленных в изображениях ливийцев и их описаниях, это был народ европеоидного типа, с белой кожей, светлыми волосами, долихокефалическим строени-

¹ Берберия достигала в западном направлении Канарских островов, чье население, предшествующее испанской колонизации, было берберским.

² Кун К.С. Расы Европы. М.: АСТ; Астрель, 2011. С. 465 — 490.

ем черепа, говорящий на неиндоевропейском языке, родственном египетскому, хотя нельзя исключить, что этот «хамитский» язык наложился позднее на еще более древний и совершенно неизвестный нам лингвистический пласт. Загадкой остается и древнеливийское письмо, имеющее определенное сходство с древнефиникийским, но до настоящего времени не расшифрованное.

Тот факт, что древние ливийцы пользовались конями и колесницами, дает основания предположить, что по меньшей мере отдельные этнические группы пришли в Северную Африку из Турана и Евразии, скорее всего, через Переднюю Азию, пройдя через Дельту Нила к западу.

Кроме того, существует серия исторически зафиксированных эпизодов XIV – XII вв. до Р.Х., когда Египет подвергался вторжению «народов моря», к которым относят племена шерданов (сардов, обосновавшихся в Сардинии в XIV – XIII вв. до Р.Х.), тирсенов или турша (тирренов, предков этрусков), филистимлян (пеласгов/пуластья), данунов (данайцев), мушуэш или мосхой (фригийцев), шакалеша или чаккаль (сикулов, население Сицилии с XIII в. до Р.Х.), акайваша (ахейцев Гомера, т. е. предков эллинов), гарамантов, луков (ликийцев Анатолии) и тевкров (вероятно, коренного населения Трои), рвавшимися в Северную Африку. Все эти народы были европеоидного типа (белокожие, светловолосые, светлоглазые и долихокефалические), но далеко не все индоевропейскими (безусловными индоевропейцами были среди них ахейцы-акайваша и данайцы-дануны). Это ставит интересную проблему о культурном типе этих неиндоевропейских белых, к которым могут быть отнесены и некоторые этносы Кавказа или дальневосточные айны. Герман Вирт, развивая предложенную Балом Гангадхаром Тилаком «арктическую теорию», считал их выходцами из расположенного в Северной Атлантике, позднее затопленного островного комплекса, условно названного им «культурой Туле»¹. С ней он соотносил проторуническую письменность, лежащую, по его мнению, в основании как финикийского письма, так и шумерской клинописи, египетских и даже китайских иероглифов, письма Мохенджо-Даро и позднейшего брахми в Индии, включая, естественно, собственно германскую и тюркскую рунику. Но эта теория не получила ни поддержки, ни развития, т. к. первые модели ее изложения у Вирта страдали явными дефектами или натяжками, которые, однако, теоретически могли

¹ *Wirth H. Der Ausgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928; Idem. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.*

бы быть устранены без ущерба для основного содержания (но этого как раз никем проделано и не было). В любом случае, с точки зрения древнейших культурных кругов и цивилизаций, вопрос об идентичности архаических доиндоевропейских, но вместе с тем европеоидных («белых») народов, имеет большое значение; и в случае «народов моря», столь серьезно аффектировавших этносоциологическую картину Средиземноморья, он стоит особенно остро.

Египетским фараонам удалось отбить это мощное наступление, связанное с фундаментальным изменением этнического баланса в тех областях, откуда вышли «народы моря» (предположительно этой территорией были земли Передней Азии), но при этом египтяне позволили некоторым племенам (в частности, пеласгам/филистимлянам) поселиться на пограничной с ними территории — к северу от Синайского полуострова, в современной Палестине, получившей свое название как раз от филистимлян. Другой народ, входивший в число «народов моря», гараманты, проникли в Северную Африку и создали там во II тысячелетии до Р.Х. могущественное процветающее государство гарамантов, упоминаемое Геродотом в 500 столетии до Р.Х. В VIII в. до Р.Х. государство гарамантов уже включало в себя весь нынешний Феззан, южные районы Триполитании и значительную часть Мармарики, т. е. занимало территорию Ливии и прилегающие к ней земли. Это государство многие века сохраняло свою независимость. Геродот сообщает, что его жители создавали не просто ирригационные системы, но целые искусственные озера, и из такого искусственного Меридова озера вода поступала в древний город гарамантов, расположенный на месте современного ливийского порта Сирт. Столицей государства гарамантов был город Гарамы (современный Джерма). Государство гарамантов было присоединено к Римской империи лишь в 19 г. до Р.Х., позднее же гараманты подверглись арабизации в ходе арабских завоеваний VII в. по Р.Х. Известно, что гараманты говорили на языке берберской группы и использовали древнеливийское письмо¹. Были ли они этнически родственны древним берберам или нет, вопрос остается открытым, но в любом случае они были органической частью Великой Берберии. Так как с этнокультурной точки зрения, берберы и «народы моря» (связанные с ними генетически и лингвистически, или нет) были европеоидами и «белыми», то вполне можно назвать Великую Берберию *Белой Африкой*, которая и была «белой» от границ

¹ Письмо, используемое современными туарегами тифинаг, имеет сходство с древнеливийским письмом.

Нила до Рио-де-Оро в Западной Сахаре, и далее, до Канарских островов.

Древние египтяне выделяли две группы ливийцев; одну из них они называли «техенну», ее они определяли как более темную, а другую «машауша», совсем светлую и представляющую собой население дальнего запада. Это египетское название машауша западно-ливийского племени мазитов, упоминаемого Геродотом, и современное самоназвание берберов-рифейцев из Марокко «мазуза», а также самоназвания части берберских племен «имазиген» и «тамазит», скорее всего, отражают этнокультурную преемственность, имеющую древнейшие корни.

Белая Африка берберов исторически подвергалась нескольким волнам колонизации. Если не считать вторжения «людей моря», ставших частью берберского этногенеза, то можно выделить финикийскую волну, связанную с основанием Карфагена, к ходу которой часть берберов была подчинена финикийцами, а часть оттеснена к югу; затем, римскую волну; далее, германско-аланскую волну вандалов (в 429 г. по Р.Х.) и византийскую (с 522 г.); и наконец, в VII в. арабско-исламскую волну, оказавшую самое большое влияние на берберскую цивилизацию и превратившую ее в часть арабского мира с совершенно иной цивилизационной установкой, культурой, религией, идентичностью и языком. Позднее, Северная Африка оказалась в составе Османской империи, но турецкое влияние глубоко берберов не затронуло. В колониальную эпоху берберы, как и остальные народы Африки, оказались под властью европейских колониальных режимов.

Берберские племена

Берберские предания говорят о том, что все берберы происходят от двух первопредков, оба по имени Берра, но не являвшихся родственниками — от Берра ибн Бранеса и Берра ибн Ботра. От них произошли три берберских племени, давших начало позднее множеству других ответвлений, распространившихся тремя волнами по всей территории Северной Африки. Эти племена

- 1) масмуда (или гомара, гомера);
- 2) сенхайя (или сенхаджа) и
- 3) зената.

Первыми по Африке расселились масмуда, образовав первый и самый древний пласт берберского населения. Они, как и последовавшие за ними сенхайя, считали своим происхождением атлантическое побережье современного Марокко — Рио-де-Оро.

Затем шло племя сенхайя, к потомкам которого относят себя сиванцы (на границе с Египтом), туареги Сахары и браберы (Марокко). Их легендарный предок Иффрикос также считается выходцем из Рио-де-Оро. Однако, по другой версии (у арабского историка и первого социолога Ибн Халдуна), они происходят из Йемена, что неожиданным образом находит подтверждение в сходстве ряда культурных черт — ирригационных приспособлений, архитектурных сооружений (замков) и т. д.

Третья большая волна зената была зафиксирована римлянами в Киренаике в III в. по Р.Х., но продолжала постепенно нарастать вплоть до XIII в. по Р.Х., когда она достигла Испании, подчинив более ранних завоевателей, также состоящих из арабов и ранних берберов¹. Племена зената отличались тем, что изначально перемещались и воевали на верблюдах, что от них передалось ранее жившим на западе в Атласских горах туарегам, частично с ними смешавшимся. Именно берберские всадники на верблюдах составляют собой вплоть до настоящего времени (!) основу племен, контролирующих торговые караванные пути сквозь Сахару, соединяющие африканское побережье Средиземноморья с Сахелем, территорией, предрасположенной для сельского хозяйства и населенной преимущественно оседлыми племенами, практикующими земледелие.

Одним из древних берберских государств была зависящая от Рима Нумидия, существовавшая в период с 202 по 46 г. до Р.Х. Оно располагалось на территории современного Алжира и Туниса — к западу от Карфагена. Главными городами были Цирт (столица), Тутга, Тевес, Сикким и т. д. В эпоху Пунических войн два главных племени нумидийцев, массилии и мазезилии (масайсилии), разделились: первые, обитавшие в Восточной Нумидии, поддержали Карфаген, а вторые, в Западной Нумидии — Рим. Потом выбор переменялся на прямо противоположный: царь миссилий Масинисса выбрал Рим, а царь мазезилиев Сифакс — Карфаген. После победы римлян вся Нумидия была передана под власть царя Масинисса, к концу правления которого территория Нумидии занимала огромное пространство от Киренаики на востоке до Мавритании на западе, оставляя собственно Карфагену лишь примыкающую к морю территорию. Позднее царство опять разделилось, и нумидийцы при царе Югурте в 111 — 105 гг. до Р.Х. выступили против Рима. После окончательного поражения в 46 г. до Р.Х. Нумидия стала римской провинцией Новая Африка.

¹ Кун К.С. Расы Европы. С. 467.

Бербером по происхождению был римский платоник Апулей.

Многие берберы доисламского периода приняли христианство. Так, блаженный Августин, один из учителей церкви, был этническим бербером. Основатель ереси донатизма, Донатус Магнус, также был бербером, другой ересиарх Арий имел берберские корни. В начале VII в. по Р.Х. прославилась жрица берберского бога войны Гурзила Кахина (Дайя Ульт Йнфак Таджравт) из Нумидии, возглавившая религиозное и военное сопротивление арабским завоевателям.

Берберская аристократия с древности рассматривала сельское хозяйство как занятие «недостойное воинов» и сохраняла неизменным древнейший уклад кочевого скотоводческого быта. Таковы туареги, проживающие от ливийской пустыни до Рио-де-Оро и от алжирских оазисов до Нигера. До настоящего времени у туарегов сохраняются чрезвычайно архаические обычаи.

Племя делится на благородных людей (ихаггаренов), хранителей веры (инеслеменов) и просто свободных (имрадов), а также рабов (инкланов) и кузнецов (инеденов). Мужчины тщательно скрывают свое лицо, т. е. увидеть лицо мужчины считается позором для того, чье лицо увидели, и после этого мужчине необходимо либо покончить с собой, либо убить того, кто оказался свидетелем позора. Женщины же лица не закрывают. Даже несмотря на исламизацию, туареги практикуют моногамные браки, и положение женщин в обществе существенно выше окружающих племен (в первую очередь, арабских). Более того, у туарегов преобладает матрилинейный и матриликальный брак. При этом в политических вопросах особую роль играет мать вождя (аминокаля). Все это признаки ярко выраженного матриархата. Там, где туареги практикуют земледелие, этим занимаются исключительно женщины, а обработка земли происходит при помощи мотыги, т. е. без использования тяжелого плуга и крупного скота, что и является типичной четой матриархальной организации общества.

Родственные туарегам рифийцы (амацирги, шиллу) из Марокко представляют собой преимущественно горное население и занимаются земледелием, причем разные рода ведут свое происхождение как от сенхайя, так и от зената, что свидетельствует о сложном процессе этногенеза даже в самом ядре формирования древнего берберского племени.

Коренные жители Канарских островов, гуанчи, также относились к этой группе, пока не были ассимилированы испанцами.

К восточным берберам, проживающим в основном в Алжире и Тунисе, относятся мзабиты, джербанцы, шауйя и кабилы.

Важно, что берберы сохранили свою идентичность и после арабизации и исламизации, причем половина населения Магриба до сих пор говорит на берберских языках или двуязычна, а значительная часть арабизированного и арабговорящего населения сохраняет элементы берберской культуры и идентичности, независимо от социальных функций или образа жизни. Более всего, как и во всех остальных частях света, утрате этнокультурной идентичности способствует проживание в крупных городах.

Религия и ноология Белой Африки

Берберский Логос и внешние влияния

О религиозных традициях и учениях берберов сохранилось крайне мало сведений. Очевидно, на древних ливийцев оказывали влияние три цивилизационных полюса:

- египтяне, с которыми они тесно соседствовали, подчас воевали, и даже среди египетских династий была одна ливийская;
- финикийцы, особенно после основания в VIII в. до Р.Х. Карфагена, распространившего финикийское влияние на все северное побережье Африки;
- греки, которые основали в VII в. колонию в Киренаике, положив начало интенсивному обмену как материальному, так и идейному, с местными берберскими племенами.

Надо заметить, что скорее всего эти влияния были взаимными, т. к. ливийцы, в свою очередь, воздействовали на религиозные взгляды египтян, финикийцев и греков, представляя в их глазах древнюю цивилизацию. Показательно, что само слово «Африка» происходит от имени древнеливийского бога войны Иффри.

Египетским влиянием можно объяснить следы культа покойников и некоторые аналоги мегалитических конструкций в форме мавзолеев, служивших усыпальницей для берберских царей. Это подтверждается несколькими недавно обнаруженными берберскими мумиями. Кроме того, согласно ряду египтологов, в частности, Э. Баджу, египетский бог Осирис мог иметь ливийское происхождение, т. к. наиболее древние центры его почитания в Египте располагались на западной стороне и на территориях, близких к Ливии. Кроме того, ряд символов Осириса совпадал с традиционными отличительными признаками изображения ливийцев в египетских текстах и картинах. Те же признаки, причем с еще большей наглядностью (два пера, служащих отличительным признаком ливийских воинов), встречаются в изображениях египетской боги-

ни Амунет, считавшейся супругой Амона и отождествлявшейся с Нейт.

Относительно Нейт ряд египтологов также выдвигает гипотезу о ее ливийском происхождении. Нейт почиталась в Саисе как Богиня Мать. По одной из египетских легенд, богиня Нейт сама пришла в Саис из земель, расположенных на крайнем западе, а точнее, с Тритонийского озера в Ливии (современный Тунис). Этот сюжет, возможно, отражает матриархальные культы древних ливийцев, чьи следы сохранились у некоторых берберских племен (например, у туарегов) до настоящего времени. Кроме того, согласно египетским источникам ливийцы почитали Исиду. Культ Великой Матери связан со Страной Смерти и, соответственно, с Осирисом напрямую.

Вся символическая цепочка довольно логична. Запад (а Ливия находится на западе от Египта) есть место расположения входа в Страну Мертвых, а царем Страны Мертвых (Дуат), является Осирис. Если эта гипотеза имеет под собой хотя бы какое-то основание, то она может быть чрезвычайно значимой для понимания *берберского Логоса*: если он связан с Осирисом, играющим важнейшую роль в структуре египетской цивилизации и центральную роль в египетском мифе, то указание на Ливию (Белую Африку) как источник его происхождения становится чрезвычайно содержательным. А если Великая Мать доминирует в древнеливийской культуре, то вся картина становится еще более содержательной.

Финикийское влияние на религию древних ливийцев можно идентифицировать в культе богини Танит, утаритской Анат, которая воплощает в себе темный аспект титанической женственности. Это указание, впрочем, довольно органично соотносится с возможным ливийским происхождением Нейт и общематриархальной ориентацией берберской культуры. В этом случае упоминания о принесении ливийцами в жертву младенцев могут получить определенное подтверждение, т. к. это отличительная черта западно-семитских (и южно-семитских) кибелических и титанических культов. Кроме того, ряд историков полагает, что имя Танит могло изначально иметь берберское происхождение, т. к. в берберских языках женские имена начинаются и заканчиваются на Т.

Берберский матриархат

Греки, основавшие колонию Киренаику, утверждали, что в основе названия этого города лежит предание о ливийской женщине-воине (амазонке) Кире, великой охотнице на львов. Показательно,

что некоторые греческие источники сообщали о ливийском происхождении тех или иных богов и богинь эллинского пантеона. Так, Геродот говорит ни много ни мало как о ливийском происхождении Афины Паллады, которую почитают до сих пор (до времен, когда писал Геродот) ливийцы, живущие вокруг Тритонийского озера. Сама же Афина, по преданиям ливийцев (как утверждает Геродот), родилась не от Зевса, но от Посейдона и самого Тритонийского озера. Он добавляет, что платье Афины и ее эгиды точно повторяют костюм ливийских женщин. Геродот также указывает на ливийское происхождение бога морей Посейдона, бога Тритона с рыбьим хвостом, а также Ламий, Медуз и Горгон. Показательно, что в таком контексте все эти образы могут быть истолкованы как прямые указания на матриархальные культы древних берберов. Афина в этом контексте выносится за скобки солярной аполлонической парадигмы греческого Логоса и связывается не с рождением от Зевса без матери, но от бога влаги Посейдона и водной стихии — Тритонийского озера. В том случае присущие Афине черты амазонки и воительницы резонируют с образом основательницы Киренаики воинственной охотницы на львов девы Кире. Женские чудовища — Ламии, Медузы и Горгоны — явно относящиеся к хтоническим культам Великой Матери, существенно дополняют общую картину, а почитание Посейдона и Тритона, богов моря, окончательно закрепляет связь древнеливийской культуры с циклом Великой Матери.

С точки зрения сакральной географии греков, большое значение имеет то, что именно на крайнем западе располагается Атлас, титан, начавший восстание против богов Олимпа, Титаномахию, и сын Посейдона и Геи-Земли великан Антей, названный царем Ливии. Греки полагали, что именно в Западной Африке, в Марокко находится могила Антея, которого ливийцы почитают как бога, и кроме того, среди них распространен культ гор, называемых горами Атласа, которые также находятся в Марокко. Этим же горам поклонялись и гуанчи с Канарских островов. Марокко же является для берберов священной Прародиной.

Если мы теперь соберем эти разнородные сведения о цивилизации ливийцев-берберов в одну картину, то получим ярко выраженную доминацию Логоса Кибелы, хтоническую матриархально-титаническую культуру. А все мужские и патриархальные фигуры, которые в этом контексте упоминались, были так или иначе сопряжены с титанизмом. В этом контексте следует вспомнить то, что мы говорили об Осирисе и о возможности его истолкования не в дионисийском контексте, а в оптике Адониса. Ливийский фактор здесь может быть не менее весомым, нежели финикийский (ханаанский).

Если подвести итог краткому экскурсу в берберскую/ливийскую культуру, мы видим почти однозначную доминацию Логоса Великой Матери. Белая Африка/Великая Берберия оказывается, в таком случае, элементом того матриархального круга Великой Матери, на войне с которым основана эллинская аполлоно-дионисийская олимпийская идентичность. Перед лицом ноологической композиции европейского Логоса в структуре Титаномехии Северная Африка предстает противоположным полюсом. А с точки зрения финикийского, западно-семитского Логоса, напротив, можно отметить вполне гармоничное соответствие. И в этом смысле выводы некоторых историков относительно того, что Карфагенская цивилизация была не исключительно финикийским явлением, но включала в себя значительный объем элементов ливийско-нумидийской культуры, и пуническая идентичность складывается из альянса финикийского и ливийского начала, приобретают и обоснованность, и смысл.

Цивилизация «народов моря»: гинекократия

Неиндоевропейские европеоиды

Рассмотрение ливийской цивилизации Белой Африки и выяснение ее глубинных связей с Логосом Великой Матери подводят нас к в высшей степени важной цивилизационной проблеме, которая связана с культурой «народов моря». Таким народом были, как мы видели, гараманты, которые считаются предками ливийцев/берберов. Кроме того, и ливийцы, и «народы моря» относятся к общему этнокультурному типу средиземноморских европеоидов преимущественно неиндоевропейского происхождения. Это позволяет рассмотреть культуру Великой Берберии как часть более общего цивилизационного комплекса древнего Средиземноморья, отличного от других уже рассмотренных нами цивилизаций — индоевропейской, эллинско-латинской, египетской, шумерской и семитской.

Здесь можно вспомнить теории И. Бахофена¹ и Г. Вирта² относительно того, что до прихода индоевропейцев в Средиземноморском бассейне существовала цивилизация, в центре которой стоял культ Великой Матери. Эту же идею разделял и Ю. Эвола³.

¹ *Bachofen J.J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897; *Idem.* Mutterrecht und Urreligion.

² *Wirth H.* Der Ausgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse.

³ *Evola J.* Rivolta contro il mondo modern. Milano: Ulrico Hoepli, 1934.

Бахофен называет эту социальную форму *гинекократией*. Он пишет об этом:

«Материнское право относится к более ранней ступени развития, чем система патриархата, и лишь с победоносным наступлением последней ее полное и ничем не стесненное процветание сменяется упадком. Поэтому гинекократические формы жизни проявляются преимущественно у тех племен, которые противостоят эллинистическим народам как старшее поколение. Они составляют существенный элемент той первоначальной культуры, своеобразный рисунок которой столь же тесно связан с принципатом материнства, как эллинизм — с господством патриархата»¹.

В описании системы «материнского права», гинекократии Бахофен в целом указывает на характерные стороны Логоса Кибелы, внимательное рассмотрение которых приводит нас к комплексу метафизических представлений, описанных нами ранее как «черная философия».

«Гинекократия, исходящая из порождающего материнства и представленная в его физическом образе, полностью подчинена плоти, подчинена явлениям природной жизни, у которых она занимает всю полноту внутреннего и внешнего бытия; живее, чем последующие поколения, ощущает она единство природы, гармонию целого, для которой человечество еще не стало слишком старо, глубже воспринимает боль смертного жребия и ту неустойчивость, шаткость теллурического бытия, оплакивая которое женщина, особенно мать, стремится найти высшее утешение; последнее же, обретенное в явлениях природной жизни, вновь оказывается связанным с порождающим материнским лоном, с воспринимающей, лелеющей и питающей материнской любовью. Во всем послушная законам физического бытия, женщина обращает свой взор преимущественно к земле, ставит хтонические силы выше уранового света»².

Ряд выделяемых Бахофеном черт мы легко узнаем, впрочем, и в египетской культуре, что сближает ее с культурным крутом Великой Матери³, и в том числе с Ливией и цивилизацией «народов моря». Так, Бахофен говорит о следующих признаках гинекократии:

¹ *Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. S. VI.*

² *Ibid. S. XVII.*

³ О Египте сам Бахофен высказывается, пожалуй, слишком категорично: «Египет — страна стереотипной гинекократии, весь его строй существенно опирается на культ материнства, на превосходство Исиды перед Осирисом, в силу чего тут и обнаруживается удивительное совпадение материнского права с теми чертами, которые демонстрирует жизнь доэллинистических племен». *Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine*

«Уже древние ставили в одну линию преимущество ночи и предпочтение левой стороны, связывая и то и другое с принципатом материнства; именно здесь древнейшие нравы и обычаи демонстрируют нам, что мы имеем дело не с абстрактной философской мыслью позднейшего происхождения, а с реальностью первоначального образа жизни — это и использование ночи как единицы исчисления времени, и выбор ночи для битвы, для переговоров, для правосудия, и предпочтение темноты для культовых действий. Дальнейшее прослеживание этой идеи позволяет издали узнать характерную специфику периода преимущества материнства в жизни мира в предпочтении луны — солнцу, воспринимающей земли — оплодотворяющему морю, мрачной стороны природного бытия, связанной со смертью, — светлой стороне становления, умерших — живущим, печали — радостям»¹.

«Народы моря», равно как и ливийцы, в большей степени, чем какие бы то ни было еще, соответствуют этому типу цивилизации. Следовательно, мы можем наметить определенную связь между Логосом Великой Матери и неиндоевропейскими средиземноморскими европеоидами, к числу которых относится берберская цивилизация как реликт древнейшего цивилизационного пласта. Однако именно этот пласт является полюсом черного Логоса и главным титаническим лагерем, противостоящим солярно-олимпийским началам греко-римской и классически европейской культуры. Значит, мы подходим в данном случае к ключевому моменту Ноомахии, не просто апостериорно объясняющему взаимодействия различных культур Средиземноморья в глубокой древности, но проливающим свет на ряд цивилизационных процессов, которые составляют смысл современной эпохи и саму структуру европейского (а значит, в каком-то смысле глобального) историала; ведь в настоящее время Титаномахия достигает своего кульминационного момента, и следовательно, все чистые формы хтонического матриархата и титанизма, с одной стороны, и солярного аполлоно-дионисийского патриархата, с другой, и изначальные, архаические, и ультрасовременные и контемпоральные, приобретают особое значение и высшую актуальность.

Бахофен считает, что в чистом виде мы можем обнаружить матриархат в народе ликийцев, которые являются одним из «народов моря», т. е. полностью соответствуют выделенному нами этнокуль-

Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. S. XVI. Такое прочтение, как мы видели, возможно, но далеко не является единственным.

¹ *Bachofen J.J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. S. IX.

турному типу — средиземноморские белые европеоиды, не индоевропейцы. Бахофен говорит об этом:

«Из всех сообщений, которые говорят нам о существовании и внутренних принципах материнского права, наиболее ясными и ценными являются те, которые связаны с ликийским народом. Как свидетельствует Геродот, ликийцы, в отличие от эллинов, называли своих детей не по имени отцов, а исключительно по имени матерей, во всех родословных фиксировали только материнскую линию и судили о социальном статусе ребенка в зависимости от положения матери. Николай Дамаскин дополняет эти данные свидетельством об исключительном праве наследования для дочерей, объяснение которому он выводит из ликийского обычного права — неписанного и, по определению Сократа, данного самим божеством. Все эти обычаи есть проявление одного и того же фундаментального воззрения. И если Геродот видит в них не более чем странное отклонение от эллинистических традиций, то изучение их во внутренней взаимосвязи приведет к иному, более глубокому пониманию. Не спорядочность, но система, не произвол, но необходимость предстанут перед нашими глазами, и поскольку отрицается всякое воздействие позитивного законодательства, то гипотеза о случайной аномалии потеряет последнюю видимость доказательности. Эллинистически-римский отцовский принципат заставил отступить то семейное право, которое было совершенно противоположным как по основам, так и по ходу развития, и путем их сравнения своеобразие каждого этапа выступит в особенно ярком свете. Эта точка зрения находит свое подтверждение при обнаружении родственных воззрений у других народов»¹.

Ликийцы представляют собой лишь один из примеров матриархата. Полностью сходные модели гинекократии мы видим у локров, лелегров, карийцев, этолийцев, пеласгов, жителей Аркадии и Эпира, миниев, телебоев и т. д. Особое внимание следует уделить пеласгам, т. к. они считаются основателями минойской цивилизации острова Крит, и согласно Геродоту, именно пеласги дали эллинам их главных богов. Пеласгов историки уверенно отождествляют с филистимлянами, расселенными в Палестине (получившей от них название) египтянами. Ликийцы, по Геродоту, происходят с острова Крит, но пеласги считаются на этом острове коренным населением. Критская цивилизация является ярчайшим примером матриархата, и показательно, что критские легенды о классических олимпийских богах

¹ *Bachofen J.J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. S. V — VI.

(например, о детстве Зевса) содержат в себе целый ряд однозначно хтонических деталей. Так, согласно Гесиоду, во время родов Зевса, его мать Рея-Кибела от боли погружает пальцы в Землю, откуда рождаются идейские Дактили, хтонические фалломорфные карлики. Другие хтонические существа — куреты — заглушают крики новорожденного Зевса, чтобы их не услышал Крон, барабанным боем, грохотом щитов и плясками (типичными для культа Великой Матери). Колыбель младенца Зевса его кормилица нимфа-коза Амалфея подвесила на дерево, которое является классическим символом Великой Матери и т. д. Зевса питают молоком (Амалфея) и медом (Мелисса) — двумя классическими видами типично матриархальной, хтонической сакральной пищи. Бахофен утверждает, что в ранних версиях критских преданий Зевс рассматривался как рожденный Великой Матерью вообще без отца, и что он был смертным, как Адонис или Аттис (с этим связано предание о могиле Зевса, также находящейся на Крите)¹.

Среди «народов моря» упоминаются также фригийцы, к которым собственно и восходит культ Кибелы, сложившийся и достигший максимального расцвета именно во Фригии. В мифологии этрусков, считающихся потомками еще одного «народа моря» тирренов, структура потустороннего мира тесно связана с женским началом и крылатой богиней смерти Вант, приносящей человеку смерть и уводящей его в миры Смерти; другой подземной богиней была Танр, изображавшаяся с волосами в виде змей².

Важную роль в истории средиземноморского матриархата играет остров Лемнос. Он изначально имел множество мифологических связей с хтоническими культами. На Лемнос был сброшен с Олимпа Гефест, и здесь же он основал свою кузницу вместе с хтоническими помощниками — кабирами и циклопами. Хромота Гефеста в некоторых мифах объяснялась не только травмой при падении на Лемнос, но и тем, что у него вместо ног были змеевидные конечности, а отсутствие пятки, как и хромота, традиционно служили признаками подземных, гипохтонических существ — равно как и кузнечное мастерство, inferнальный огонь и т. д. Другой греческий миф описывал историю про то, как лемносские женщины прогневали Афродиту (якобы они отказывались от женской доли — брак и воспитание детей, предпочитая войну и охоту, занятия мужчин), и та

¹ *Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. S. 37.*

² *Krauskopf I. Todesdämonen und Totengötter im Vorhellenistischen Etrurien. Firenze: Olschki, 1987.*

наслала на них зловоние¹ (миф о «принцессе, у которой плохо пахло изо рта» в разных традициях устойчиво сопрягается с происхождением женщины от рыбы, дракона, змеи или иной подводной и подземной сущности). Когда мужчины Лемноса отвернулись от дурно пахнущих женщин, они уничтожили всех существ мужского пола. Таким образом, Лемнос стал символом радикального матриархата. На этом острове сменяли друг друга следующие этнические группы — синтийцы, карийцы, критяне, минийцы и пеласги, в большинстве своем принадлежащие к культурному кругу «народов моря». Лемнос считается последним греческим островом, где дольше всех сохранилась пеласгийская культура.

Цивилизация Великой Матери

Сведя эти замечания, а также подкрепив их детальными исследованиями средиземноморского матриархата Й. Бахофена, Г. Вирта, М. Гимбутас², К. Кереньи³ и других историков, мы получаем картину средиземноморской цивилизации в состоянии, *предшествующем* приходу индоевропейцев с их строгим патриархатом, солярной (аполлоно-дионисийской) религией, вертикальной метафизикой, трифункциональной моделью общества, жесткой политической иерархией и идеалом универсальной империи. «Народы моря» и Белая Африка указывают нам на важную особенность этой доиндоевропейской цивилизации, в которой практически несомненно доминировал Логос Кибелы: ее ядром были белые европеоидные народы, определяющие остоу этой протоцивилизации и являющиеся исконными носителями матриархального и, видимо, титанического начала. В этой ситуации семитский (западный и южный) элемент представлял собой органическую часть этой более общей структуры, а не исключением и не главным ее полюсом. Пришедшие в Средиземноморье белые индоевропейцы — предки эллинов и римлян, ахейцев, дорийцев и латинян — вступили с этой преимущественно белой европеоидной цивилизации в фундаментальный ноологический конф-

¹ Миф уточняет, что от них «пахло рыбой», что указывает на связь автономной женственности с морем, рыбами и змеями. Так, в Западной Африке в постколониальную эпоху широкое распространение получил синкретический культ «Мами Вата» (искаженное английское «Mammy Water»), змеевидных женщин, связанных с водой и морем, уходящий корнями в древние матриархальные пласты религии.

² Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.

³ Kerényi K. Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion: eine Studie über Pallas Athene. Düsseldorf: Rhein-Verlag, 1952.

ликт, что и стало содержанием растянувшейся на несколько тысячелетий великой Ноомахии — битвы Логосов, культур, цивилизаций, обществ, полов, богов и людей, живых и мертвых.

В этом смысле Северная Африка не была исключением, но одним из многочисленных театров боевых действий, где Логос Аполлона, Логос Диониса и Логос Кибелы сходились в смертельном противостоянии.



Средиземноморская цивилизация
 Великой Матери до прихода индоевропейцев.
 Ядро — белые европеоиды.
 Египтяне представляют собой смешанный случай

Глава 3. Цивилизация Куш

Древняя Нубия

Цивилизация верховий Нила

Теперь перейдем к еще одному культурному кругу Африки, который непосредственно примыкает к Египту с юга. Здесь мы находим цивилизацию Куш с полиэтническим населением, совокупно называемым кушитами. В настоящее время потомки древних кушитов проживают на огромных пространствах Северо-Восточной Африки.

К югу от Египта, выше по течению Нила, от первого египетского нома со столицей в Элифантине с древних времен сложилась особая социокультурная и этническая общность, находившаяся под сильным влиянием египетской цивилизации, но обладавшая целым рядом особенностей. Египтяне называли эту область «Та-Сети», дословно «Страна Лука» или «Страна Лучников». С этнологической точки зрения, кушиты представляли собой переходную фазу между европеоидным и негроидным типом. Цвет кожи был темный, существенно темнее, чем у египтян и семитов, но при этом преобладала долихокефалия и европейские черты лица. Согласно одним этнологам, кушиты возникли как результат смешения средиземноморских европеоидов с негроидным населением Центральной Африки; согласно другим — они представляют собой потомков древней этнической группы, предшествующих разделению на европеоидную и негроидную ветвь. В египетских фресках и цветных изображениях, отличительным признаком жителей страны Куш считается черный цвет кожи. Египтяне называли эту страну Нубией (современное государство Судан).

Еще в период Среднего царства на юге Египта образуется могущественное государство Керма, просуществовавшее с приблизительно с 2500 по 1280 г. до Р.Х. К 1600 г. до Р.Х. это государство подчиняет себе второй крупный политический центр, расположенный на этой территории, Сай, и превращается в могущественную империю, по объему вполне сопоставимую с Египтом (с 1-го по 4-й порог Нила) и, скорее всего, более централизованную. В государстве

Керма существовала царская династия, военная аристократия, жречество. Основу хозяйства, как и в Египте, образовало крестьянство, занятое возделыванием плодородных земель в долине Нила.

Приблизительно до середины XXIII в. до Р.Х. Египет контролировал территории, находящиеся южнее Элефантины, в Нижней Нубии. Государство Керма складывалось в тот период еще южнее — на территории Верхней Нубии. Позднее египтяне, погруженные во внутренние усобицы в эпоху Первого переходного периода (2250 — 2050 гг. до Р.Х. или VII — X династии), утратили этот контроль, перешедший к усилившейся державе Керма. В эпоху Среднего царства египтяне втягиваются в постоянное пограничное соперничество с Керма, строя против участвовавших атак с юга целую систему оборонительных сооружений.

Во время Второго переходного периода египетской истории, когда власть в Нижнем Египте захватили гиксосы, правители Керма заключили с ними союз и попытались организовать согласованное вторжение в Верхний Египет с двух сторон — с севера (гиксосы) и с юга (войска Керма). Археологические данные свидетельствуют, что в 1575 и 1550 гг. до Р.Х. государство Керма усилилось настолько, что его войска вторглись глубоко в Египет и разграбили целые города.

В эпоху Нового царства, после изгнания гиксосов и восстановления единства, воинственный египетский фараон Тутмос I предпринял поход на Керма, одержал полную победу и окончательно подчинил Нубию своему владычеству, превратив ее в южную провинцию, дойдя до плодородных земель Донголы, на границе с «землей Караи», как сказано в памятных стелах, сооруженных в честь подвигов Рамсеса I. Границей Египта стал остров Томбос около третьего порога Нила (на севере современного Судана). Территория государства Керма (Нубия) находилась в составе Египта до 1300-х гг. до Р.Х., но египетские хроники сообщают, что местное население периодически поднимало против египтян восстания. В раскопках города Керма были обнаружены захоронения египетских и местных князей, выполненные по египетскому образцу.

О культуре и религии древнейшего пракушитского государства практически не сохранилось никаких достоверных сведений, можно отметить лишь следы влияния египетской культуры — храмы и святилища, построенные египтянами.

В XI в. до Р.Х. на территории Нубии, где ранее существовало государство Керма, постепенно возникает новое политическое образование — Куш со столицей Напата. С культурной и геополитиче-

ской точек зрения, государство Куш является прямым наследником Керма и, постепенно усиливаясь, превращается в сильного соперника Египта. Куш просуществовал как самостоятельная держава вплоть до IV в. по Р.Х.

Расцвет государства Куш приходится на время основателя кушитской царской династии царя Алары, объединившего Нубию от города Мероз до третьего порога Нила. Алара превратил Напату в религиозную столицу Нубии. В Напате был расположен самый большой храм в Нубии, посвященный богу Амону (что подчеркивало связь Напаты и Фив), а сам культ Амона в Напате начал складываться еще во времена XVIII династии. Его храм находился у священной для нубийцев скалы Джебель-Баркал, считавшейся местом пребывания Амона, всех богов вообще и точкой, где был сотворен мир, и до настоящего времени являющейся местом поклонения¹. Амон изображался с телом человека, головой барана и солнечным диском между рогами. Царь Куша считался его прямым потомком.

Нубийцы поклонялись и своим богам, о которых не осталось почти ничего, кроме имен и нескольких изображений. Известно, что они почитали бога войны с головой льва Апедемака и его супругу богиню Амесеми с полумесяцем и соколом на голове. Львиноголовая богиня Мехит, жена египетского бога война Онуриса, считалась у египтян нубийского происхождения. Также, скорее всего, из Нубии пришла и богиня Сехмет. Все эти боги и богини связаны с войной, уничтожением и имеют отношение к символизму льва. Еще один собственно нубийский бог Себиумекер, бог плодородия, изображается в образе человека в островерхой шапке, увенчанной шаром или головой птицы. Еще одним богом нубийского происхождения был Мандулис/Марул, заменявший в поздние эпохи в некоторых сакральных центрах Верхнего Египта Хора или Осириса, а иногда Амона и Атуна.

Наследники Алары еще более укрепили государство и при царе Кашта уже доминировали в южных областях Верхнего Египта, постепенно распространяя свою власть к северу, достигнув в конце концов крупнейшего священного и политического центра Египта — Фив. Влияние кушитских царей стало настолько сильным, что Кашта смог добиться назначения своей дочери Аменирдис I верховной жрицей (иерогамической супругой) бога Амона, главного божества Фив, от сестры фараона Такелота III Шепенупет I, которая ранее сама выполняла эту функцию, означавшую на практике высшую по-

¹ Фундаментальное сакральное значение Джебель-Баркала, по всей видимости, признавали и древние египтяне.

литическую власть. Наследник Кашты кушитский царь Пианхи окончательно подчинил себе весь Египет, стал фараоном и основал XXV (кушитскую) династию. При Пианхи Египет и Куш были объединены.

В 671 г. до Р.Х. в Египет вторглись ассирийцы, заставив фараона вернуться в Напату, и его попытки отвоевать у ассирийцев власть в Египте закончились ничем. Куш снова стал отдельным политическим образованием. Псамметих I основатель XXVI династии сумел установить единоличную власть над Египтом, и теперь уже египтяне под началом Псамметиха II, в свою очередь, в 591 г. до Р.Х. вступили на территорию Куша, нанесли поражению кушитскому царю Апселте, захватили и сожгли его столицу Напату.

Абиссинская кампания Камбиса

В 525 г. до Р.Х. Египет был завоеван персидским царем Камбисом, официально провозглашенным фараоном Египта и основателем новой XXVII династии. Подчинив Египет, Камбис отправился вверх по Нилу с тем, чтобы подчинить Куш. Войска Камбиса вышли из Фив и достигли Великого оазиса (Эль-Харге), подчинив его население. Геродот сообщает¹, что Камбис решил двинуться в Эфиопию (в данном случае имелось в виду государство Куш), чтобы убедиться в достоверности сведения о том, что «эфиопы» живут в среднем по 120 лет, что в их стране существует «трапеза солнца» и что они являются «самыми красивыми и рослыми людьми на земле», Камбис отправил к нубийцам жителей Элефантины, понимавших язык кушитов. Эпизод общения египтян, посланных Камбисом, содержит ряд ценных сведений об их культуре. Так, царь не обратил внимания ни на посланный хлеб, о котором он отозвался уничижительно, ни на крашенные одежды, оценив лишь вино, которое, по его словам, в его царстве не делается, и это в его глазах было единственным признаком культурного превосходства персов. А поясняя, чем питаются кушиты, он сказал — мясом и молоком. Мясо же было выставляется по ночам на площади для бесплатной раздачи населению, что и называлось «трапезой солнца». Кроме того, в темнице египтяне увидели узников, прикованных золотыми цепями, т. к. золота в стране Куш было много, а меди, из которой делались цепи в Египте, Греции и Персии, мало. О погребениях кушитов было сказано, что мумии умерших они помещали в прозрачный камень, легко поддающийся обработке, и целый год после смерти хранили в доме покойного.

¹ Геродот. История в девяти книгах. Л.: Наука, 1972.

Также описывалась вода из источника, такая легкая, что в ней немедленно тонули даже самые легкие породы дерева, и испускающая благодатный аромат.

Этносоциологический вывод из этого описания: аристократический слой кушитов был кочевым (приоритет мяса и молока, непотребление хлеба, презрение к злаковым), кушиты не носили пышных одежд, не практиковали виноградарства, не умели обрабатывать медь, хоронили мумифицированные тела по технологиям, отличающимся от египетских, почитали предков и в их стране было много золота (эта легенда о стране Офир, откуда египтяне и древние евреи получали золото¹).

Царь Куша не принял даров Камбиса и отправил назад лук. Камбис без подготовки выступил в поход в Нубию, но в войске скоро кончились съестные припасы, начался голод, а песчаная буря нанесла со своей стороны войскам фатальный урон, и Камбис был вынужден вернуться ни с чем. После своего возвращения из Нубии он убивает священного бога Осириса Аписа и в скором времени гибнет сам. Поэтому присоединения Куша к персидскому государству не состоялось. Тем не менее, в период персидского господства в Египте Куш утратил часть своих северных территорий.

Мероитское царство

Около 300 г. до Р.Х. столицей Кушитского царства становится город Мероз, находящийся намного южнее Напаты. Именно там обнаружены царские захоронения, тогда как Напата, видимо, в первую очередь, была сакральным центром, где находились высшее жрецство и центры имперского культа. По сведениям греческих историков (Диодор Сицилийский), между кушитскими царями Мероз и жрецами Напаты существовали конфликты относительно того, кому в царстве принадлежит высшая власть, что является признаком вероятного теократического правления. В Мероз сохранились пирамиды с могилами кушитских фараонов, повторяющие архитектуру египетских, но меньшие по размеру.

В ранний период Кушитского царства правители и жрецы использовали египетское письмо, но позднее было создано особое мероитское письмо, представляющее собой приспособление египетского официального и демотического шрифта к древнекушитскому языку типа беджа.

¹ Возможно, само название Нубия происходит от египетского слова *pub* — дословно «золото».

После завоевания Египта Александром Великим во II—I вв. до Р.Х. по мере ослабления державы Птолемеев Мероитское царство снова стало вмешиваться в египетские дела, стараясь поддерживать волнения на юге Египта, что продолжалось вплоть до тех пор, пока Египет не оказался под властью Рима. В 23 г. по Р.Х. римский префект Египта, Гай Петроний, в ответ на очередное вторжение нубийцев в Южный Египет, в свою очередь, осуществил поход в Нубию, захватил Напату и другие города, а затем вернулся в Египет. Мероитское царство, однако, сохранилось.

С III в. по Р.Х. оно начало приходить в упадок, и постепенно на его территории сложились независимые политические образования — государства Алоа, Мукурра и Нобатия.

Окончательно государство Куш прекратило свое существование в 350 г. по Р.Х., когда его завоевало и присоединило к своим землям еще одно пограничное между Средиземноморьем и Черной Африкой царство — Аксумское, стоявшее у истоков современной Эфиопии. Иногда древние источники путали Нубию, Куш и Эфиопию, т. к. все эти названия указывали на земли и народы, располагавшиеся к югу от Египта.

Аксум/Эфиопия

Сабейское царство

Еще одним уникальным политическим и цивилизационным образованием в Восточной Африке к югу от Египта было возникшее намного позднее Нубии, Куша и Мероитского царства Аксумское царство, или Эфиопия. Если Нубия была населена племенами, переходными между европеоидным и египетским типом, с одной стороны, и негроидным — с другой, то в случае эфиопов, ставших основной этнической группой Аксумского царства, можно сказать, что они представляют собой переходную форму между семитами и негроидами. Аксум располагался восточнее Куша, на территории к северо-западу от Африканского Рога, и на его культуру южные семиты оказывали решающее воздействие. При этом в культуре эфиопов ярко проявляются и собственно негроидные черты, поэтому мы имеем дело с совершенно особым типом, чья геософская идентичность определяется тремя факторами:

- на востоке с южно-семитским полюсом (аравийские сабии, а также связи с западными семитами и иудеями Ханаана);
- на западе с кушитской (египетско-негроидной цивилизацией);
- на юге с разнообразными негритянскими культурами.

Совокупность этих влияний создала уникальный стиль эфиопской культуры, ее неповторимую идентичность.

Предшественником Аксумского царства, сложившегося в II—XI вв. по Р.Х. на территории современных государств Судана, Эритреи, Эфиопии, Йемена и Аравии, можно считать древнее Сабейское царство или даже то, что иногда называют цивилизацией Сава. Цивилизация Сава существовала с глубокой древности — с конца II тысячелетия до Р.Х. по конец III в. по Р.Х. в южной части Аравийского полуострова, в районе современного Йемена. Сабейское царство распространяло свою власть и на территорию Эфиопии, но центр ее был на юге Аравийского полуострова, в Йемене.

Столицей Сабейского царства был город Мариба. Самые ранние упоминания о Саве относятся к IX в. до Р.Х., а начало его расцвета приходится на VIII в. до Р.Х. Вероятно, в царстве до какого-то момента существовал политический матриархат, т. к. именно первое упоминание о Сабейском царстве связано с эпизодом о посещении царицы Савской (в арабских источниках она имеет имя Балкис, в эфиопских — Македа) иудейского царя Соломона. Именно к ней возводили свои корни позднейшие аксумские правители, считавшие себя прямыми потомками царицы Савской и царя Соломона. Арабские, еврейские и эфиопские легенды подчеркивают, что после посещения царя Соломона царица Савская ввела в своем царстве передачу власти по мужской линии, т. е. политический патриархат. Эфиопская книга «Кебра Негаст» («Книга о Славе Царей») утверждает, что царица Савская послала к Соломону своего сына, отцом которого был Соломон, и после возвращения передала ему власть. После этого в Эфиопии (отождествлявшейся с Сабейским царством) была воспроизведена структура Израиля, а иудаизм стал государственной религией¹.

Мифы о царице Савской часто представляют ее как существо, имеющее копыта и происходящее от джинна, с чем связан и библейский эпизод с прозрачным полом во дворце Соломона, созданным над бассейном с водой специально, чтобы заставить царицу Савскую продемонстрировать эту особенность ее строения.

Аксум

В VI—V вв. до Р.Х. на плато Тигре в Эфиопии переселились племена Южной Аравии, в том числе из Сабейского царства, которые

¹ До настоящего времени в Эфиопии сохранилась община «фалашей» — эфиопских евреев, которые считают себя потомками иудейской знати, переселившейся в Эфиопию вместе с сыном царицы Савской, Байна-Лекхемом.

принесли в эту область семитский язык, письменность и некоторые характерные технические навыки. Они вместе с племенами, жившими на этой территории ранее (негроидного или нубийского типа), образовали древнеэфиопский этнос. В V в. до Р.Х. в этой области образовалось самостоятельное царство, распавшееся в IV в. до Р.Х. — прообраз будущего Аксума.

Во II в. до Р.Х. Сабейское царство слабнет в ходе конфликтов с другим южно-арабским государством на юго-западе йеменского Нагорья, набирающим силу — Химьяритским царством. Химьяриты к 25 г. до Р.Х. подчинили многие окрестные политические образования (Минейское, Катабанское царства) и включили Саву в состав своих территорий. Позднее Сабейское царство вновь обрело самостоятельность, но в начале II в. по Р.Х. окончательно вошло в состав Химьяритского государства.

Как раз после исчезновения Сабейского царства, в III — IV вв., появляется Аксум и в скором времени становится одним из могущественных региональных гегемонов. Так, в IV в. при царе Эзане Аксумское царство добивается практически единоличного контроля над обширными территориями Северо-Восточной Африки и региона вокруг Красного моря, активно противостоя Византии, включая часть территорий Йемена на Аравийском полуострове. Если в древности Эфиопия была провинцией Сабейского царства с центром в Южной Аравии, то теперь роли поменялись, и Аксум/Эфиопия выступает как столичный полюс для своих отдаленных провинций в Аравии. Правящая династия Аксума/Эфиопии возводила себя к царям Сабейского царства, настаивая тем самым на прямой династической связи с Древним Израилем, что во многом определило уникальный эфиопский историал.

Эфиопия: христианская, иудейская, мусульманская

В период своего расцвета (IV — VI вв.) власть Аксума распространилась на Нубию, Южную Аравию, земли Судана, Эфиопского нагорья и северную часть Африканского Рога.

Еще в IV в. два брата-христианина Фрументий и Эдесий из Тира были захвачены на Красном море и проданы в рабство в Аксум, где им удалось обратить в христианство многих членов императорского двора. Фрументий стал епископом Аксума. Судя по монете 324 г., Эфиопия стала вторым после Армении царством, официально сделавшим христианство государственной религией. Позднее Византия еще более способствовала распространению христианства среди жителей Аксума.

Стремительный рост в VII в. Арабского халифата привел к упадку в VIII—IX вв. Аксумского царства. Ислам начинает распространяться здесь с IX в. начиная с северных территорий.

На этот период приходится интересный исторический эпизод — восстание иудейки¹ Гудит (Юдифь I), которая сместила аксумского царя, захватила власть, провозгласив себя царицей, и в ходе долгого (вероятно, более чем 40-летнего) правления планомерно уничтожала христианство в Эфиопии, сжигая церкви и монастыри, преследуя священников, вырезая семьи христианской знати. Возможно, она происходила из соседнего с Эфиопией царства Дамот, где правящее кушитское племя сидамо отличалось тем, что строго придерживалось матриархальных традиций. Это племя до сих пор отличается тем, что многие его женщины становятся жертвой одержимости духами, в результате чего у них открываются целительские способности.

К середине XI в. благодаря разрушительной и истеричной политике Гудит и ее наследников Аксумское царство распадается окончательно, а на территории нынешней Эфиопии появляется множество самостоятельных княжеств — мусульманских, христианских, иудейских и политеистических.

Однако это не стало концом Эфиопии, но лишь эпизодом в истории этого уникального геополитического и культурного образования. В XII в., несмотря на могущественную исламскую империю, находящуюся в непосредственной близости, христианские княжества Эфиопии объединяются и создают христианское государство во главе с царем династии Загве из кушитского народа агау, которая правила Эфиопией с 1137 г. и до 1270 г. после того, как первые правители Загве свергли потомков Гудит. Столица при Загве была перенесена из Аксума в Лалибэлу, ранее называвшуюся Роха². При царствовании Гебре Мескель Лалибэлы (причисленного монофиситской эфиопской церковью к лику святых) город получил его имя, т. к. царь, перестраивая город, полагал, что ему суждено стать Новым Иерусалимом в ответ на захват в 1187 г. Иерусалима мусульманами, поэтому многие из исторических зданий города получили название и воспроизводили конструкцию зданий Иерусалима. Даже протекающую в городе реку называют «Иорданом». Это царство установило связи с Египтом и Йеменом, начался подъем экономики и культуры.

¹ Принадлежала ли она к эфиопскому племени Бета Израэль, исповедующему иудаизм с древнейшей эпохи, остается открытым вопросом. Возможно, она исповедовала какое-то особое течение в иудаизме или была обращена в эту религию во взрослом состоянии.

² Цари династии Загве свергли предшествующую династию.

В 1270 г. к власти пришла династия, претендующая на происхождение от библейского царя Древнего Израиля Соломона, свергнувшая род Загве.

Первым ее представителем был царь Йикуно-Амлак (1268 – 1285). Позднее Амдэ-Цыйону (1314 – 1344) удалось подчинить христианские, иудейские, политеистические и мусульманские княжества Эфиопского нагорья. В XV в. царь Зэра-Яькоб (1434 – 1468) разгромил султанат Йифат, еще несколько мусульманских княжеств, снова установив давно потерянную Аксумом гегемонию в Северо-Восточной Африке. Фактически была создана полноценная империя.

В XVI в. правитель султаната Ададь имам Ахмед ибн Ибрахим объявил Эфиопии, единственной неисламской стране региона, джихад, который привел почти к полному покорению Эфиопской империи, но эфиопскому царю Гэлаудеусу (1540 – 1559) удалось восстановить армию и нанести мусульманам ответный удар, закончившийся с сей раз полной победой эфиопов и гибелью имама Ахмеда ибн Ибрахима. Однако в этот момент на Эфиопию, потратившую все силы на борьбу с мусульманами, двинулись с юга негритянские племена оромо.

В последующей истории Эфиопии чередовались периоды централизации и раздробленности, менялась религиозная политика (так, в XVII в. один из императоров под влиянием португальцев принял католицизм, что вызвало отторжение как аристократии, так и народных масс), страна активно взаимодействовала с геополитическими центрами в регионе и за его пределами.

Время с 1755 по 1855 г. в эфиопской истории принято называть «эпохой князей», когда в каждой провинции правили местные вожди, что, с учетом крайнего религиозного, этнического, социального и культурного разнообразия Эфиопии, не позволяло проводить никакой консолидированной политики, заставляя общество замкнуться в самом себе. В 1855 г. эта эпоха раздробленности завершилась с воцарением императора Теводроса II. Несмотря на успехи централизации, Теводрос II столкнулся с атаками со стороны Османской Турции, восстаниями племен орома и тигре, и в конце концов, покончил с собой. Но при императоре Йоаханнесе IV эфиопской армии удалось нанести сокрушительное поражение османским войскам (на стороне которых была группа влиятельных европейских и американских советников) в битве при Гура в 1875 г. Однако спустя 10 лет император вступил в союз с турками и англичанами в войне против махдистской революции в соседнем Судане.

При императоре Менеике II эфиопская монархия поставила цель распространить свою власть на южные племена оромо, сидама, гурагэ, волайата и т. д. В этот период была построена новая столица в про-

винции Шоа — Аддис-Абеба. В 1896 г. эфиопские войска нанесли поражение итальянской колониальной армии, претендовавшей на контроль над отдельными областями Эритреи. С 1930 г. Эфиопией стал официально править Хайле Силассие I, который стал фактическим правителем (регентом) уже с 1916 г. при императоре Зевдиту I. Этнически Хайле Селассие был потомком трех главных племен Эфиопии — оромо, амхара и гурагэ. В 1936 — 1941 гг. Эфиопию оккупируют итальянские войска, но с помощью англичан в 1941 г. страна восстанавливает независимость. В 50-е гг. начинаются серьезные проблемы с северной провинцией Эритреей, которой Хайле Силассие вначале предоставляет автономию, а потом забирает ее. В 1974 г. императора свергает коммунистическая группировка под руководством Менгисту Хайле Мариама, и в Эфиопии устанавливается своеобразный социализм, начавшийся с эпохи репрессий и «красного террора». В момент краха советской системы Менгисту Хайле Мариам был вынужден бежать из страны в Зимбабве. После этого в стране установился либерально-демократический режим.

В ходе продолжительной войны за независимость, длившейся более 30 лет, северной провинции Эритрея, некогда бывшей колыбелью Аксумской государственности, удалось добиться в 1993 г. независимости. Так возникло еще одно кушитское государство Эритрея (преобладающий этнос — тигре). Из-за спорных территорий Эфиопия в 1998 г. вступила в войну с Эритреей, завершившуюся в 2000 г.

Таким образом, одно из древнейших государств Африки и всего человечества, уходящее в глубь веков и имеющее насыщенную и драматическую историю и чрезвычайно богатую этнорелигиозную структуру, существует до сих пор.

Кушиты и цивилизация

Кушитские этносы

Древняя Нубия и Эфиопская империя представляли собой два уникальных очага древнейших культур Восточной Африки, где мы видим уникальное сочетание утонченных типов цивилизации, с развитой социально-политической, религиозной, архитектурной традицией, с широким распространением письменности, связанных со столь фундаментальными явлениями как Египет с его метафизикой (Нубия) и семитский мир и Ханаан, включая Древний Израиль (Эфиопия), и вместе с тем негроидное население, плавно переходящее в созвездие африканских племен, чей социально-экономический уклад варьировался от кочевников до аграриев и охотников

и собирателей. И в случае Нубии (Куша), и в случае Эфиопии (Аксума) мы видим утонченные цивилизации интегрально, но совершенно органически связанные с архаическими типами общества. Этот этнокультурный синтез, восходящий к древнейшим высокоразвитым цивилизациям человечества, дал целый ряд этнических групп, объединенных в общее понятие кушитов.

Кушитские этносы до сих пор населяют огромные пространства от Восточной пустыни Египта до Северо-Восточной провинции Кении, а к югу и юго-западу от этой зоны компактные расселения племен кушитской группы встречаются в Северной Танзании (ираку, горова) и Северной Уганде (тесо, магогодо). Всего в настоящее время численность кушитов составляет свыше 30 000 000.

Ядро кушитских этносов сформировалось в IX – XVIII тысячелетии до Р.Х., и именно этот народ составил основное население Нубии и государства Куш, давшее название всей этнической группе. В активном взаимодействии с египетской цивилизацией, включая интенсивный социально-экономический обмен, взаимопроникновение религий (что включало не только заимствование кушитами египетских богов — в первую очередь, Амона, Осириса, Исиду и ритуалов, но и введение нубийских богов в египетский пантеон — богини Мехит, Сехмет, Марул, возможно Онурис), военные конфликты и союзы, кушиты находились с III – II тысячелетия по Р.Х. В эпоху государства Куш (конец III тысячелетия) можно фиксировать появление кушитских этнических групп, прямых предков беджа¹ и агау²; намного позднее агау сыграли огромную роль в истории Аксумского царства и дали эфиопскую династию Загве, основавшую христианскую столицу Лалибэла (эфиопский Новый Иерусалим). Возникшие позднее Аксумское царство и его наследница Эфиопия заняли центральное место в культурном мире кушитов. Именно кушиты вместе с мигрировавшими на плато Тигре сабеями из Южной Аравии и Йемена составили этническую основу Аксумского царства. До сего времени в Эфиопии кушиты составляют, как минимум, половину населения. Здесь они представлены народами:

- *агау*, к которым относят билен, аунги и т. д., в древности населявшими обширную территорию к западу от приморских равнин Эфиопии;
- *оромо*, крупнейшим из кушитских народов, ассимилировавшим ряд других кушитских и семитоязычных групп Эфиопии;

¹ Беджа относят к северо-кушитской группе.

² Агау принято относить к центрально-кушитской группе.

- *консо*, к которым относят собственно консо, а также гидоле, цамако, гобезе, арборе, дасанеч (Юго-Западная Эфиопия);
- *сидамо*¹, в Средние века населявшими обширные территории на юге и в центре Эфиопского нагорья;
- *омото*², к которым относят омето, гонга, гимира-мажи, аарибанна, ямма (Западная Эфиопия).

Кушитские племена — сомалийцы, афар, беджа, сахо и т. д. — составляют основу населения аридных приморских равнин от Египта до Кении. Кушиты составляют почти все население Сомали, значительную часть населения Судана (беджа), Кении (оромо-боран, сомали-дарод, рендилле, габбра, оромоязычные северные покомо, банна, бони и др.), Танзании (ираку, суле, горова, алава, бурунги).

Кушиты оказали существенное влияние на этногенез многих африканских народов: в первую очередь, на народы амхара, второй по численности этнос в Эфиопии, и тигре, принадлежащих к семитской семье и сформировавшихся в ходе смешения южно-арабских групп сабеев с негроидными народами Восточной Африки, а также на некоторые племена банту (на севере Кении) и южных нилотов Восточной Африки (нуэры, динка, ануак, кунама, берта, масаи и т. д.).

Кушитские этносы по социологическим характеристикам чрезвычайно различны. Часть из них живет в городах, хорошо знакома с письменной культурой, историей и т. д. Другие группы кушитов ведут кочевой образ жизни. Третьи оседлые и занимаются земледелием. Четвертые живут рыболовством.

В целом кушитские народы обладают довольно обостренным историческим самосознанием, четко ощущают свое отличие как от арабов, так и от других негритянских и негроидных этносов Африки (не говоря уже об очевидных различиях с европейцами) и представляют собой вплоть до настоящего времени определенное цивилизационное единство, основывающееся на общности кушитской идентичности.

Мы, нубийцы

Здесь можно поставить вопрос о том, существует ли особый «кушитский историал», и если да, то каковы его основные характеристики?

¹ В Средние века сидамо создали ряд собственных государств — в частности, Хадья, Камбата и т. д.

² Омото из группы гонга, занимавшие в Средние века обширные пространства вплоть до долины Голубого Нила, имели свою государственность с центром Ынарья и царство Кафа. Иногда омото выделяют в отдельную семью.

В Европе XIX в. историками выдвинута гипотеза о том, что в глубокой древности существовала единая кушитская цивилизация, простирающаяся от Нубии через Шумер и Элам до Индостана, и далее, в Тихоокеанский регион, являясь общей основой как для африканских негров, так и для древних шумер и эламитов (по некоторым версиям, бывших чернокожими), для индийских дравидов и австронезийских этносов Индии и Океании — вплоть до Меланезии и Полинезии. Эта теория имела несколько версий. Популярный в XIX — первой половине XX в. расистский подход истолковывал ее в контексте эволюционистской теории, распределяющий типы обществ в их линейном развитии (от примитивных к комплексным/современным) в соответствии с тремя расами: цивилизация (в единственном числе и отождествляемая с европейским обществом эпохи Модерна) соответствовала белой расе, варварство — желтой, дикость — черной. Следовательно, кушитская теория вписывалась в колониальное районирование пространства планеты:

- в центре субъект истории, «белая цивилизация», берущая начало в Греции и Риме;
- на периферии зона «черной дикости», мировой юг, негритянские или негроидные общества, отождествляемые с фрагментами кушитского мира;
- между ними — страны желтого варварства, находящиеся в промежуточном положении между центром и периферией.

Сравнивая общества «черных» с обществами «белых», европейцы колониальной эпохи приравнивали первых к примитивной стадии развития, к «детству человечества», полагая, что нахождение на «низшей ступени развития» связано с особыми присущими черной расе психологическими ментальными и психологическими особенностями, препятствующими развитию рациональности и технических навыков. Эта точка зрения была чем-то само собой разумеющимся в колониальных державах — Англии, Франции, Испании и т. д. Систематическое оформление подобным теориям придали такие французские социологи, как де Ж.А. Гобино (1816 — 1882)¹ и Густав Лебон (1841 — 1931)², согласно которым чернокожие народы склонны к материальному, чувственному восприятию мира и органически не способны развивать абстрактное мышление, философию, стройные теологические системы и, следовательно, создавать комплексные социополитические структуры и развивать «техни-

¹ Гобино Артур Жозеф де. Опыт о неравенстве человеческих рас. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.

² Лебон Г. Психология народов и масс. СПб.: Макет; 1995.

ческий прогресс». Такой подход существенно повлиял на ретроспективную оценку «кушитской цивилизации» как примитивной, чувственной, лишенной тех признаков, которые в глазах европейца Нового времени составляли сущность цивилизации как таковой.

На подобные взгляды в их зачаточной еще не систематизированной (как и позднейших расистов) форме опирался русский славянофил А.С. Хомяков (1804—1860) в своих «Записках о всемирной истории»¹, где оценивал «кушитскую цивилизацию» как «материальную и лишенную духовного измерения», противопоставляя ее «иранской цивилизации», утверждая, что между ними идет непрерывная, растянувшаяся на тысячелетия борьба. В своих оценках Хомяков опирался на крайне фрагментарные заметки западных колониальных африканистов и ориенталистов, оперируя с совершенно произвольными и несостоятельными абстракциями. К кушитской цивилизации он причислял не только индийский шиваизм, но и буддизм, о которых также имел крайне отдаленное представление. Такая интерпретация «кушитской цивилизации» есть не более чем выскомерная евроцентристская карикатура.

Нечто подобное утверждал позднее более основательный и серьезный автор Освальд Шпенглер, выделявший в неоконченной работе «Эпика Человека» кушитскую культуру, понятную в широком смысле — от Африки через Месопотамию и Элам до Индии и Океании в одну из трех — в одну из трех цивилизаций-амеб, наряду с атлантической и туранской². Кушитская протоцивилизация, по Шпенглеру, была мало озабочена потусторонним миром (в отличие от атлантической), материальной и невоинственной (в отличие от туранской).

Эти теории, впрочем, отражали клише колониальной эпохи о том, что ценностная система, религия и культура негров и негроидов Африки представляет собой «примитивные» архаические формы, сводящиеся к удовлетворению материальных потребностей, грубым предрассудкам и зачаточным «анимистским» представлениям о духовном мире со слабо развитой или неразвитой вообще культурой абстрактного мышления.

Голос Африки

В XX в. эти взгляды были существенно пересмотрены благодаря исследованиям культурных и социальных антропологов, открывших

¹ Хомяков А.С. Записки о всемирной истории // Хомяков А.С. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Типография П. Бахметева, 1872.

² Conte Domenico. Catene di civiltà: Studi su Spengler.

новое измерение в культурах тех народов, которые раньше считались «примитивными» и «дикарскими». Благодаря школе Ф. Боаса, М. Мосса, К. Леви-Строса, М. Элиаде, Л. Фробениуса, Р. Турнвальда, Б. Малиновского и т. д. были вскрыты глубинные пласты тех традиций, культов, верований и представлений, которые ускользали от внимания предыдущих поколений исследователей, которым классический этноцентризм (свойственный до определенной степени любой культуре) и вместе с тем вера в прогресс, культурный расизм и колониальная ангажированность (свойственные исключительно Европе эпохи Модерна) не позволяли адекватно оценить и расшифровать общества, довольно серьезно отличающиеся от западноевропейских обществ Модерна, будучи построенными на качественно иных принципах и предпосылках. Показательно, что европейцы подчас причисляли к «дикости» не только культуры архаических народов, но такие древнейшие и в высшей степени утонченные цивилизации со своей письменностью, метафизикой, философией, нюансированной теологией и искусством, как иранская, индийская, китайская или японская. Поэтому архаические общества Черной Африки оказывались в этой категории почти автоматически. Но новая антропология убедительно продемонстрировала, что, отложив в сторону расизм и собственно западноевропейские предрассудки Нового времени (в частности, некритическую веру в универсальность развития и прогресс по европейскому пути) и дав себе труд проникнуть в «жизненный мир» архаических племен и народов, мы обнаружим там сложные, стройные, совершенно обоснованные и подчас детально разработанные культурные и религиозные системы, не уступающие по сложности, красоте и оригинальности европейским образцам, но построенные на основании иных парадигм, полностью ускользающих от поверхностных и самовлюбленных колонизаторов.

Одним из первых к фундаментальной реабилитации африканской культуры приступил выдающийся немецкий антрополог и один из лучших африканистов Лео Фробениус. В своей книге «Голос Африки»¹, ставшей манифестом нового антропологического подхода, он пишет:

«Я пересекал пустыню Сахара, эту границу внешнего мира, эти гигантские территории, которые англичанин Стэнли определил как "темные" и "еще темнее", снова и снова. Но я не обнаружил там ничего похожего на власть "бесчувственных фетишей". Я не обнаружил ничего даже отдаленно напоминающего вырождение, сводя-

¹ *Frobenius L. The Voice of Africa. 2 V. L.: Hudchinsons and Co., 1913.*

щеся к звериным инстинктам. И вопреки мнению Церкви я обнаружил истинную душу этих народов, которая была весьма далеко от подлежащей пламени пшеничной шелухе»¹.

Это было важнейшим шагом навстречу африканской идентичности. Но при этом Фробениус все же полагал, что современные африканцы, будучи потомками великой и полноценной цивилизации, утратили ключи к пониманию ее кодов и ее структур и живут на периферии собственной духовной традиции. Их боги ушли, и от них остались лишь трудно различимые следы. Он говорит:

«Довольно быстро я обнаружил, что они больше не подчиняются законам, данным им сынами богов, их правителями давно минувших дней. Они помнят еще о них. Они видят их во снах. Но эти народы отпали от высот человеческих достижений. Славный идеал древнего человечества низвергся в глубины. И тьма поглотила его»².

И далее:

«Голос Африки теперь слышен: "Да будет свет!" Сегодня благородные черты сынов богов, выделанных в терракоте и бронзе предстают перед нашим взором в их патетической красоте. Чары рассеяны. Похороненные сокровища Древности снова находятся под лучами солнца. Европа заново подняла на поверхность то, что затонуло вместе с Атлантидой; но разбитые скрижали Закона не могут быть воссозданы заново. Боги не вернуться. Они не могут вернуться снова, т. к. далеко за чертой африканских берегов, их могилы лежат слишком глубоко внизу»³.

Быть может, эта оценка и верна, но практически строго то же самое, если не в более жестких терминах, можно сказать и о европейской цивилизации Нового времени, что друг и единомышленник Лео Фробениуса Освальд Шпенглер выразил в своей знаменитой формуле — «Закат Европы»⁴.

На следующем этапе, когда антропологи Л. Фробениус и Ф. Боас опрокинули прежде считавшиеся безусловными расистские предрассудки в отношении архаических культур, и в частности, относительно африканской (в нашем случае кушитской) цивилизации, другие поколения антропологов и социологов предложили вообще отказаться от шкалы развитие/деградация, высокая культура/низкая культура, расцвет/упадок и т. д. и посмотреть на мир глазами самих архаических народов, методом глубокого включенного наблюдения.

¹ *Frobenius L. The Voice of Africa. V. 1. P. XIV.*

² *Ibid.*

³ *Ibid. P. XV.*

⁴ *Шпенглер О. Закат Европы. М.: Наука, 1993.*

Показательна в этом смысле полемика между социологом Л. Леви-Брюлем и антропологом К. Леви-Стросом¹ относительно тезиса Леви-Брюля о «пралогическом менталитете архаических обществ»². Леви-Строс убедительно показал, что архаические народы обладают не пралогическим менталитетом, где якобы отсутствует критическая саморефлексия и доминирует принцип «мистической сопричастности», на чем настаивал Леви-Брюль, но менталитетом, построенном на альтернативной организации Логоса, сплошь и рядом столь же четко осмысляемом, рефлектируемом, наюнсированном и детальном, как и в развитых комплексных цивилизациях. Архаические общества, в том числе африканские, по Леви-Стросу, представляют собой не недообщества и не ранние стадии развития культуры, но *иные* (нежели европейские) общества, развивающиеся в своем направлении и по своим законам на основании столь же свободного и осознанного, но *качественно другого*, выбора, нежели европейские общества. Тем самым новые антропологи отвергали линейную иерархизацию обществ и призывали отнестись к каждой рассматриваемой культуре, исходя из критериев, свойственных в первую очередь ей самой.

Поэтому «кушитскую цивилизацию» и «кушитский историал» следует заведомо освободить от наивных или тенденциозных ассоциаций и евроцентрических оценок, стараясь как и во всех остальных случаях занять позицию в центре этой системы, применив и на этот раз знакомый принцип — «мы, нубийцы».

В поисках кушитского Логоса

Махдистское восстание в Судане

Двигаясь в поисках кушитского Логоса, надо учесть следующие факторы: современные кушитские общества традиционно исповедуют *христианство* (преимущественно его монофизитскую версию, широко распространенную в Египте и Эфиопии), *суннитский ислам* (под влиянием арабизации), при этом значительная часть продолжает придерживаться архаических верований и культов.

В соответствии с религией меняется и форма преобладающего историала. Мусульмане-сунниты строят его в контексте традиционной для арабов версии истории, особенно подчеркивая историю с эмиграцией первых сторонников Мохаммеда в Аксум перед лицом

¹ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.

² Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб.: Европейский Дом, 2002.

гонения политеистов из Мекки. Однако в недавней истории мусульман Судана (а территория Судана отчасти совпадает с древним царством Куш, Нубией) в XIX в. мы сталкиваемся с интересным явлением, скорее шиитского толка, где сочетались исламская эсхатология (махдизм), кушитский «национализм» и антиколониальная борьба (в XIX в. Суданом правила английская колониальная администрация).

Так, в 1881 г. суданец исламский суфий¹ из рода сейидов, потомков имама 'Али Мухаммед Ахмед (1845 — 1885) объявил себя «Махди» и возглавил восстание англичан и турецко-египетской доминации (Судан был частью Османской империи). Это движение получило название «махдийя». Мухаммед Али провозгласил наступление новой эры и конца времен, эпоху восстановления «чистоты веры» и «общества справедливости», попытался объединить племена западного и центрального Судана против османов. Он объявил, что его миссия состоит в том, чтобы приготовить пути второму пришествию Христа. Мухаммед Али ввел эсхатологические изменения в исламское законодательство: заменив обязанность хаджа на обязанность вести джихад с силами Даджала (Лжеца) и обязав произносить в шахаде (исламской формулы веры) славословие Махди. Он организовал группу своих последователей по образцу первых сторонников Мохаммеда и назвал их «ансарамии». Махдизм поддержали народы Западного и Северного Судана, а также некоторые нилотские племена юга — в частности, нуэры², шиллук, аннуаки, а также этносы Юго-Западного Судана — динка, луво, фартит и т. д.

Поддержка махдистов со стороны негроидов — таких, как шиллук, исповедующих христианство в сочетании с древнейшими культурами, имеет важное значение. Дело в том, что некогда шиллук вместе с племенами алур, ачоли, бурун, мабан, ануак, джур, тури, бор имели свое могущественное централизованное государство, называвшееся «Божественным Царством», простиравшееся на север вплоть до Хартума, распавшееся к V в. по Р.Х. В мифологии большинства нилотов почитается божество дождя, Джуок, а священным посредником между богами и людьми выступает Ньиканг, сакраль-

¹ Он принадлежал к тарикату Саманийя, в учении которого изначально наличествовали шиитские мотивы и эсхатологическая ориентация на скорый приход Спасителя (Махди). При этом учение ордена Саманийя гласило, что Махди выйдет из членов этого суфийского ордена.

² Доскональное исследование племени нуэров провел один из крупнейших представителей социальной антропологии Эдвард Эванс-Причард (1902 — 1973). См.: Эванс-Причард Э. Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М.: Наука, 1985.

ный предок царственной династии (ретов), почитаемой шиллук¹. Эти цари считаются божественными. Возможно, мы имеем дело с традицией «черных фараонов», напрямую связанной с Нубией и Мероитским царством. О первопредке шиллук Ньиканге предания сообщают, что он то ли ушел вместе с ветром, то ли был сакрально удушен: с этим связана традиция шиллук ритуально душить состарившихся царей (ретов). Вероятно, это связано с распространенным среди африканцев обрядом умерщвлять жертвенное животное через удушение. Идея священного царя у нилотов могла войти в резонанс с исламской теорией Махди, переинтерпретированной как «возвращение того, кто ушел с ветром», что намечает тонкую связь нубийской (кушитской в широком смысле) идентичности с эсхатологическими мотивами в мистическом исламе, с одной стороны, и с идеей восстановления сакрального царства Южного Нила, лежащей в основе кушитского национализма — с другой.

Сторонникам Мухаммеда Али, поддержанным воинственными нилотскими племенами, удалось нанести сокрушительное поражение англичанам и тюрко-египетским войскам, и в 1885 махдийя заняли столицу Хартум, объявив о создании махдистского государства, границы которого простирались от берегов Красного моря до Центральной Африки. Предложение эфиопского императора Йоханнеса IV о союзе против англичан и турок было отвергнуто, что привело к суданско-эфиопской войне, в ходе которой Йоханнес IV погиб.

После смерти Махди от тифа, Судан возглавил Абдаллах ибн аль-Саидом (1846 — 1899), и власть махдистов-ансаров продержалась еще более 15 лет. В 1898 г. страна была снова оккупирована англичанами (на сей раз в союзе с Эфиопией) под предводительством генерала Китченера, который после взятия Хартума приказал разрушить мавзолей Махди, разрубить на части и бросить в реку тело Мухаммеда Али, а его отрубленную голову доставить в Англию в емкости с керосином.

Этот эпизод показывает, что «кушитский историал» в его исламской версии, резонирующий с архаическими культами нилотов-негроидов, обладает серьезным эсхатологическим потенциалом. Вопреки тому, что утверждал Фробениус о том, что «боги не вернуться», мы видим, что в определенные моменты народы, являющиеся потомками цивилизации Куша и Аксума, предчувствуют их возвращение и выходят к ним навстречу, что и проявляется, в частности, в таких

¹ Шиллуки до настоящего времени являются единственным народом Верхнего Нила, признающим единого вождя в качестве правителя для всех племен.

эпизодах, как суданский махдизм. Показательно, что в древних средиземноморских преданиях содержится указание на то, что именно в Эфиопию (по другой версии в Йемен) прилетает умирать и возродиться из огня птица Феникс (египетская Бену).

Эфиопия и христианская эсхатология

Эсхатология суданского махдизма в эфиопском контексте имеет свой эквивалент в классической христианско-имперской традиции царей Соломоновой династии. Эта линия формирует другой аспект кушитской идентичности и особый историал, связывающий древний ветхозаветный иудаизм с новозаветной христианской историей. Здесь следует вспомнить, что Аксум был вторым историческим царством (после Армении), сделавшим христианство официальной религией, и в сознании эфиопов это служит доказательством и подтверждением избранности и народа, и его царской ветви. При этом вопрос об эфиопской христианской церкви отсылает нас к малоизученной проблематике антихалкидонских церквей в целом, к которым относятся, кроме эфиопов, египетские монофизиты, армяне григорианцы, члены сирийской антиохийской церкви и т. д. Это направление в христианстве имеет древние корни и богатую насыщенную теологическую и метафизическую историю, не менее драматическую и захватывающую, чем история православия, католичества и протестантизма. В этом контексте эфиопское христианство остается во многом малоизвестной областью. Однако эфиопские цари кушитской династии Загве остро осознавали эсхатологическую миссию Эфиопии, что проявилось в строительстве священного города Лалибэла, Нового Иерусалима. И соответственно, теоретически осмысленная христианская идентичность кушитов, основы которой доктринально запечатлены в текстах XII в. «Кебра Нагаст», сопряженная с идеями об избранности эфиопов и особой функции царственной династии, представляет собой вполне развитую и совершенную доктрину: «Лалибэла — второй Иерусалим». В этой версии кушитская идентичность находится в оппозиции исламской версии, что в истории махдистского восстания привело к драматическому противостоянию этих двух стран, близких по своим корням и по своему этнокультурному ядру.

Черные иудеи

Кушитские иудеи (Бета Исраэль) — кеманты и фалашы — также акцентируют избранность в духе общеиудейского историала, но

с особым акцентом на кушитские корни и «аутентичный иудаизм», бывший государственной религией Сабейского царства, а также в некоторые периоды преобладавший в Аксуме (в частности, при царице Гудит). Показательно, что кеманты и фалашы относятся к кушитам одной из древнейших групп агава, а не к семитоговорящим амхара или тигре. При этом «аутентичный иудаизм» кемантов и фалашей соседствует с чрезвычайно архаическими политеистическими элементами — верой в духов *zag* и *weqabi*, но сами «черные иудеи» рассматривают эти особенности как следы сохранения ими древнейших традиций, утерянных в остальных иудейских общинах, считая себя не просто такими же иудеями, как и все, но «богоизбранным народом» среди «богоизбранных», что дает представление о весьма древних корнях кушитского самосознания.

Кушитский «континент» шейха Анта Диопа

Своеобразную версию трактовки кушитского Логоса предложил знаменитый сенегальский ученый — историк, египтолог, физик, лингвист, антрополог шейх Анта Диоп (1923 — 1986), утверждавший первенство негро-африканской культуры в истории мировой цивилизации и заложивший вместе с другими теоретиками — сенегальцем Леопольдом Седар Сенгором (1906 — 2001), мартиниканцем Эме Сезером (1913 — 2008), гвианцем Леон-Гонтран Дамасом (1912 — 1978) — теорию «негритюда», т. е. самобытности и уникальности негритянских народов и даже отчасти их расового превосходства и исторического первенства. В своей фундаментальной работе «Африканские истоки цивилизации»¹ он выдвигает основополагающий для его теории негритюда тезис: Древний Египет был негритянской цивилизацией, а древние египтяне были неграми². Поэтому все исследования идентичности, языков и религиозных представлений африканских племен необходимо сводить к Древнему Египту как основной матрице африканской культуры в целом. На этом фундаменте следует строить решение главной задачи: «восстановление исторического самосознания африканских народов и обретение нового прометеического сознания»³ (восстание черного Прометея).

Анта Диоп отождествляет истоки египетской цивилизации с Нубией, полагая, что исторически Египет складывался как цивили-

¹ *Diop Cheikh Anta. The African origin of civilization. N.Y.: Lawrence Hill and Co., 1974.*

² Анта Диоп доказывает это анализом расовых черт на скульптурах и рисунках египетских фараонов.

³ *Diop Cheikh Anta. The African origin of civilization.*

лизация с юга на север, что отражено и в порядке верхнеегипетских номов, начинающихся с Элефантины. Опираясь на ницшеанскую модель оценки эстетических стилей, Анта Диоп предлагает рассматривать негритянскую цивилизацию как «дионисийскую». Однако он, так же как и большинство историков культуры, отождествлял дионисийство с прадионисийством, он использует этот термин как синоним культа Великой Матери, споря с Бахофеном и основной линией трактовки комплекса Кибелы как специфической средиземноморской культуры, распространенной доиндоевропейскими европеоидами (ликийцами, фригийцами, пеласгами, а также другими «народами моря» и праберберами), и приписывает культ Великой Матери изначальной африканской культуре, полюсом которой была Древняя Нубия. Это смешение Диониса с Адонисом, как мы видели неоднократно, составляет специфическую черту целого ряда религий, культов, мифологий, философий, а также эстетических и даже политических течений. Согласно Анта Диопу, в центре примордиальной африканской религии стояло андрогинное божество влаги Амон (у догонов Амма). Осирис и Исида были черными богами. Изначальной особенностью нубийской цивилизации, по Анта Диопу, был матриархат, который он справедливо связывает с аграрным укладом, не знающим использования крупного рогатого скота и тяжелого плуга. Этот тип общества Анта Диоп считает изначальным для всеобщей африканской культуры, и кульминацией такого аграрного общества — с соответствующими кукльтами (андрогинат высшего божества, офитические боги — «змеи, танцующие в темноте», виталистский сакральный каннибализм и т. д.) — была, по его мнению, Нубия. Примеры женщин царей в истории древнего Кушитского царства, в Верхнем Египте и в истории Эфиопии, а также во многих других областях Центральной Африки, являются характерным признаком именно африканского социального уклада. Эти традиции, по Анта Диопу, были искажены или разрушены вторжением исламского, а затем европейского колониального патриархата, в случае мусульман связанного с кочевничеством.

Анта Диоп принимает распространенную гипотезу о происхождении индоевропейской культуры из Евразии (Турана), но указывает на то, что цивилизации, народы, выходящие из этой области, создают только в южных областях, относящихся к «черной культуре», т. е. к цивилизации Куша — от Африки до Океании, включая Междуречье, Элам, Индию и т. д. Тем самым Анта Диоп отчасти признает идею дуализма белой (индоевропейской) и черной (нубийской) цивилизаций, соглашаясь с тем, что индоевропейцы являются носите-

лями аполлонического Логоса и патриархата, а африканские негры, напротив, воплощают в себе Логос Великой Матери и матриархат, но воспринимает Логос Великой Матери как целиком позитивное явление, а Логос Аполлона как негативное. Черный Дионис, который появляется у Анта Диопа, им же напрямую отождествляется с титаном (Прометеем) и Адонисом, выступая на стороне черного Логоса.

Такая трактовка кушитского Логоса представляется удивительно симметричной версиям белого расизма, только перевернутым. Поэтому философию негритюда принято причислять к категории «дефенсивного (оборонного) расизма», оправданного в глазах европейской гуманистической общественности пережитыми африканцами тяготами европейской колонизации, а поэтому (в отличие от расизма белого — в его откровенной биологической форме, поскольку как расизм культурный и прогрессистский он никуда не исчез из западных обществ) относительно допустимого и «приемлемого».

Растафари

Особый историал, связанный с Эфиопией и миссией черной расы, был разработан новым религиозным культом растафари (получившим всемирную популярность благодаря распространению музыки рэгги). В основе его было движение «Назад в Африку» проповедника с Ямайки Маркуса Гарви (1887 — 1940). Это учение рассматривало темнокожих как «избранный народ», стоявший у истоков человеческой цивилизации (Нубия, Куш, Аксум, Эфиопия), а затем, оказавшийся (подобно евреям) в изгнании, рабстве и «Вавилонском пленении». Сторонники этого учения полагали, что именно темнокожие создали первыми историческую религию, науку, письменность, государство, заложили основы египетской культуры, шумерской и эламской цивилизации, изобрели астрологию и выдвинули идею империи. Согласно растафарианцам, цикл изгнания подходит к концу и в Африке должен быть в скором времени коронован последний всемирный монарх, который положит конце старому циклу (Вавилону) и откроет новый «золотой век», где будет править черная раса. Согласно этой эсхатологической версии, эфиопский царь — Рас Тафари Маконнен, Хале Селассие I — является либо самим этим царем, либо его провозвестником, и одновременно «воплощенным богом» (джа). Это течение стало чрезвычайно популярным у негров Северной и Южной Америки, став эсхатологической версией тех, кто искал свои корни и свою идентичность.

Нубианизм

Другим течением, также распространенным среди афроамериканцев, стал менее четко оформленный «нубианизм», также возводящий идентичность «черной расы» к Древней Нубии и Кушу и особенно подчеркивающий связь народа банту, одного из самого многочисленного в Африке и ставшего этнической основой для большинства привезенных в Америку рабов, с кушитами, что делало американцев негров наследниками первой в истории человечества цивилизации.

В нубианизме интересны следующие моменты:

- *позитивное переосмысление тезиса о кушитской цивилизации, простиравшейся от Африки до Океании и утверждение ее изначальности и превосходства над цивилизациями иных народов;*
- *предложение реконструировать и восстановить архаические верования древнего Куша, воссоздавая тем самым доисторический Логос «черной расы»;*
- *придание процессу деколонизации африканских народов эсхатологического и философского измерения;*
- *утверждение африканских культур как особого цивилизационного полюса, выступающего как центр самостоятельного взгляда на все мировые процессы с позиции интегрального афроцентризма;*
- *имплицитная идея интеграционного проекта Единой Африки, где кушитский Логос, имеющий наиболее древнюю историю и наиболее стройную (хотя и еще далеко не восстановленную в полной мере) структуру, мог бы выступать общей матрицей для остальных племен и народов;*
- *политический проект создания Африканской империи или Соединенных Штатов Африки как кульминацию освобождения от внешнего управления;*
- *предложение некогда увезенным в рабство в Северную и Южную Америку против своей воли потомкам африканцев вернуться на свою священную Прародину.*

С точки зрения ноологического анализа, кушитский Логос представляет собой неоднородное явление, аналогичное той ноологической неопределенности, с которой мы столкнулись в Египте. Логос берберов, как и «народов моря» (кроме индоевропейских ахейцев и данайцев) и южных и западных семитов, явно тяготеет к полюсу Великой Матери. Египетская традиция также может быть прочитана в этом ключе, но это не столь однозначно, как в случае Белой Африки берберов. Нубия и Эфиопия тесно сопряжены с Египтом, с юго-

и западно-семитским миром, но в то же время от этого кушитского полюса идут прямые линии к племенам и культурам Черной Африки, хотя сами кушиты, возможно, представляют собой промежуточный тип — между средиземноморскими и собственно центрально- и южно-африканскими народами (неграми). Значение христианского и исламского (суфийско-шиитского, эсхатологического) фактора в Эфиопии и Судане также нельзя сбрасывать со счетов, и в этих странах они формируют органическую часть культурной идентичности. То, что мы знаем о Древней Нубии, о Мероитском государстве, об Аксумском царстве и Эфиопии, не может быть сведено однозначно к той прямолинейной черно-расистской схеме, которую предлагает Анта Диоп как концептуальный фотонегатив столь же прямолинейного и слабо обоснованного белого расизма. Быть может, большое значение имеет то обстоятельство, что сам Анта Диоп сенегалец, т. е. представитель Западной Африки и ее культуры, кроме того, получивший европейское образование и, соответственно, существенно аффектированный евроцентризмом, перевернутую версию которого он излагает. Его версия кушитского Логоса соблазнительна своей простотой и формальным совпадением с основными терминами Ноомахии, которые он сам использует (Великая Мать, Дионис Аполлон). Но скорее всего, по этой самой причине она некорректна. Ее обобщения и ее универсализм не учитывают многих нюансов, и исследование кушитского Логоса едва ли можно считать законченным в идее Анта Диопа. Но более определенно мы сможем высказаться о кушитском Логосе, познакомившись с другими культурными кругами Африки — западно-атлантическим (которым принципиально занимался Лео Фробениус), банту и койсанским. Тогда мы получим более полный контекст для сравнительного анализа. Но в любом случае очевидно: Куш (Нубия, Эфиопия, Абиссиния) представляет собой уникальное цивилизационное явление, играющее в структуре и оформлении всего африканского Логоса в целом важнейшую, а может быть, просто главную роль. Среди всех известных нам африканских собственно негритянских цивилизаций Нубия и Эфиопия представляют собой самую развитую, древнюю и утонченную версию.

Глава 4. Цивилизации и культуры Западной Африки

Афро-атлантические государства и их культуры

Империя Гана

Западная Африка, охватывающая территории Сахары и Сахеля, вплоть до Камерунских гор на востоке, представляет собой совершенно особый культурный регион, имеющий ряд качественных отличий от Восточной Африки (Судан, Эфиопия) и от Северной Африки, где изначально преобладали берберы, а затем в ходе исламизации к ним добавилось значительное арабское влияние, и от Центральной и Южной, где преобладает особая цивилизация банту. Как мы видели у Анта Диопа, некоторые авторы выводят всю африканскую цивилизацию из Нубии и областей Южного Нила, но все же западно-африканский регион имеет ряд уникальных черт.

В этой зоне Африки исторически существовало несколько развитых и самобытных политических образований, вполне заслуживающих названия империй. Это Гана, Мали, Сонгай, Ашанти, Ойо.

Преобладающими языками в этой части Африки являются западноконголезские языки.

Империя Гана впервые упоминается в 830 г. по Р.Х. Относительно того, кто основал это государство, до сих пор среди историков ведутся ожесточенные споры. Скорее всего, как и большинство политических образований, Гана была основана кочевыми народами, подчинившими себе оседлых крестьян. Согласно одной из версий, кочевниками были берберы, а крестьянами — местные негритянские племена, что является классическим случаем образования государств в любой точке мира. Народ сонинке, бывший основным этносом империи Гана, возводит свое происхождение к полубожественному существу Динга Циссе, который создал государство Вагаду после того, как убил чудовище и взял в жены его дочерей, давших начало аристократическим родам империи. В этой версии Динга Циссе создал государство для защиты от кочевников. Легенды сонинке рассказывают, что двое братьев, сыновья Динга Циссе, после

его смерти вступили в спор за наследство, и один из них, Дьябе, чтобы победить брата, заключил союз с черным семиголовым змеем, пообещав в обмен на победу приносить ему ежегодно в жертву самую красивую девушку племени. После этого он стал царем, а черный змей посылал в обмен на жертвы золотые дожди (в столице Кумби Салех были обнаружены древние золотые прииски). Сонинке рассказывают, что однажды жених обещанной змеей девушки решил изменить обычаю и отрубил змеею семь голов, а черный змей предсказал империи падение. В исторических хрониках говорится о захвате страны мусульманами Альморавидами.

На территории Ганы археологи обнаружили остатки высоко развитой цивилизации городского типа, восходящей к 1600-м гг. до Р.Х. и прекратившей свое существование около 300 г. до Р.Х. по мере наступления песков Сахары, ранее бывшей зоной весьма благоприятной для ведения сельского хозяйства. Имела ли эта древнейшая цивилизация отношение к сонинке или нет, сказать невозможно.

Согласно Фробениусу¹, в религии большинства африканских народов прослеживается три уровня:

- почитание духов животных, природных явлений, растений;
- почитание духов предков;
- почитание солярных и звездных божеств.

Когда мы имеем дело с политическим образованием, таким как империя Гана, чаще всего в религиозной культуре обнаруживаются все три уровня, соответствующие трем основным социологическим группам:

- охотникам и собирателям (духи природы);
- крестьянам (духи предков);
- аристократии и династии (солярные боги).

Империя Гана достигла кульминации своего могущества при последнем императоре Тунка Манине (1010–1078); в этот период она обладала мощной регулярной армией (по сообщению арабских источников, более 200 000 человек), подчинила многие окружающие племена и обширные территории. Но Альморавидам, тем не менее, удалось взять столицу Ганы и покорить ее. По другой версии, речь шла о более плавном принятии Ганой ислама и ее вхождении в контекст исламского мира Северной Африки.

На протяжении периода времени между XI и XVI в. по Р.Х. в разных частях бывшей империи Гана возникло несколько новых крупных государств — Мали, Сонгай.

¹ *Frobenius L. Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin: Georg Reimer, 1904.*

Империя Мали была основана народом мандинка, принадлежавшим к этнической группе манде, и достигла расцвета при царе Сундиата Кейта (1217–1255). Рассказы о подвигах этого легендарного монарха составили «Эпос Сундиата». Скорее всего, при этом царе, который в эпосе предстает могущественным магом, способным не только к воинским победам, но и к совершению чудес, династический род принимает ислам. Позднее во главе империи Мали стал его потомок император Манса Муса (1312–1337), при котором империя Мали достигает своего апогея. В настоящее время все представители народа мандинка мусульмане. В период с XVI по XVII столетие народ мандинка стал объектом работорговли, и до трети его представителей были увезены в рабство с Северную Америку.

Мифология бамбара

Прямыми потомками мандинка является народ бамбара, который тщательно исследовала женщина-антрополог Жермен Детерлен (1903–1999)¹, изучавшая также близких к бамбара догонов². В основании религии бамбара (продолжающих следовать древним доисламским верованиям мандинка) лежит идея высшего божества Маа Нгала, «Господина всего». Оно, как и многие верховные божества африканцев, не играет большой роли в культурах, и служит, скорее, философским объяснением причин и главной силой мироздания. Гораздо больше внимания уделяется духам-посредникам, в первую очередь духам предков.

Особенностью религии бамбара является почитание слова (не что аналогичное встречается в религии соседних догонов). Слово рассматривается как квинтэссенция сакрального могущества и основа тайного учения бамбара «Комо», где в ходе инициации посвящаемому открывают постепенно силу слова. «Слово режет, слово сдирает шкуру. Слово лепит, слово придает форму. Слово смущает, слово делает безумным. Слово лечит, слово убивает. Слово увеличивает, слово унижает в зависимости от своего заряда. Слово возбуждает или успокаивает души...»³ — гласит фрагмент инициатического текста. Инициатические ритуалы бамбара растягиваются подчас на всю жизнь, открывая постепенно все новые и новые обряды и новые

¹ *Dieterlen Germaine. Essai sur la religion bambara. Bruxelles: l'Université de Bruxelles, 1996.*

² *Dieterlen Germaine. Les Dogon: Notion de personne et mythe de la création. P.: L'Harmattan, 1999.*

³ *Bâ Amadou Hampâté. Aspects de la civilisation africaine. P.: Présence Africaine, 1972.*

слова. С происхождением слова связаны также основополагающие мифы бамбара. В изначальном состоянии мира все существа понимали друг друга без слов; вместо речи был тонкий шелест. Примордиальный шелест стал разделяться на слова в силу первокастрофы, когда начались драматические коллизии между богом-демиургом Пемба и его женой Мусо Корони Кундые, в ходе которых Пемба стал душить Мусо Корони, в результате чего ей на хватило воздуха и между словами возникли паузы — начало дискурсивной речи.

В мифе бамбара Мусо Корони выступает в двойственном аспекте: с одной стороны, от семян Пембы она порождает растения, зверей, живых существ, выступая в роли соучастницы в демиургическом творении, а с другой — ревнуя Пембу ко всем женским существам, с которыми он вступает в связь (а он вступает со всеми из них), Мусо Корони нарушает все правила и, обезумев, уничтожает все созданное Пемба и ей самой, пытаясь без помощи мужского начала самой создать мир заново, что у нее не получается. За это Пемба проклинает ее и отталкивает. Мусо Корони ввела среди людей обрезание и женскую эксцизию, научила их обработке земли и перед смертью открыла небесные секреты, которые люди не должны были знать. В этом мифе мы видим ярко выраженные гностические мотивы¹.

У бамбара имеется развитая сакральная антропология, напоминающая египетскую. Согласно ей, человек состоит из нескольких «душ»:

- *ни*, собственно «я» человека, которое, однако, является личностью предка, умершего в семье накануне рождения младенца;
- *гья*, «двойник», также наследуемый от предка, но представляющий собой подвижную и способную к изменениям сторону личности;
- *тере*, «сознание», «характер», индивидуальная особенность, основы которой складываются в утробе, но проявляются постепенно; но на тере могут оказывать влияние (как позитивные, так и негативные, в том числе магические) внешний мир и другие люди;
- *вандзо*, темная сила, рок, безумие, несчастья, представленные Мусо Корони и связанная с раскрепощенным женским началом, для укрощения которой служат различные обряды — в частности, циркумцизия и эксцизия.

¹ *Culianu I.P. Feminine versus Masculine. The Sophia Myth and the Origins of Feminism: part II. The Sophia Myth as a Cultural Problem // Kippenberg Hans G. (ed.). Struggles of Gods: Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions (Religion and Reason). Berlin: Mouton De Gruyter, 1984.*

В серии инициаций (у бамбара они состоят из ступеней) человек движется к воссозданию божественного состояния, в котором (как и в религии догонов) восстанавливаются примордиальное молчание (додискурсивный разум, «шелест») и андрогинат, предшествующие катастрофе, связанной с раздором Пемба и Мусо Корони, т. е. с кровавой войной полов.

Сонгай и Ашанти

Государство Сонгай, самое сильное за всю истории этой части Африки, возникло в Западной Африке в XV в. и завоевало обширные территории, ранее входившие в состав империи Гана. Ее создателем был выходец из народа сокото Али Бер (1464 — 1492). Оно просуществовало до XVI в. Али Бер, по одним сведениям, был мусульманином, а по другим — придерживался традиционных африканских верований. Во время его правления ему удалось подчинить себе соседние племена (в частности, многочисленное племя фульбе и племя догон), включить в свои владения ослабевшую империю Мали, выбить воинственных гуарегов из Тимбукту и создать огромное по населению и территории государство. При правителе Мохаммеде Аския государство еще более укрепилось и стало могущественным геополитическим образованием. Самостоятельность Сонгай утратил лишь в 1591 г., когда его территорию завоевали войска марокканского султана Ахмада аль-Мансура.

Еще одним политическим образованием в этой области было государство, созданное народом аканти, говорящим на языке ква нигеро-конголезской семьи. Аканти мигрировали на атлантическое побережье в XI в. по Р.Х. из областей Сахары и, обнаружив золотоносные рудники, стали промышленно добывать золото. Так, ими были основаны несколько государств — Аквamu, Бономан, Денкьира, Манкессим и империя Ашанти, существовавшая с 1701 по 1957 г. Первым государством, основанным аканти, стал Бономан.

Империя Ашанти была одним из самых влиятельных и могущественных царств на территории доколониальной Западной Африки.

По преданию, в XVII в. по Р.Х. племена собрались для того, чтобы основать независимое государство. Тогда верховный жрец культа и советник первого царя Асантехене призвал с неба «золотой стул», который спустился на колени царя. Тогда все присутствующие поклялись, что «золотой стул» станет символом Асантемана, царства Ашанти, после чего государство было основано, а его противники покорены.

Мифы акан

Религия народа акан основана на почитании высшего мужского бога — небесного бога Нйаме (или Онийаме) и его супруги богини земли Асасе Йа. Отдельно выступает творец Вселенной Одонманкома. Это разряд небесно-звездных божеств (по Фробениусу). Аканти почитают духов предков (нсаманфо). Мир аканти также полон духов (абосом). У большинства духов есть свои культы, места почитания, свои жрецы и церемонии. В мифах важную роль играет трикстер Ананси, представленный в виде паука. Если патриархат полностью соблюдается в небесных иерархиях, само общество аканти строится на матрилинейном родстве, а также на наследовании имущества по женской линии. Роль отца в производстве детей также сводится лишь к тому, чтобы помочь духу предков, нкра, вернуться на землю, но основную функцию в этом выполняет мать.

В начале XX в. Лео Фробениус посетил регион, населенный племенами мосси, столицей которого был тот же древний город империи Гана — Вагадугу¹. Там, так же как и в древности, правил священный царь, могонаба, после смерти которого также приносились человеческие жертвы.

Царство Ойо

Несколько южнее территории бывшей империи Гана в течение долгого времени (с 1400 по 1905 г.) существовало самостоятельное царство Ойо, называемое иногда «империей Йоруба» по имени преобладающего в ней племени йоруба. Она была региональным гегмоном и контролировала территории Дагомеи и Бенина. Уникальность политического образования Ойо состоит в том, что официальной религией в ней были архаические африканские культы, которые объединяются с названием народа — йоруба. Религию йоруба Фробениус считал вершиной африканской теологической мысли и кульминацией западно-африканской метафизики. Истоки создания империи упоминают встречу одного из братьев, его основавших, Ораньяна, с жрецом, который дал ему священного змея. Там, где змей ушел под землю, там Ораньян основал столицу нового царства и стал императором Йоруба. Правители Ойо после смерти почитались как боги. Так один из древних царей — Шанго, считался богом грома и молнии.

К концу XIV столетия йоруба стали одной из главных сил в Западной Африке, подчинив себе окружающие народы. Однако около

¹ *Frobenius L. The Voice of Africa. V. 1. P. 17.*

1535 г. страной овладели представители племени нупэ, изгнавшие правящую династию, которой удалось вернуться и восстановить империю в 1608 г. После этого начинается новый период подъема, в ходе которого йоруба подчиняют Бенин, Дагомею и другие прилегающие территории.

Структура правления империи Ойо представляла собой довольно сложную композицию. Хотя высшая власть принадлежала оба, царю, называемому также Алаафин Ойо, «владелец дворца», сам он избирался из потомков Ораньяна членами Высшего Совета Ойо Меси и членами тайного общества Земли, огбони, которые следили за тем, чтобы правление соответствовало интересам народа и религиозным установлениям. В подчинении у священного Императора были евнухи-жрецы, илари, которые брили половину головы и носили красно-зеленые веера. Они считались не только исполнителями царской воли, но и посредниками в общении с богами. Если члены Совета Ойо Меси принимали решение, что Император не справляется со своими функциями, они передавали ему яйцо попугая, провозглашая — «бог отвергает тебя, народ отвергает тебя, земля отвергает тебя», в знак того, что он, его старший сын и его личный советник должны совершить самоубийство во время фестиваля Орун. После этого выбирался новый Алаафин Ойо.

Религия йоруба

Религия йоруба имела развитый пантеон, во главе которого стоял верховный бог Олорун (или Олудумаре). Ему подчинялись другие боги — ориша. Идея единого высшего бога Олорун изложена в теологии йоруба чрезвычайно обстоятельно. Олорун не имеет пола и представляет собой строго трансцендентное начало, находящееся по ту сторону феноменального мира, Айе — в «небесном царстве», Орун-Рере. Творение мира осуществляет не сам Олорун, но опосредующий бог-демиург Обатала, который подчас приобретает зловещие черты и пытается выдать себя за единственного творца (гностический сюжет). До творения земля была влажной, утверждает теология йоруба, но Обатала, спустившись с неба по цепи, принес в раковине моллюска земли, а также крылатых существ (в одной из версий курицу) помощников и кусок ткани (в одной из версий железный стержень). Птицы разбросали землю по воде (от того, что некоторые движения были неосторожными, на земле появились горы и долины) и появилась страна Иле-Ифе (территория империи Ойо). Обатала сделал из земли фигуры. Но они были безжизненны. Тогда Олорун собрал световые молнии невидимого мира и метнул их на землю. Фигуры

ожили и стали народом йоруба. По другой версии, Олорун вдохнул в них жизнь, а когда Обатала захотел присвоить творение себе, он усыпил его.

Альтернативная версия творения описывает первую пару богов Обатала и его жену Одудуа, которые представлены как Небо и Земля, находившиеся до определенного времени в непрерывном соитии. Когда они разделились, Земля, Одудуа, ослепла. Впоследствии дети, рожденные Одудуа — небесный свод Аганью и богиня вод Емойя, — в свою очередь, породили небесно-солярного бога Орунган (от «орун» — дословно, «солнце» на йоруба). Орунган воспылал страстью к матери Емойя и начал ее преследовать. Спасаясь от него, она упала на землю, распухла и из ее тела вылились реки, моря, а также боги и звезды. Так солнечный сын способствовал разделению водно-хтонического материнского начала и стал причиной патриархального космо- и теогенеза.

Ориша обитают на небе, но время от времени сходят на землю. Между молитвами йоруба и небесным миром посредничает ориша Ешу, который подчас выступает в роли трикстера — соблазняет, наказывает, испытывает, ставит человека в сложные ситуации и т. д. Ориша Емойя — дух вод и материнской утробы, помогающая роженицам, но фундаментальной функции, аналогичной Великой Матери, она не играет даже в самом отдаленном приближении. Другие женские ориша — бывшие царицы йоруба Ошун и Ойя, ставшие божествами в силу соответствия на земле божественному предназначению. Ориша Ошун помогает детям, покровительствует грациозности женщин и любит мед. Еще один ориша, мужского пола, Шанго, также был ранее царем йоруба, став после смерти воплощением чистоты и мужского начала, а также покровителем грома и молнии¹. Другой ориша Огун отвечает за кузнечное дело.

Беспристрастный взгляд на эту строго негритянскую теологию ориша создает картину развитой патриархальной солярной онтологии, где во главе стоит почти апофатическое божество, между ним и миром наличествует иерархия священников (ангелов или даймонов неоплатонической философии), материально-феноменологическое творение подчеркнуто разведено с духовным (это напоминает как сценарий творения в Библии, так и орфическую идею того, что Прометей создал тела людей из глины, которые оживили Зевс и Афина, а также намеки на гностическое толкование «злого демиурга»). Весь строй этой мифологии и теологии отражает

¹ По другой версии, Шанго всегда был богом грома и молнии, но лишь воплотился в одного из царей йоруба.

аполлоно-дионисийский комплекс и прекрасно вписывается в то, что Фробениус назвал циклом «солнечного бога»¹. Ни одна деталь не указывает на гипотезу о доминации Великой Матери и матриархата, на которой настаивали критики «кушитской цивилизации» или такие апологеты «кибелического негритюда», как Анта Диоп. И особенно важно, что в данном случае речь идет о чисто африканской, негритянской традиции — далекой как от египетских, так и от берберских или семитских влияний. Строго африканская религия черных негров йоруба оказывается более солярной и патриархальной, нежели египетская цивилизация. Поэтому мы можем ввести понятие «солнечных негров» («солярный негритюд») или «культурного круга йоруба», чтобы выделить значение этой чрезвычайно развитой автохтонно африканской теологии.

Еще более неожиданным является религиозная антропология йоруба. Согласно учению жрецов, у человека есть несколько слоев личности. Задача человека состоит в том, чтобы соединить феноменальное сознание, Ори-Ино, с высшим «Я», Ори-Орун, пребывающим на небе Иколе-Орун. Когда человек воплощается на земле, два его «я» Ори-Ино и Ори-Орун разлучаются: первый нисходит на землю, называемую «Рыночной Площадью», а второй остается на небесах. Воплотившись, Ори-Ино пребывает в темени и несет в себе знания о небесном царстве и о прежних существованиях. Но важно не дожидаться смерти и возвращения, а стремиться при жизни соединить два «я», чтобы между землей и небом всегда была прямая связь, способствующая истине и гармонии. Складывается впечатление, что нам изложили учение Упанишад о недвойственности атмана и Брахмана или учение Плотина о том, что при рождении человека его высшая душа остается неизменной и созерцающей высший Ум, а вторая отделяется от нее на время, а философ должен стремиться их объединить, старясь созерцать Ум при жизни. Иными словами, мы имеем дело не только с вертикальной солярной аполлонической метафизикой, но и строго соответствующей ей сакральной антропологией.

Афро-атлантический культурный круг по обе стороны Атлантики

Эти чрезвычайно значимые наблюдения для постижения природы африканского Логоса становятся еще более важными, если мы учтем, что именно религия йоруба составила основу тех религиоз-

¹ *Frobenius L. Das Zeitalter des Sonnengottes.*

ных течений, которые были принесены негритянскими рабами в Центральную и Южную Америку. Если североамериканские негры сегодня вынуждены воссоздавать искусственно свою идентичность в духе общепhilософского «нубианизма», то негры Латинской Америки чаще всего имеют возможность обратиться к культам кондомбле, умбанда, лукуме, макумба, сантерия и, вероятно, также связанным с религией йоруба культом гаитянского вуду. Следовательно, «религия солнечного бога» с высоко организованной теологией, метафизикой и антропологией до сих пор составляет живую традицию значительного числа темнокожих африканцев и латиноамериканцев, составляя две части единой культурно-религиозной идентичности по обе стороны Южной Атлантики. С геософской точки зрения, это трансатлантическое единство цивилизации йоруба, Логоса «соляного негритюда», оказывается формой аполлонического союза, тогда как трансатлантический альянс США и Западной Европы, напротив, является, скорее, солидарностью в Логосе Великой Матери, в ее наиболее крайнем выражении цивилизации евроамериканского Модерна.

Верификация гипотезы «соляного негритюда» в атлантической Африке

Мифы дагомеев, ифик, серер

Чтобы верифицировать соляную ориентацию культурного круга негритянских народов атлантической Африки, следует обратиться к мифологиям и теологиям других народов, ее населяющих.

Племена, населявшие древнее царство Дагомея (в древности Фон, сегодня Бенин), поклонялись целому пантеону богов грома. Среди многочисленных богов-громовников правителем считался Согбо. Верховное божество представлялось андрогинным Нана Булуку. Его дети составили пару близнецов солнца/луны, солянный бог Лиса и лунарная богиня Маву. Показательно, что в контексте религии йоруба и ее производных в Латинской Америке Нана Булуку отождествляется с божеством земли Емойя, переосмысливается как божество изначальных женских вод и становится женским духом (ориша) в форме старой женщины. У дагомеев творцами выступает пара Лиса/Маву, создавших землю, людей, условия для существования и основы ремесла за четыре дня. Другие боги были созданы из «божественных эксcrementов» Лиса/Маву: женщина Гбаду, сыновья Да и Гу, вертикальная змея, поддерживающая творения Дан или

Дамбаллах, а также Аге, покровитель охоты, Нана, богиня плодородия, Ифа, бог мудрости, Окану, бог сновидений и т. д.

Западноафриканский народ ифик, принадлежащий лингвистической группе ибибио, населяющий современную Нигерию, видит отношения людей с богом-творцом в драматичном и проблематичном свете, что отдаленно напоминает иудейское учение о грехопадении и обостренные гностические эсхатологии. Согласно религии ифик, бог-творец Абасси создал мир. Его супруга Атай выполняла функцию медиации между Абасси и плоскостью земного мира, где были поселены первые люди, дети Абасси и Атай. Им было запрещено работать и рождать детей, а каждый вечер по небесному звонку Атай они должны были возвращаться на небо. Это было сделано для того, чтобы люди никогда не могли превзойти Абасси в мудрости и силе. Однажды они послушались, за то разъяренный Абасси уничтожил их и даровал их потомкам два страшных дара — хаос и смерть. Боги отвернулись от людей, предоставив их самим себе. Сами боги Абасси и Атай живут на солнце и имеют все характерные солярные черты. Люди ифик в сложные минуты жизни с воплем и слезами обращаются к ним, в надежде быть услышанными.

Религия ифик предполагает, что единственный способ вернуть внимание отвернувшихся богов — осуществить человеческие жертвы. На этом строятся ритуалы, которые могут показаться довольно жестокими. В частности, в случае тяжелого заболевания жрец обращается к солнечному богу Абасси с просьбой об исцелении, параллельно жители селения разводят костер. Если больной исцеляется, то все празднуют, если нет, его бросают в костер. Человеческие жертвы приносятся для обеспечения хорошего урожая (людей сжигают или сажают на кол). Рождение близнецов считается проклятием (рожилицу сжигают, а самих близнецов оставляют в лесу).

Жрецы религии ифик создали особое тайное общество Экпе, которое разработало одну из древних форм африканского письма — шрифт нсибиди.

Народ ифик до сих пор управляется царем.

Еще один западноафриканский народ серер, проживающий в регионе Сенегамбия на территории современного Сенегала, имеет совершенно отличающуюся от соседних племен религиозную систему. Верховным божеством является андрогинное высшее божество Роог Сене. Сакральный космос, включающий в себя высшее измерение, представляется в культурах серер пятиконечной звездой Йоонир, означающей одновременно Сириус. Высшее божество, начало и конец мира и человеческой судьбы, Роог Сене, представлено

вершиной звезды. Остальные четыре точки символизируют четыре ориентации пространства.

Серер имеют особое жречество (салтигэ), состоящее из мужчин и женщин, которые проводят регулярные религиозные фестивали, жертвоприношения и т. д. Календарь, определение погоды, измерение пространства и временных промежутков играют в культе серер большое значение. Почитаются разнообразны духи пангоол, которые выступают в роли предков и основателей деревень. Они являются необходимыми посредниками в отношениях с высшим божеством. Важнейшей заботой религии серер является упорядочивание всех сторон жизни: строгая мораль, требование выполнения обрядов и ритуалов в жестком соответствии с традициями и укладами, особое внимание циклическим явлениям, календарным циклам, астрономическим событиям. Похороны представителей высших каст включают мумификацию, направленную на сакрализацию тела и его долгое сохранение. Могилы серер имеют форму пирамид. Встречаются священные культы мегалитического происхождения, хотя, возможно, эти комплексы остались от представителей какой-то более древней предшествующей серер культуры.

Религия догонов

Совершенно оригинальна религиозная традиция народа догонов, тщательно изученная французским антропологом Марселем Гриолем (1898 — 1956), прожившим среди племени догонов несколько десятков лет и написавших о культуре и религии догонов серию фундаментальных исследований — «Бог воды»¹, «Маски догонов»², «Игры догонов»³ и т. д.

Догоны почитают высшего бога Аммо, но его культ большого распространения не получил и имеет статус *deus otiosus*. Однако догоны утверждают, что пространство и время вписаны в грудь высшего бога Аммо. По одной из версий космогонии, сам мир и человек появились из источника расходящихся по спирали колебаний, представляемых семью отрезками разной длины.

В основе религии догонов лежит идея о примордиальных близнецах Нуммо, которые описываются как змееподобные существа (водные змеи, рыбы, ящерицы, хамелеоны), передвигающиеся по суше

¹ *Griaule Marcel. Dieu d'Eau: entretiens avec Ogotemmêli. P.: Librairie Arthème Fayard, 1975.*

² *Griaule Marcel. Masques dogons. P.: Institut d'Ethnologie, 1938.*

³ *Griaule Marcel. Jeux dogons. P.: Institut d'Ethnologie, 1938.*

на хвостах и имевшие изначально зеленую окраску, но способные сиять всеми цветами радуги. Гриоль называет Нуммо «богом воды», т. к. эти существа связаны с водной стихией, но одновременно в некоторых мифах располагаются на солнце. Двойственность близнецов Нуммо выражается в том, что они являются андрогинами или одним андрогинном, в котором нет разделения на два пола. Именно это и составляет базовую идею теологии догонов: вначале мира они полагают двойственное существо (божественных близнецов), еще не разделившееся на два пола. Однако в культовых алтарях догонов, где все фигуры богов и духов разделены строго на две половины — белую мужскую и красную женскую, изображения Нуммо всегда размещаются на женской стороне, что позволяет говорить о женском андрогинате. В этом случае их сближение с солнцем понятно, т. к. в языке догонов солнце женского рода.

Теология догонов строится вокруг примордиальной катастрофы, которой становится рождение первого не-близнеца. Им становится самец шакала Йуругу, прообраз мужчин. Нарушение андрогината и рождение мужчины принесло в мир смерть. Каждые 60 лет догоны отмечают (также по несколько лет) торжественный праздник Смерти, Сигуи, посвященный мужчине, шакалу и белому свету, а также космическому символу всего непарного — звезде Сириус. Для этих ритуалов раз в 60 лет создаются огромные маски, называемые «Великой Маской». Великая Маска имеет несколько метров в высоту.

Вокруг мужского начала и мистерии смерти строятся ритуалы тайного общества мужчин (олубару) — общества масок, обладающее особым тайным строго мужским языком «Сиги со», который под страхом смерти не должны слышать или знать женщины. Из-за примордиального мужчины-Шакала все остальные существа должны получать половую идентичность, которая не дается человеку от рождения, но обретается в ритуале мужского и женского обрезания (циркумцизии и эксцизии)¹, а без этого существа остаются андрогинными и подобными близнецовому андрогину Нуммо. Параллельно прохождению гендерной инициации, связанной с обрезанием, происходит разделение двух душ в человеке. Если не производить этой сакральной операции, считают догоны, повторится примордиальная катастрофа и снова родится Великий Шакал как абсолютное зло. Чтобы предотвратить абсолютное зло, необходимо совершить относительное зло.

Общество догонов патрилинейно и патриархально.

¹ Эти посвятельные операции осуществляет у догонов кузнец.

Все совершенное — небесные боги, первые восемь предков и т. д. — имеют близнецовую структуру, утверждают догоны. Поэтому рождение близнецов в культуре догонов считалось прекрасным чудом, тогда как в других племенах Африки — несчастьем и проклятием. Поэтому наряду с превентивным инициатическим «творением» раздельных полов через обрезание (после обрезания новообрезанный ходит месяц обнаженным, демонстрируя печать сакральной силы), догоны вводят идею баланса и равновесия (то есть принцип изначального близнечного андрогината) во все стороны жизни. Так, они известны среди окружающих народов тем, что всякий раз, встречая в деревне людей, которых уже неоднократно видели и с которыми здоровались, они снова и снова повторяют ритуальные приветствия и пары вопросов/ответов — о близких, здоровье, семье и т. д. Поэтому в деревнях догонов постоянно слышно произносимые непрерывно слово «сева», означающее «все хорошо». На этом основании окружающие племена называют догонов «народом сева». Гриоль отмечает культ слов у догонов, т. к. все вещи мира они считают «словами».

Главой деревни догонов является патриархальный жрец — хогон. Он проходит особую инициацию, живет отдельно, а его жены оставляют его по ночам, т. к. считается, что в это время к нему приползает священный змей Лебе, чтобы очистить его и открыть мудрость. Лебе считается предком, который после смерти превратился в змею.

Племена игбо и их государства

Более традиционные для афро-атлантических племен формы культа связаны с почитанием предков-тотемов — в виде пантер, крокодилов, быков, которым приносят в жертву коз, куриц и хмель.

Относящийся к афро-атлантическому региону народ игбо, проживающий на юге Нигерии, является одной из самых крупных этнических групп Африки. Его представители преимущественно занимаются сельским хозяйством. В обществе устойчиво преобладало патрилинейное родство, полигамия и патрилокальность (умунна). В системе верований игбо, предполагающей перерождение предков в роду, считается позором, если мужской предок переродится в женском облики. У игбо в истории доколониального периода существовало несколько небольших царств — Нри, Арочукву, Агбор и Онитша, во главе которых стоял король, езе. Будучи меньшинством в постколониальной Нигерии, чьи границы, как и во всех постколониальных государствах, вообще не учитывали этнический баланс, игбо попытались создать собственное государство Биафра, что при-

вело в нигеро-биафрийской войне 1967 — 1970 гг., в которой игбо потерпели поражение.

У этнических подгрупп народа игбо *нри* и *агулери* существует традиция божественного царя, создателя царства *Нри*, «посланца небес» *Эри*, отправленного на землю высшим божеством *Чукву* (дословно, Великий Дух), со строго мужской идентичностью и связанным с солнцем. Первый *Эри* появился, согласно преданиям игбо, в 948 г. по Р.Х. В IX в. царство *Нри* было достаточно сильным и контролировало всю зону расселения игбо.

Царство *Нри* представляло собой теократию, в которой централизованная система власти опиралась на общность религиозного культа, *одинани*, во главе которого стоял божественный король-жрец. Согласно теологии *одинани*, в мире существует четыре уровня:

- *окике*, первая фаза принципиального творения соляным богом *Чукву*;
- *алуси*, мир божеств, которых почитают последователи *одинани*, но только до тех пор, пока они проявляют благосклонность и отвечают на мольбы и просьбы — в противном случае почитание их может быть ритуально оставлено, а сами они изгнаны из пантеона;
- *ммуо*, мир духов;
- *ува*, феноменальный мир проявленного космоса.

Фульбе: вначале было молоко

Особый случай представляет собой западно-африканский этнос фула или фульбе. Язык этого народа распространен на обширных территориях атлантического побережья Африки вплоть до Нила, что связано с кочевым образом жизни этого племени. Фульбе проживают на территории современных африканских государств — Мавритании, Ганы, Гамбии, Сенегала, Сьерра Леоне, Буркина Фасо, Берег Слоновой Кости, Гвинеи на западе, через Нигер, Чад, Конго, Центрально-Африканскую Республику, Либерию вплоть до Камеруна и Судана на востоке. По некоторым подсчетам, представителей этносов фульбе и говорящих на языке фула в современной Африке более 30 000 000, и наряду с народами *йоруба*, *игбе* и *хауса* они составляют крупнейшую группу африканских племен.

Фульбе существенно отличаются в культурном смысле от окружающих их народов по многим параметрам. Фенотипически им присущ целый ряд черт, сближающий их с этносами Малой Азии, а также Эфиопии и Египта. По своим социальным особенностям они близки к берберам. В частности, несмотря на то что в большинстве

своим они мусульмане, в их обществах наличествуют явные признаки матриархата: положение женщин заметно более свободное, чем у других окружающих фульбе племен. В обществе фульбе есть три касты: правители (имамы) — римббе, свободные ремесленники и скотоводы — нинббе и рабы — джейааббе.

Фульбе довольно рано приняли ислам и вместе с Альморавидами принимали участие в завоевании империи Гана.

Так как фульбе давно приняли ислам, став вместе с туарегами носителями кочевой культуры Северной Африки, где ислам укрепился более глубоко, чем в других ее регионах, о мифологии фульбе известно меньше, чем о древних верованиях других африканских этносов. Тем не менее, сохранились некоторые элементы мифа о творении и инициатические ритуалы кайдара (в которых можно из-под позднего суфийского пласта выделить более древние — изначальные темы)¹. На их основании можно реконструировать следующую космогоническую систему.

Вначале существовала капля молока. Потом пришел бог Доондари² и создал камень. Тогда камень создал железо, железо создало огонь, огонь создал воду, а вода создала воздух.

Когда бог Доондари пришел во второй раз, он взял пять стихий и создал из них человека. Но человек слишком возгордился, и тогда Доондари создал слепоту, которая победила человека. Тогда возгордился слепота. Доондари создал сон, который победил слепоту. Тогда возгордился сон. Доондари создал заботу, которая победила сон. Тогда возгордился забота. Доондари создал смерть, и смерть победила заботу.

Когда слишком возгордился смерть, Доондари сошел в третий раз. В этот третий раз он взял себе имя Гуэно, Вечный, и победил смерть³.

В этом мифе мы видим основу самобытной религиозной и метафизической системы: первоначало — капля молока, что, скорее всего, связано с кочевой структурой общества фульбе. Молоко и получаемые на его основании продукты считаются священными и у многих кочевых народов, выполняя роль примордиального божественного вещества. Формула «Вначале было молоко», выраженная в этом мифе фульбе со всей ясностью, может пролить свет

¹ *Ba Hampaté A., Dieterlen G. Koumen. Texte initiatique des Pasteurs peul. P.: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2010.*

² *Ranger T. O., Kimamabo Isaria. Historical Study of African Religion Textbook Binding. Berkeley, California: University of California Press, 1972.*

³ *Beier Ulli (ed.). The Origin of Life and Death: African Creation Myths. L.: Heinemann, 1966.*

на многие связанные с символизмом молока обряды в самых разных традициях, также связанных с кочевничеством — от арабов до ведических ариев и туранцев (скифов, монголов, тюрков и т. д.).

Первотворением из молока является камень — далее, железо, огонь, вода и воздух, т. е. пять стихий (вместе с камнем), что в сочетании с примордиальным молоком дает основательную космологию, которая, вероятно, предопределяла символические структуры древнего мировоззрения фульбе, вытесненного исламом.

Далее число пять повторяется в мифе о творении человека и смерти. Пять стихий соответствуют пяти состояниям — человек, слепота, сон, забота и смерть. Три нисхождения Доондари представляют собой три такта творения: начальный, средний и эсхатологический. На первом этапе происходит творение стихий. На втором из них творятся состояния, развертываются битвы («полемос» народов фульбе — своеобразная «война состояний»). На третьем Доондари сокрушает смерть, что имеет явные параллели с развитыми эсхатологическими религиями — от зороастризма до христианства и (суфийского/шиитского) ислама.

Ноологическая мозаика религиозных систем

В этих фрагментах афро-атлантических мифологий и религиозных систем мы встречаем крайнее разнообразие теологических стилей, напоминающих не версии какого-то одного учения или результат наложения нескольких, но мозаичные религиозные формы, не сводимые — в отличие от всех ранее рассмотренных нами цивилизаций — к общему образцу или нескольким вполне определенным полюсам.

Дагомейская религия с ее пантеоном богов-громовников и верховным богом-андрогином (осмысленным в универсалистском синкретизме на основе йоруба как «женский андрогин») напоминает западно-семитские мифы из цикла Ба'ала, матриархально-титанической ориентации. Религия ифик вызывает образы иудейской теологии творения из ничто в сочетании с радикальной солярностью первопары богов (где женское божество строго подчинено мужскому) и гностической напряженностью между миром людей и миром богов, кульминацией чего становится практика широко распространенных человеческих жертвоприношений. Религия серер с ее упорядоченным схематизированным и строго регламентированным космосом и повышенным вниманием к зодиаку напоминает вавилонскую или египетскую традицию, и с Египтом ее еще более сближает мумификация и гробницы в форме пирамид. Религия догонов

представляет собой тонкий баланс между женским андрогинатом и мужской патриархальностью (воплощенной в фигуре Шакала и культах Смерти), а фигура близнечного офитического «бога воды» Нуммо вводит дополнительное измерение свершенной комплиментарности, которую и стремится восстановить религиозная практика; при этом у догонов повышенное значение уделяется астрономии и звезде Сириус, что снова отсылает нас к Вавилону и Египту (особенно идея того, что все числа вписаны в грудь бога Аммо). Культ одинани народа игбо строго солярного толка и отражает аполлоническую структуру мироздания, основанную на подчеркнутом патриархате.

Эта мозаика показывает, что афро-атлантический сектор африканской негритянской культуры:

1) не имеет единой метафизической и ноологической структуры, которая была бы универсальной даже в этом ограниченном сегменте африканской геософии, следовательно, обобщающего суждения о ее характере вынести невозможно;

2) свидетельствует о многочисленных и широко распространенных версиях солярного аполлонического толка (подтверждает гипотезу о «солярном негритюде»), о наличии патриархально-солнечных сюжетов в смешанных комплексах и о возможности толковать в аполлоническом ключе различные религиозные комплексы;

3) опровергает гипотезу Анта Диопа о доминантно-«матриархальном» (кибелическом в ноологии) характере африканской идентичности, хотя подтверждает вероятность египетских влияний и соответствий в отдельных случаях, а также отдельные элементы матриархальных культов, которые, безусловно, в Черной Африке встречаются, но (и это важно) гораздо в меньшей степени, чем в иных культурных областях — и в частности, в европеоидном и семитском Средиземноморском регионе до прихода туда индоевропейцев из Евразии.

Логос йоруба в афро-атлантическом контексте, таким образом, оказался ни главным, ни единственным, но, тем не менее, его значение трудно переоценить как в силу обширного ареала распространения религии «солярного негритюда», так и в силу самой возможности привлекать его для интерпретации иных смешанных форм африканской религии.

Глава 5. Центральная и Южная Африка

Народы банту: империализм без империи

Регионы, населенные племенами банту

Теперь мы перейдем к другой зоне Африки, связанной с территорией распространения культуры народа банту. Группа негритянских племен банту является самой многочисленной из народов Африки (в настоящее время более 200 000 000 человек) и охватывает огромные территории, включающие в себя практически всю Центральную и Южную Африку, южнее Сахеля, начиная с зоны саванн. К крупнейшим представителям банту относятся народы: шона, руанда, зулусы, конго, макуа, коса, рунди, чокве, луба, кикуйу.

Термин «банту» на этом языке означает «человек».

Относящийся к группе языков банту язык суахили является общепринятым на обширной территории Восточной и Центральной Африки, от побережья Индийского океана на востоке до центральных областей Конго на западе, от Сомали на севере до Мозамбика на юге¹. В целом банту составляют универсальную культурную среду Центральной и Южной Африки, являясь в каком-то смысле аналогом того, чем греки были для средиземноморской культуры.

Народы банту, скорее всего, сформировались на западном побережье Африки, по западной границе тропических лесов — к югу от Нигерии на территории Камеруна и Конго в II тысячелетии до Р.Х. Из этого региона они начали экспансию в сторону юга, вдоль линии западного побережья Африки, и по северной кромке лесного массива вплоть до Великих Африканских озер на востоке, откуда началось массивное заселение Восточной и Южной Африки. В своем движении к югу банту наводнили Центральную Африку,

¹ Суахили является государственным языком в Танзании, Кении и Уганде, а также широко распространен в Руанде, Бурунди, Замбии, Малави, на Коморских островах (коморский язык) и на Мадагаскаре.

порабощая и тесня в зону тропических лесов автохтонное население (племена охотников и собирателей — пигмеев¹), продвигаясь дальше к югу, расходясь на различные племенные общности (подчас враждующие друг с другом), расселились в Южной Африке, соседствуя с более древними африканскими этносами койсанской группы — готтентотами и бушменами, которых также социально и политически подчинили.

Возможно, уже в изначальном очаге культуры в Западной Африке банту освоили земледелие и domestикацию мелкого рогатого скота, и с этих пор сельское хозяйство (выращивание ямса, сорго и других злаков) и мелкое скотоводство стали отличительной чертой их культуры. Это важная этносоциологическая деталь: экспансия племен банту является крестьянской, а не кочевой. В этом племена банту социологически сходны со славянами. В любом случае племена банту выступают как аграрные общества начиная с X в. до Р.Х.

При этом важной особенностью племен банту является их яростная воинственность, повышенная мобильность, агрессивность и уверенность в собственном превосходстве над остальными этносами Африки. Этноцентризм присущ любому народу и племени, даже самому небольшому и миролюбивому, но этноцентризм народов банту носит изначально экспансивный, имперский характер, ориентированный на обширное расселение, постоянное ведение завоевательных и междоусобных войн. Этика банту — этика воинственной империи, и именно поэтому банту удалось этнокультурно и лингвистически объединить огромные пространства Центральной и Южной Африки, став ее безусловным этническим гегемоном.

При этом завоеванные банту территории не становились формально политическими образованиями, аналогичными Нубии, Эфиопии на востоке или афро-атлантическим империям на западе. Банту продолжали оставаться военной федерацией отдельных племен, между которыми вместе с тем не прекращались ожесточенные войны. Таким образом, в лице банту мы имеем дело с исключительно военной цивилизацией феодального типа, исторически не сложившейся в единую империю. Можно говорить об империализму банту, но не об империи банту, т. к. в военно-феодальной культуре банту, видимо, идея высшей сакральной власти императора и централизованного государства как универсальной ценности отсутствует.

¹ Будучи покоренными банту, пигмеи утратили свой язык и сегодня говорят на языках банту.

Государства банту

Археологические данные свидетельствуют, что банту к X в. до Р.Х. достигают территории Великих Африканских озер, где в районе Восточно-Африканского нагорья (современные Уганда, Кения, Танзания) сталкиваются с представителями нубийского (кушитского) культурного круга. От кушитов банту учатся навыкам скотоводства. По одной из версий, банту начали обрабатывать землю именно в этой зоне — под влиянием нило-сахарских народов. К V в. до Р.Х. банту достигли территории нынешнего Конго, в I в. до Р.Х. они населили районы Анголы, Замбии и Зимбабве, в I в. по Р.Х. дошли до Мозамбика, а к VI в. по Р.Х. завершили процесс экспансии, захватив Южную Африку. Продвижение аграриев-банту по территории Африки сопрягалось с практиками огнево-подсечного земледелия, т. е. с наступлением на лес. По нашей классификации банту, таким образом, представляют собой одну из версий «цивилизации Деметры» (к которой относятся и славяне).

Первые политические образования банту начали появляться в Центральной Африке лишь в XIV — XV вв. по Р.Х. в районе Великих Озер. Другими государствами, основанными племенами банту, были королевство Конго (с XIV по XX в.) со столицей Мбаза-Конго¹, империи Луба (1585 — 1889) и Лунда (1665 — 1887) в районе современной Анголы; Буганда (с XVIII по XX в.) в Уганде и Танзании; империя Мономапата (с XIII по XIX в.), Розви (1684 — 1834) в Южной Африке; королевства Великое Зимбабве (1220 — 1450), Кхами (1450 — 1683) в Зимбабве и Мозамбике.

Цивилизация африканской Деметры

Особенности мифов банту

Религиозная система народов банту существенно отличается от аналогичных систем других африканских народов.

Во-первых, в ней *отсутствует миф о творении*. Мир мыслится как нечто постоянное и вечное, не имеющее ни начала, ни конца. Параллельно этому, очень слабо выражено почитание небесных тел — солнца, луны, звезд и других опосредующих сакральных инстанций, которые создавали бы в онтологической и космологической картине мира вертикальное измерение. При этом банту зна-

¹ Позднее, после проникновения в Конго португальцев, с XV в. названную Сан-Сальвадор. 3 мая 1491 г. мани-конго Нзинга а Нкуву под именем Жуан I принял католицизм от португальских миссионеров.

ют о божественном небесном правителе — Мулунгу (у племен яо), Мунгу (у суахили), Ункулункулу (у зулусов), Руханга (у ньоро), Нгаи (у других этносов), имена которого обычно содержат корень «нг»/«нк» — «небо» на языках банту. В религиях синкретического типа на основе культов йоруба (в Бразилии) верховное божество банту почитается как Нзамби Мпунгу, но не изображается никаким символом и не имеет ни особого культа, ни жрецов, т. к. он считается абстрактным (почти философским) первоначалом и концом всего.

Вместо мифа о творении банту рассказывают о разделении между Небом (богом) и Землей (людьми), которые ранее были близки друг к другу, но из-за того, что женщина толкла в ступе зерно и постоянно била Небо в живот (так, оно было слишком близко к Земле) или из-за того, что люди разожгли огонь и опалили Небо, Небо в негодовании удалилось. Это также объясняет, почему мир и люди предоставлены сами себе. Так как животные считаются «народом Божиим», то убийство животных также в одной из версий (у яо и масайи) выступает причиной удаления бога.

Во-вторых, появление человека связано с *естественным проявлением мира*. Первые люди появились из растения, цветка, бамбукового стебля (у зулусов), из пещеры или ямы. Вместе с ними вышли домашние животные, которые считаются почти людьми. При этом в некоторых мифах людьми, о происхождении которых идет речь, называются только банту, а остальные племена считаются частью природного мира.

В-третьих, смерть и жизнь человека, хотя и зависят от бога, но не напрямую, а как *следствие дехрета, а также ошибки или случайности*. В мифах банту рассказывается, что бог послал скорпиона к людям, чтобы тот поведал им о том, что они бессмертны (как мир). Но ящерица пришла быстрее него, и назло сопернику скорпиону или по какой-то еще причине, рассказала людям, что они смертны. Так смерть пришла в мир. Вечность мира не предполагает смерти, и бог хочет сообщить об этом людям. Но происходит нечто случайное, сбой сценария, трагическая ошибка, и в бессмертном мире появляется смерть.

Из этого следует уже вполне обычная для африканских культур идея о возвращении предков в виде потомков. Фундаментальная идея бессмертия превращается в идею циркуляции душ внутри рода.

В-четвертых, именно *мертвые становятся главными объектами почитания* культов религии банту. Это важно, поскольку в данном случае среди трех типов культа, выделяемых Фробениусом

в архаических народах и, соответственно, у племен Африки — духи мира, духи предков и боги звезд и светил — безусловно и очевидно доминируют духи предков. К духам предков приоритетно обращаются в своих молитвах и обрядах жрецы банту. С ними связывают истоки благоприятных событий и катастроф. Недовольные предки могут наслать засуху или ураган.

Центральная роль духов предков в религии банту вполне закономерна, т. к. духи мира преобладают у этносов охотников и собирателей, а почитание небесных богов и светил характерно для более дифференцированных обществ с вертикальной социальной стратификацией, которым присущи государственные или протогосударственные политические формы. Хотя у банту упоминаются и лесные духи, такие как Мвенембаго.

Банту и земледелие

Аграрная природа обществ банту, их принадлежность к типу «цивилизации Деметры» вполне соответствует именно этой особенности культа. Богиня, соответствующая греческой Деметре, у зулусов носит имя Нокхубулване, богиня полей, урожая, радуги, дождя и опьяняющего напитка (наподобие пива).

Кроме того, банту верят в подземный мир смерти, куда иногда проникают герои Млобе или Ункама. А также в чудовищ-людоедов (умкову или ндондоча), которые могут напасть на людей в пустынных местах и лесах в образе полусгнившего трупа или леопарда и съесть.

Если сложить воедино различные стороны культуры банту, то мы получаем в Южной Африке ярко выраженное пространство бантуязычной цивилизации, чей Логос может быть определен как Логос Деметры, т. е. аграрные культы, обращенные лицом к Небу, основанные на дисциплинированной активности, почитании сакрального измерения, не восстающие титанически на небесных богов, мягко и гармонично сочетающие в себе мужские (воинские, экспансионистские) и женственные (миролюбивые, консервативные) черты. Именно этой особенностью народов банту объясняется то, что они активно осваивают как крестьянские колонисты территории, населенные народами охотников и собирателей, с одной стороны, а с другой — довольно поздно и эпизодически начинают строить самостоятельные государства и империи, что свидетельствует о том, что в их этносоциологической структуре явно недостает кочевого строго скотоводческого начала (связанного с domestикацией крупного рогатого скота и лошадей), что, как правило, является важнейшим импульсом к созданию государств.

Мы можем, таким образом, говорить о «цивилизации банту», как об обширной и многомерной этносоциальной системе, построенной на основе Логоса Деметры.

Люди-леопарды: дионисийский негритюд

Феномен аниото

В контексте культурного круга народов банту, в частности, в Конго, бывшем колонией Бельгии, среди племени бали (варианты бабали, мабали и т. д.) в конце XIX — начале XX в. (1890 — 1935) был распространен культ сакрального канныализма, члены которого объединялись в тайное общество аниото, известное как «люди-леопарды». Термин аниото происходит от ниото, что означает «разрывать когтями», хотя, по другой версии, это название берет начало от основательницы секты Аниоты. Люди-леопарды имели тесные связи с другим тайным обществом банту мамбела¹.

В основе этого течения лежит тотемический культ леопарда, широко распространенный не только среди конголезских банту, но и среди других народов Африки. Леопард в силу его пятнистой шкуры считается животным-духом, посредником между миром людей и миром богов и относится к зоне между поселениями и лесом. В леопарде важна именно двойственность, что становится символом всех тех космологических и онтологических зон и явлений, которые связывают между собой две стороны мира — жизнь и смерть, людей и духов, землю и потусторонний мир. Кроме того, в леопардах отчетливо проявлена смертоносная сила, мягкая грация и безжалостная стремительность. Эти свойства соответствуют тому, как понимается справедливость — воздаяние, месть, восстановление баланса всякий раз, когда от него отклоняются. Не исключено, что именно этот символизм был отражен в цикле Диониса, который традиционно изображался в шкуре леопарда, а сами леопарды сопровождали его ритуальные процессии на многочисленных греческих изображениях. С Дионисом сближает леопарда и символизм промежуточной зоны, пространства между Небом и Землей, среднего мира или средней демиургии, соотносимой А. Корбеном с *mundus imaginalis*. Поэтому, с точки зрения символизма, общество людей-леопардов можно соотнести с дионисийским кругом символов и обрядов в африканском культурном контексте.

¹ *Christen J.R.P. Mambela et Anyoto. Bruxelles: Procure de la Mission du Congo, 1937.*

Шкура леопарда, его клыки и когти являются у многих племен банту символом власти вождя, их носят предводители и военачальники банту, сакральные короли. Леопард, таким образом, является фигурой сакральной природы правящей элиты, воплощая в себе связь с потусторонним миром, откуда приходит могущество и власть.

Люди-леопарды, став членами тайного общества аниото, учились отождествлять себя с леопардами, подражать их походке, повадкам, жестам и действиям, вплоть до отождествления с ними. Для африканского сознания «быть как леопард» означает то же самое, что «быть леопардом», поскольку само представление о субъекте, объекте, теле, душе, «я», человеке, звере и т. д. качественно отличается от аналогичных представлений в других культурах и, прежде всего, в европейской. Аниото мыслят себя леопардами, а значит, становятся ими. По некоторым сведениям, посвящение в общество аниото сопряжено с ритуальным убийством и сакральным каннибализмом, значительно отличающимся, однако, от бытового каннибализма некоторых племен ибибио (например, ифик), приравнивающих предназначенных для съедения рабов к домашним животным и разводящих их с этой целью, поскольку в данном случае важно прожить в полной мере «момент леопарда», нападающего на свою жертву, чтобы полнее стать им. Так, дух нападает на живое телесное существо, захватывая его себе в полную собственность, которой может быть только труп.

Люди-леопарды и национально-освободительная борьба

Аниото стали известными в силу того, что в последний период европейского колониального господства в Конго включились в национально-освободительную борьбу, перейдя к тактике партизанского террора против тех местных деятелей, кто сотрудничал с бельгийской администрацией¹. Трупы коллаборационистов, а также работорговцев-суахили, процветавших в Конго и притеснявших местное население, с определенной регулярностью находили в лесах и пустынях со всеми признаками того, что они были разорваны леопардами. Вокруг них оставались многочисленные следы от когтей леопардов, а на изуродованных телах — следы звериных зубов. Подчас жертвами леопардов становились и другие частные лица и их ни в чем не повинные родственники (в том числе женщины и дети), что дало основание

¹ *Crummey D. Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa. L.: James Currey, 1986.*

заподозрить тайное общество аниото в том, что оно исполняет поручения местных властей деревень и селений, укрепляющих свою власть и расправляющихся с личными врагами и конкурентами. Население Восточного Конго в 1930-е гг. находилось под впечатлением от ужасающего могущества аниото, а бельгийские колониальные власти, крайне обеспокоенные этой чрезвычайно эффективной формой антиколониальной борьбы, начали серию тщательных расследований каждого конкретного случая. В результате люди-леопарды были поставлены вне закона, а принадлежность к этому тайному обществу считалась уголовным преступлением¹. Скорее всего, это не слишком затронуло самих людей-леопардов, которые и так сохраняли в тайне принадлежность к союзу и свои ритуалы, а кроме того пользовались как искренней поддержкой населения, так и их ужасом перед могуществом аниото. Бельгийские власти, естественно, были убеждены, что речь шла о стилизации, и все убийства были осуществлены людьми, лишь передевающимися в леопардов и маскирующими свои убийства, имеющие под собой вполне рациональную подоплеку, под нападение диких животных, чтобы отвести от себя подозрения и замести следы. Местные жители были, напротив, совершенно уверены, что убивают жертв леопарды, а члены тайного союза аниото либо направляют их своей магически сконцентрированной волей, либо сами становятся настоящими леопардами и творят вездесудно.

Конфликт интерпретаций

Здесь в политико-правовой сфере мы видим *конфликт интерпретаций*: отрицающие онтологию *mundus imaginalis* как «предрассудки», «иллюзию» или «осознанный обман» носители Логоса Модерна в его колониальной версии, бельгийцы, и европейцы, чье чувство экзотики было стимулировано детективными историями о людях-леопардах (кроме всего прочего, прекрасно ложающимися на расхожие представления о «дикости» и «бесчеловечности» «отсталых» африканцев), могли допустить лишь случаи экзотически оформленной *криминальной практики*, тогда как местное население и, скорее всего, сами люди-леопарды были убеждены, что речь идет о совсем другом явлении, происходящем в совершенно ином мире, населенном совершенно иными сущностями и устроенном

¹ Bockhaven Vicky van. Leopard-men of the Congo in literature and popular imagination // Tydskrif vir Letterkunde. Vol. 46. No. 1. Pretoria, 2009.

по совершенно иным законам. Онтология колониальной Европы сталкивалась с радикально альтернативной ей онтологией Черной Африки напрямую, выходя в область юридических положений и законов. Если жертв убивали леопарды или оборотни (которых, с точки зрения европейцев, не могло существовать), то их привлечь к ответственности было невозможно. Таким образом, репрессии распространялись на людей, которым приписывалось то, что они по определенным (криминальным или политическим) мотивам совершают осознанно преступления. Явно сами люди-леопарды оценивали ситуацию совершенно в иных терминах — в контексте Логоса Африки и присущих только ему понятиях и категориях. Но в этом Логосе промежуточный мир — духов, предков, богов, тотемов, превращений, магии и путешествий души — существовал как нечто, данное в прямом опыте, а значит, действительное, настоящее, в полной мере обладающее бытием. Исключающая бытие Диониса колониальная культура европейского Модерна (как мы видели, сама основанная на титанизме и Логосе Великой Матери) отказывала в самой возможности бытия черному Дионису и его свите, людям-леопардам, идентифицируя их как «преступников», «сумасшедших», «находящихся в состоянии наркотического или алкогольного опьянения» и т. д.

Показательно, что люди-леопарды никогда не нападали непосредственно на белых; их жертвами становились лишь негры, лоялистски преданные колониальной администрации и раболепно исполняющие все ее приказы¹. После обретения независимости и на переходном этапе люди-леопарды уничтожили ряд политических лидеров, стоящих во главе тех или иных политических постколониальных течений. Этот факт интерпретируется по-разному: циники полагают, что, в конце концов, и сами люди-леопарды стали сотрудничать с теряющими колонию бельгийцами (что противоречит самой идентичности людей-леопардов), а согласно другой версии, они карали жертвы за эпизоды прежнего конформизма в отношении белых колонизаторов (а это, напротив, прекрасно вписывается в логику тайного союза аниото). Тот факт, что никогда белые не оказывались жертвами людей-леопардов, можно объяснить тем, что эти современные белые, будучи скептиками и материалистами, не верили в существование людей-леопардов как онтологического феномена, а следовательно, были защищены стеной непробиваемого материализма от воздействий

¹ Scott J.C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. L.: Yale University Press, 1985.

«тонкого мира» — *mundus imaginalis*. Этот феномен изучали многие социологи и антропологи, в частности Марсель Мосс, приводящий многочисленные примеры того, как африканцы, будучи уверенными, что подверглись действию темного колдовства, чар или яда, умирали от одной мысли об этом, и выздоравливали, если их удавалось убедить, что эффективность колдовства или яда нейтрализована с помощью тех или иных сопоставимых ритуалов и целительных операций (вообще независимо от того, существовала ли «причина» — в ее «европейском», материальном понимании — заболевания — колдовства, яд и т. д. или нет)¹. Этот нюанс упускает из виду современный конголезский писатель Ломами Тчибамба, воспевающий людей-леопардов в своем романе «Нгандо», названном по имени архаического банту-говорящего племени «нгандо» или «бонгандо», считающего своим тотемом обезьян бонобо, причисляемых к людям. Тчибамба превращает аниото в символ антиколониальной борьбы, а его главный герой, став человеком-леопардом, начинает уничтожать всех белых, пока стра- на не добивается независимости.

Дионис африканский

Аниото не были единственным тайным обществом этого типа, аналогичные структуры со сходными целями и практиками мы встречаем в других регионах Африки — люди-львы в Танганьике, люди-гиены в Республике Слоновой Кости, люди-шимпанзе, люди-крокодилы, люди-пантеры², люди-гориллы, люди-бабуины в других регионах. Везде, где существуют аналогичные явления, мы имеем дело с онтологией превращений, основанных на размывании грани между человеком, зверем и духом, что составляет основу архаических практик шаманской реализации, восстанавливающей изначальную природу человека, отделенного от духовного и животного мира вследствие некоторой изначальной катастрофы. Но мы видели ранее, что область превращений, равно как и функция шамана, относятся к зоне Логоса Диониса. Там, где мы встречаем признаки этого культового комплекса в Африке, мы можем говорить об африканском Дионисе, но совсем не обязательно о его «черном дубле» — Адонисе или титане, созданном в ходе хтонического партеногенеза

¹ Мосс М. Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мыслью о смерти // Человек. 1992. № 6; Он же. Социальные функции священного: Избранные произведения. СПб.: Евразия, 2000.

² Jadot J. Crimes et Superstitions indigènes. Notes sur les Hommes Panthères dans la Province de l'Equateur // Revue Juridique du Congo belge. 6. 1928. P. 164 — 168.

Великой Матерью. Ранее, вне африканского контекста, мы использовали для указания на хтоническую и матриархальную природу эпитет «черный» — «черный Логос», «черная философия», «черный двойник», «черный Дионис», и это было отчасти оправдано семантикой, ассоциативностью и само собой разумеющимся символизмом индоевропейских языков и культур. Но находясь в контексте африканской цивилизации, в зоне действия ее Логоса, мы понимаем, что здесь явно различимы структуры всех трех Логосов, включая дионисийский и аполлонический (хотя, безусловно, есть и яркие примеры Логоса Кибелы, Великой Матери), но все они размещены здесь в области негритянской, т. е. «черной» культуры. Следовательно, нам необходимо отличать «черное» (как матриархальное и хтоническое) от «черного» (как африканского и негритянского). Негритюд вполне может быть солярным, олимпийским, ураническим, аполлоническим и дионисийским. Хотя может быть и матриархальным и хтоническим. Цивилизация банту в целом, как мы видели, есть цивилизация «черной» (в смысле негритянской!) Деметры. А в мистериях с Деметрой тесно связан Дионис, которого мы и обнаруживаем в африканском контексте в аниото — тайном обществе людей-леопардов. Этот Дионис является также «черным», в том смысле, что он относится к автохтонно африканскому и негритянскому культурному кругу, но это совсем иное, нежели «черный двойник» Диониса, его «хтонический дубль», Адонис или титан, о котором мы говорили в других местах «Ноомахии». Поэтому «дионисийский негритюд», наглядный в культе бантуязычных людей-леопардов и их аналогов в иных этнических контекстах Африки, совсем не обязательно является заведомо титаническим и хтоническим. Вместе с тем, как и везде в круте Логоса Диониса, его тень, двойник постоянно сопровождает его повсюду. Следовательно, мы не можем априори утверждать, что в случае аниото и их аналогов мы всегда с необходимостью имеем дело с аутентичным дионисийством, грань здесь очень тонка, тем более, что в отличие от Китая, где Желтый Дионис в его максимально аутентичной и ортодоксальной версии предопределяет саму сущность цивилизации и является ее безусловным и абсолютным ноологическим ядром, в случае Африки ноологический контекст намного более мозаичный и неоднородный, а следовательно, влияния Великой Матери намного более сильны, а полюс хтонического притяжения могущественен, хотя и не до такой степени, как в Европе эпохи Модерна, которая, с ноологической точки зрения, является гораздо более «черной», нежели Африка, которая может быть вполне дионисийской и солнечной в самом полном и совершенном смысле этих определений.

Показательно, что люди-леопарды боролись с белой колонизацией и местными коллаборационистами: это и есть выражение африканской Титаномахии — дионисийский негритюд людей-леопардов против белокожих служителей материалистической, рационалистической и скептической цивилизации Великой Матери, Матери-Европы.

Глава 6. Древнейшие народы Африки: пигмеи и койсанцы

Самые архаические этносы Африки

Время пигмеев

Нам осталось рассмотреть последнюю этносоциологическую и этнокультурную группу народов Африки — койсанские племена и народы пигмеев, считающиеся самыми древними среди всех народов. Однако древность койсанов и пигмеев, как правило, выводится из эволюционистских теорий, что подрывает достоверность подобных теорий, которые требуют, по меньшей мере, тщательной верификации. То, что койсанские народы и пигмеи Африки преимущественно занимаются охотой и собирательством, населяют лесные массивы и полупустынные саванны, а также обладают социокультурными системами более архаического толка, нежели все остальные этнические группы, является неопровержимым фактом. Но из него не следует, что это отражает с необходимостью хронологическую последовательность общества: наряду с усложнением социальных структур сплошь и рядом мы видим в различных цивилизациях прямо противоположные тенденции упрощения и архаизации. Поэтому нельзя априори исключить, что в лице койсанских народов и пигмеев Африки мы имеем дело с обществами, некогда обладавшими более комплексным социальным укладом, который постепенно сменился тем, который существует в настоящее время.

Между обществами охотников и собирателей, оседлых земледельцев, скотоводов, одомашнивших крупный скот, и с дифференцированными политическими системами, с разветвленной иерархией существует фактическое различие в степени сложности по нарастающей, но из этого безусловного усложнения не следует ни хронологической последовательности, ни необратимости, и история Африки демонстрирует это со всей наглядностью. Процветающие африканские империи исчезают, а их создатели превращаются к земледельцев, не способных к простейшей политической самоорганизации. Кочевники становятся оседлыми и утрачивают

свой боевой дух и способность к интеграции под своей властью различных сельских групп населения. Скотоводы и крестьяне при определенных обстоятельствах переходят к состоянию лесных охотников и собирателей. Но в то же время параллельно этому создаются новые государства и даже империи. Охотники и собиратели начинают заниматься обработкой земли и вести оседлое существование. Оседлые народы начинают кочевать вместе с крупным скотом. Городское население переселяется в аграрные зоны и т. д. И все эти процессы разворачиваются с разной скоростью и в разных направлениях в разных регионах Африки. Тем самым мы видим более насыщенную и многомерную объемную картину этносоциологической истории, разворачивающуюся на наших глазах, и если бы мы могли по достоинству оценить этот африканский урок, многое стало бы более насыщенно и логично в истории других народов и культур — включая Европу, Россию, Азию или Америку. Каждое общество имеет свое время и свое пространство, и подобно тому, как это пространство может иметь самую неожиданную и не похожую на другие консистенцию, «жизненный ландшафт», так и время может течь в разных обществах с разной скоростью и в разных направлениях. Поэтому никакого единого мирового времени не существует, но даже в Африке мы имеем дело с различными временами, различными темпоральностями и, соответственно, историалами. Одним из таких времен является «койсанское время» или «время пигмеев».

Пигмеи представляют собой отдельный этнический тип, отличающийся небольшим ростом и чертами, которые европейцы склонны принимать за «детские». Средний рост пигмеев равен 141 – 142 сантиметрам и не превышает 150 сантиметров.

Будучи окруженными со всех сторон племенами банту, пигмеи утратили свой древний язык и стали говорить на диалектах банту. Тем не менее, с социологической точки зрения, они представляют собой совершенно отдельный тип общества, проживают в лесах и занимаются исключительно охотой и собирательством. При этом технологические навыки и быт пигмеев чрезвычайно просты и незамысловаты. С точки зрения уровня архаичности, пигмеи представляют собой предельный случай, будучи наряду с андамантинцами, цейлонскими ведда, сибирскими эвенками, бразильскими индейцами пирахан или северными эскимосами носителями самых однородных гомогенных типов этноцентрума. В этом смысле они представляют собой общество, где царит максимально возможное для человека равенство, гармония, простота и справедливость. Если говорить об образе «добраго дикаря», дорогого Ж.Ж. Руссо, то ближе всех к нему стоят такие редкие племена, как пигмеи.

Койсанцы

Койсанские народы, к которым относятся южноафриканские готтентоты (кой-коин) и бушмены (сан), относятся к тому же этносоциологическому типу охотников и собирателей, но они говорят на особом языке — койсанском, который лингвисты (правда эволюционистской школы) считают наиболее древним из всех известных. Аргументом для такого вывода служит то обстоятельство, что в койсанских языках имеются щелчковые звуки, считающиеся внесением звукоподражательных элементов в человеческую речь. В настоящее время койсанские языки распространены в странах Южной Африки: Ботсване (бушмены кунг, кхомани, квади и готтентоты кора, нарон, кве, демиса, чумакве), Намибии (бушмены кунг, готтентоты нама), ЮАР (бушмены и готтентоты корана), Ангола (бушмены), Замбия. Ряд анклавов сохранился и в Восточной Африке, в частности, в Танзании — сандаве и хадзапи. Некоторые мифы готтентотов утверждают, что их предки некогда жили на севере в районе Великих Африканских озер. Вероятно, постепенно на юг их оттеснили племена банту.

Косайнов причисляют к особой расе — капоидной.

Бушмены имеют сходство как с неграми, так и с монголоидами, представляя собой уникальный и своеобразный тип. От негров у них курчавые волосы, от монголов эпикантус на веке, желтоватый цвет лица, широкие скулы, плоское лицо, более тонкие, чем у негров, губы. Средний рост бушменов очень невысокий — мужчины около 140–150 сантиметров.

Готтентоты в целом схожи с бушменами, но у них наличествует несколько больше негритянских черт и средний рост чуть выше (150–160 сантиметров). К особенностям койсанской группы относится женская стеатопигия, т. е. склонность к исключительному скоплению жира в ягодичной области. К этому типу близки некоторые архаические народы Океании. Иногда бушменский антропологический тип объединяют с пигмейским на основании наличия в фенотипе так называемых «инфантильных» признаков.

Метафизика пигмеев

«Пробуждение леса»

Племена пигмеев населяют ливневые леса Центральной Африки, значительная часть живет на территории Конго — эфэ, мбути, и в Камеруне — бака¹. Пигмеи ведут кочевой образ жизни, типичный для

¹ *Turnbull Colin M. Mbuti Pygmies. Change and Adaptation. Fort Worth, Texas: Harcourt Brace College Publishers, 1983.*

охотников и собирателей. Их общины строятся по моногамному принципу, определение принадлежности ребенка к роду происходит по патрилинейной системе. При этом в обществах пигмеев полностью отсутствует всякая иерархия, а пользующиеся почетом шаманы, называемые у пигмеев «отцами духа» или «духовными отцами», не имеют никаких «политических» прерогатив по сравнению с другими членами общества. Все вопросы решаются путем согласования, причем в отдельных вопросах женщины имеют равные права с мужчинами. Все экономические отношения основываются на принципах «экономики дара»¹. Накопления добавочного продукта не происходит, а если возникают излишки, они ритуально уничтожаются на сакральных пирах и/или приносятся в жертву как «проклятая часть»². С точки зрения философии пигмеев, любое отклонение от баланса в сторону избытка или недостатка, в равной мере губительно, и поэтому главной задачей человека является восстановление и поддержание равновесия. Мужчины занимаются преимущественно охотой, женщины — собирательством.

Мальчики проходят инициации в мужских домах (нкумби), кульминацией которых становится обрезание. У пигмеев бака сам обряд обрезания называется дженги, «праздник духов». Пигмеи говорят, что некогда в древности девушки практиковали эксцизию, но этот обычай редко практикуется в настоящее время. Знаком инициации является ритуальный шрам на лице.

Пигмеи почитают в качестве главного божества слабо персонафицированного и не имеющего ни мифологической «биографии», ни родословной «Духа Леса» (Муунгу у бамбути). Они считают, что он пронизывает весь мир и является тем же самым, что и сам принцип равновесия. Всякое нарушение равновесия, например, человеческая смерть, считается результатом того, что «Дух Леса» временно заснул. Поэтому его требуется разбудить, для чего пигмеи устраивают особый ритуал молимо, «пробуждение леса». В нем участвуют мужчины, которые совершают ритуальные танцы, дуют в бамбуковые трубы и приносят жертвы.

Госпожа Черепаха

У пигмеев бамбути, кроме того, есть божество Кхонвоум (или Чорум), покровительствующий охоте, представленный радугой или существом, натягивающим лук, состоящий из двух змей. Кхонвоум

¹ Мосс М. Общества, обмен, личность. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1996.

² Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

каждый вечер на закате собирает остатки звезд и бросает их в солнце, чтобы там они ожили и ярко светили следующей ночью. Кхонвоум взаимодействует с людьми от случая к случаю через бога грозы Гора в форме слона или хамелеона. При этом Кхонвоум считается создателем людей по расам: негров их черной глины, белых — из белой, а самих пигмеев — из красной. Он же создал животных.

У некоторых групп пигмеев создателем людей из глины является мужской бог Луны, Небесный Отец, Аребати. Скрывающийся в радуге бог Торе, покровитель охоты, владыка грома, играет главную роль в обряде инициации, где он появляется в образе леопарда. Бог-леопард Торе, являющийся ключевой фигурой инициатических обрядов пигмеев, дал основание некоторым исследователям возводить истоки аниото (людей-леопардов — тайных обществ банту) к влиянию пигмеев, что обосновывалось еще и тем, что конголезские люди-леопарды жили как раз в районах распространения пигмеев в тесных с ними контактах. Кроме того, ряд типичных для пигмеев процедур в натаскивании охотничьих собак, которым дается кровь и особые вещества, возможно, служили основой некоторых посвященных обрядов в обществах аниото.

Бог-леопард Торе считается также богом смерти. Мифы пигмеев утверждают, что первые пигмеи украли у него огонь, и пока Торе преследовал их, его мать умерла. Когда Торе, вернувшись домой, обнаружил это, он в наказание предписал людям стать смертными.

Кроме ритуалов инициации и «пробуждения леса», у пигмеев существует ритуал анджо, когда шаманы призывают духов хорошей погоды и удачной охоты (дженги у пигмеев бака). После удачной охоты пигмеи бака проводят ритуал лума. В обрядах используются музыкальные инструменты — водяные и цилиндрические барабаны, бамбуковые флейты и пигмейские изогнутые арфы. Параллельно исполняется полифоническое пение.

Иногда шаманы разных групп пигмеев, «отцы духа» собираются вместе и обсуждают эффективность обрядов и ритуалов, которые подчас меняют. Поэтому сценарии сакральных праздников, кроме основных, довольно часто меняются и существенно различаются от племени к племени.

Пигмеи почитают духов-тотамов — ситана, представленных в виде животных. Пигмеи обращаются к ним в почтительных формах: «госпожа Черепаха, госпожа Серая Антилопа, господин Шимпанзе» и т. д. Главной среди зверей считается маленькая антилопа.

В мифологии пигмеев также есть упоминания о поедающем детей великане Неогооногубмаре и о способном превращаться в рептилию карлике Обригвабибиква.

Культы бушменов

Народ святых антилоп

Племена бушменов (сан), живущих на территории Намибии, Ботсваны, Анголы и ЮАР, в целом воспроизводят тот же самый этносоциологический образец народов охотников и собирателей, что и пигмеи. Главным отличием бушменов от пигмеев является то, что они живут на территории пустыни Калахари, куда, скорее всего, они были отеснены наступавшими со всех сторон племенами банту. Ранее они обитали в более разнообразных ландшафтах, хотя их социальный уклад оставался, видимо, одинаковым, несмотря на среду обитания. У бушменов Калахари мы видим все признаки классического общества охотников и собирателей: моногамные семьи, отсутствие социальной стратификации и какой бы то ни было вертикали, равные права мужчин и женщин, кочевой образ жизни и т. д. В охоте — преимущественно на антилоп и африканских буйволов — бушмены используют отравленные стрелы. Убив жертву, они приносят жертвы ее духу и благодарят его.

Женщины полностью равноправны и могут подчас принимать участие в охоте. Им приоритетно приписывается распоряжение водными источниками и землями, на которых они собирают пропитание. Значительную часть рациона бушменов занимают насекомые. Воду бушмены добывают из болот, вставляя в почву стебель, через который капли наполняют страусиное яйцо.

Странной особенностью бушменов является способность в холодный период года впадать в анабиоз, т. е. подолгу находиться без пищи в неподвижном состоянии, напоминая летаргический сон.

Верховный трикстер

Верховным божеством религии бушменов является трикстер Кагн (Цагн или Каанг), о котором говорится, что он раньше жил на земле, но, поссорившись с людьми, удалился на небо¹. Кагн может менять формы и часто предстает в образе богомола, антилопы, гусеницы, змеи или вши. Он создал Луну, играющую большую роль в вычислении бушменами даты проведения обрядов вызова дождей. Супругой Кагна бушмены считают богиню Коти. От первой пары родились два брата Когаз и Геви и антилопа. Братья съели антилопу,

¹ *Barnard Alan. Hunters and Herders of Southern Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.*

чем очень расстроили Кагна, который заставил их совершить с останками антилопы и ее кровью сложные манипуляции, в результате которых он «выплюнул стадо антилоп», дав их людям. Тот факт, что антилопы являются дикими, бушмены объясняют тем, что сыновья Кагна съели ее до того, как она была полностью готовой к тому, чтобы стать пищей. По другой версии, первую антилопу, которую Кагн кормил медом, убили сурки-сурикаты при подсказке мангуста (ихневмона), внука Кагна.

В альтернативной версии происхождения мира связывается с людьми «древнего народа», жившего на земле до бушменов. В этом случае происхождение солнца объяснялось тем, что среди людей «древнего народа» был человек со светящейся головой. Так как он требовал себе на охоте самых лучших частей, то люди «древнего народа» отрезали ему голову и забросили на небо. С тех пор солнце ходит по небу в поисках своего тела. Этот сюжет сопоставим с рядом древноегреческих мифов об «эфиопах», от которых, собственно, и произошло название «Эфиопия». Изначально «эфиопами» назывались существа с углями или огненными языками пламени вместо лиц.

Луна же представляет собой промокшую, поставленную сушиться и полусгоревшую сандалию людей «древнего народа», заброшенную в небо. Звезды произошли из второй сандалиии или из львов, попавшихся на глаза девушке во время месячных.

Другим персонажем мифов и ритуалов бушменов является герой Хейтси-Эйбиб, покровитель охоты. Он участвует в различных мифах как тот, кто рождается (необычным способом — от женщины или коровы, съевшей магическую траву), умирает и снова воскресает. Поэтому в пустыне Калахари есть много мест, которые бушмены считают могилами Хейтси-Эйбиба.

Существуют у бушменов бог грома и неба (Тцуи'гоаб), чудовище Га-Гориб, живущее на краю колодца, и всякий раз стремящееся сбросить туда человека, пришедшего за водой (иногда он представляется леопардом), раса людоедов айгамукса, хай-ури и би-блуксов, скачущих на одной ноге и имеющих одну руку.

В обрядах инициации главную роль чаще всего играет антилопа, считающаяся центром духовного могущества.

Готтентоты и боги Небес

Боевые кочевники

Готтентоты (кой-коины), еще одно архаическое ответвление народов Африки, живут в Намибии и ЮАР. Большинство сохранившихся сегодня готтентотов говорит на языке нама, который передался

и народам гереро и дамара (этнически бушменам). В их фенотипе очевидно ярко выраженные негроидные черты, слабо выраженные или вообще отсутствующие у бушменов. На этом основании некоторые этнологи принимают готтентотов за продукт смешения древних бушменов и негритянскими племенами, но другие полагают, что, напротив, от древних готтентотов в двух направлениях шло формирование некоторых ветвей негритянских народов и бушменов.

Готтентоты были кочевниками и, в отличие от охотников и собирателей бушменов и пигмеев, представляли собой более сложную и иерархизированную социальную организацию. Характерным типом поселения готтентотов был «крааль» — круг, обнесенный изгородью из колючих кустарников, по периметру которого строились из прутьев хижины, покрытые шкурами. Вождь, обладавший значительной единоличной властью, располагался в западной части. При вожде готтентотов существовал совет старейшин племени. У готтентотов преобладало многоженство и ярко выраженный патриархат. Отдельные семьи имели огромные стада крупного рогатого скота — вплоть до нескольких тысяч голов. Готтентоты имели рабов, которыми, как правило, становились попавшие в плен воины других племен. Главной их задачей был выпас скота и уход за ним.

В отличие от бушменов и пигмеев готтентоты чрезвычайно воинственны (что характерно для большинства кочевых этносов), и их племена постоянно враждовали как друг с другом, так и с племенами гереро. Некогда готтентоты населяли огромные территории, от Намибии до Южной Африки, пока не были потеснены племенами банту, заставившими их переместиться с изобильных пастбищ в более аридные районы, и подвергнуты целенаправленному геноциду от рук европейских колонизаторов, поскольку они упорнее, чем другие племена, сопротивлялись обращению в рабство и колониальным правилам, установленными белыми¹. Кроме того, белые поселенцы захватили все основные территории, пригодные для выпаса скота, подорвав саму основу для обеспечения готтентотов продуктами питания, т. е. их существование полностью зависело от пастбищ для выгона скота. На территории германской колонии Юго-Западная Африка между 1904 и 1907 г. были истреблены десятки тысяч готтентотов.

В ходе колонизации, войн и эпидемий численность готтентотов постепенно существенно сократилась до нескольких десятков тысяч, тогда как в доколониальный период их число, вероятно, превышало 200 тысяч человек.

¹ *Elphick R. Khoikhoi and the founding of White South Africa. Second edition. Johannesburg: Ravan Press, 1985.*

Мифология и религиозные представления готтентотов почти полностью повторяют бушменские, что позволяет говорить о единстве койсанского культурного круга, что представляется удивительным, если учитывать принципиальное структурное отличие охотников и собирателей бушменов и скотоводов готтентотов.

Титаномахия готтентотов

Высшим божеством готтентотов является известный и бушменам Хейтси-Эйбиб, имеющий все признаки трикстера¹. Иногда его почитают в образе Луны. С Луной было связано преставление о происхождении смерти. Один из мифов готтентотов прямо повторяет миф банту о том, бог послал на землю посланника скорпиона, чтобы сообщить людям об их бессмертии, но его опередила ящерица, извратившая мысль и сообщившая, напротив, о том, что люди смертны. В мифе готтентотов в виде посланца доброй вести о том, что люди будут умирать и снова возрождаться, выступает посланная Луной вошь (она же одна из эпифаний бога Кагна у бушменов), а опередивший ее заяц, прибежавший к людям первый и сообщивший им, что они обречены умирать, заменяет ящерицу банту. Узнав о его проделке, рассерженная Луна ударила зайца куском дерева по губам, от чего у зайца рассечена губа.

Бог грома, так же как у бушменов, носит имя Тцуи'гоаб и выступает создателем мира и первопредком готтентотов (кой-коином), ранее носившим имя У-тиксо. У-тиксо непрестанно бился с воплощением зла Гаунабом, с каждой победой становясь все сильнее и сильнее. Однажды он нанес Гаунабу решающее поражение, ранив его за ухом, умирающий Гаунаб ударил У-тиксо по ноге, повредив колено. С тех пор У-тиксо стал известен под именем Тцуи'гоаб (перебитое колено). Тцуи'гоаб умирает и воскресает вновь, оживляя людей и обновляя мир. Место его обитания — светлое небо. Его противник Гаунаб правит темной страной, откуда приходят болезни и смерть. Но всякий раз Тцуи'гоаб снова и снова его побеждает, принося свет, пробуждение и воскресение (новое рождение в роде). Утро готтентота начинается с молитвы, обращенной лицом к восходящему солнцу — Тцуи'гоабу.

Дуализм Тцуи'гоаб/Гаунаб составляет важную черту религии готтентотов, отражающую присущую ей версию Титаномахии. Силы света, порядка, чистоты, небесной иерархии противостоят темным гипохтоническим могуществам Гаунаба.

¹ *Werner Jopp* (Hg.). *Unter Hottentotten 1705 – 1713. Die Aufzeichnungen des Peter Kolb*; Tübingen: Abenteuerliche alte Reiseberichte, 1979.

Койсаны и пигмеи: на стороне Солнца

Когда мы подошли к последнему культурному кругу Африки, связанному с теми народами, которые считаются наиболее архаичными из всех и представляющими собой древнейших автохтонов этого континента, мы вправе были бы ожидать чисто хтонических и матриархальных форм организации мифологии, культов и социальных практик. Но вопреки этому мы видим чрезвычайно тонкую и легкую религию охотников и собирателей пигмеев и бушменов, со сбалансированным андрогинатом, четко намеченным патриархатом, дионисийской ориентацией превращений и всеобщего равновесия, построенного на устойчивой и гибкой структуре *mundus imaginalis*. И в этом смысле влияние пигмеев на аниото, людей-леопардов, вполне может оказаться достоверной гипотезой, т. к. в мифологии пигмеев ясно различимы именно дионисийские черты. Даже обряд «пробуждения леса» имеет в себе нечто от дионисийских культов — включая набор инструментов. А тот факт, что в нем участвуют лишь мужчины тайного союза, только подчеркивает его солярную ориентацию.

Безусловно, в мифах пигмеев и бушменов есть ряд хтонических тем и персонажей, но общая структура их обществ и мифов никак не свидетельствует об исключительности матриархального Логоса. Логос пигмеев и бушменов явно более сложен, и именно дионисийский момент, связанный со средней демиургией, в нем превалирует.

Что касается общества и религии готтентотов, то здесь воинственно-патриархальный даже аполлонический настрой выступает еще ярче. Скотоводческое воинственное общество готтентотов рассматривает себя как потомков небесного бога грома и молнии и продолжает его битву с представителями мрака и подземного мира. Здесь мы имеем дело с ярко выраженной Титаноманией, в структуре которой сами готтентоты однозначно стоят на стороне Солнца и Неба. Таким образом, и самые древние племена Африки оказываются тесно связанными с «солярным негритюдом», обнаруженным нами еще в мифологии йоруба.

Заключение: Люди с пламенеющим лицом и их Логос

Полноценные цивилизации Африки

Если подвести итог нашему анализу геософии африканского пространства, то, наверное, самым неожиданным моментом станет вывод о том, что темнокожие африканские племена, с ноологической точки зрения, демонстрируют преимущественно признаки

именно светлого Логоса, тогда как европеоидные (белые) народы Северной Африки и средиземноморские семиты, напротив, выступают как носители либо матриархальной, либо титанической (то есть криптоматриархальной) цивилизации. При этом Египет, Нубия и Эфиопия относятся к промежуточному типу, хотя и являются самыми яркими, развитыми и дифференцированными культурными формами. Взятые с самого начала за основу культурные круги могут теперь быть описаны в терминах ноологии следующим образом:

1. *Египетская цивилизация.* В ней можно выявить наличие всех трех Логосов — солярного и аполлонического (Гор, Аммон, Ра), промежуточного и дионисийского (Осирис и Исида-София) и хтонического (божества хаоса, титан Сет, мемфисская Огдоада, женские богини, яйцо Туна и офитические существа Книги Мертвых). Скорее всего, в разных священных центрах Древнего Египта и в разные периоды его истории прочтение египетской ноологии проходило поразному, и параллельно этому акцент ставился на том или ином Логосе. Иными словами, у египетской цивилизации нет однозначного прочтения. Наиболее распространенный сюжет об Осирисе и Исиде, в свою очередь, может интерпретироваться как в аутентично дионисийском, так и в кибелическом ключе. Это замечание дополняет ряд принципиальных соображений относительно структуры алхимической традиции, высказанных в первой книге «Ноомахии».

2. *Берберская цивилизация.* Логос берберской цивилизации оказывается европеоидным в своих корнях и неразрывно связанным с цивилизацией «народов моря». Таким образом, Северная Африка оказывается органической частью Средиземноморской Европы во всех отношениях — и геософски, и этнологически, что часто упускается из виду. Берберы — палеоевропейцы, и это чрезвычайно важно для их экзистенциальной идентичности. Исламский фактор в этой связи оказывается лишь одним из культурных слоев, под которым располагается совершенно иная цивилизационная основа, объясняющая многие особенности современных стран Магриба. С ноологической точки зрения, Логос Белой Африки, Великой Берберии оказывается почти однозначно матриархальным и кибелическим. Это не исключает наличия аполлонических и дионисийских черт (дионисийство легко обнаружить в суфийских тарикатах Магриба, так или иначе, уходящих корнями к индоевропейской традиции Ирана), но предопределяет общий вектор цивилизации Белой Матери (именно это как позитивную форму палеоевропейской идентичности и пытались обосновать Й. Бахофен и Г. Вирт). Если учесть то, как исторически строилась берберская культура, то ее, скорее, можно соотнести с археокельтизмом Ирландии, нежели с кельто-Модер-

ном Англии и Франции. Ничего специфически «современного» в берберской цивилизации нет.

3. *Кушитская (кермо-кушитская) цивилизация.* В культурном круге цивилизации Куш мы выявили два ядра, налагающих друг на друга. Первый представляет собой Нубию, Куш и Мероитское царство, продолжающееся вплоть до нилотских африканских этносов Южного Судана. Второй — Сабейское царство, Аксум и Эфиопию. Исторически оба полюса смешались в этническом и культурном смысле, а кушиты стали этнокультурной средой, преобладающей в обоих полюсах. Однако нубийское начало более связано с Египтом, а эфиопское — с южно- и западно-семитским культурным кругом. Семитский элемент в Эфиопии представлен семито-эфиопскими этническими группами амхаров и тигре. О нубийском Логосе сказать что-то определенное не представляется возможным, вероятно лишь, что на него можно перенести ту неопределенность, которая характеризует ноологию Египта. Вместе с тем обобщения Анта Диопа, выводящие из нубийской цивилизации и африканскую культуру, и истоки самого Египта, и Вавилон, и Элам, и дравидскую цивилизацию, и даже ряд европейских культур, неверно в первую очередь уже для самой Африки, а его утверждение исключительно матриархального характера африканской религии полностью опровергается даже после самого поверхностного с ней знакомства. Поэтому нубианизм следует рассматривать как ноологически неопределенный проект, который может получить самое различное содержательное наполнение. Аксумский Логос, проявленный в разнообразных и подчас конфликтных формах эфиопского и суданского историала, тяготеет к эсхатологической перспективе, глубоко аффектирован исламскими, христианскими и даже иудейскими влияниями, и представляет собой своеобразную и вполне оригинальную форму специфического африканского монотеизма, едва ли аполлонического толка, но с возможностью перетолковать его как в дионисийском (махдизм, христианство, эфиопская империя), так и в кибелическом ключе. В силу сложности этого культурного круга и его тесных связей с соседними полюсами влиятельных религиозных цивилизаций следует оставить вопрос о его ноологической структуре открытым.

4. *Западно-африканская или афро-атлантическая цивилизация.* В этой цивилизации мы сталкиваемся с крайней мозаичностью и одновременно с удивительным богатством религиозных и философских систем. Эта зона Африки не случайно стала центром существования нескольких могущественных и развитых империй и царств более скромного масштаба. Лео Фробениус, зачарованный именно этим регионом Африки (впрочем, как и Марсель Гриоль, и другие антропологи и социологи), выдвинул гипотезу о том, что афро-атлантическая терри-

тория была частью древнего и ныне затопленного континента Атлантида. К этому выводу его привело знакомство с исключительным культурным, идейным и даже метафизическим богатством обществ Западной Африки, что, с его точки зрения, могло объясняться лишь тем, что мы имеем дело с остатками невероятно насыщенной и развитой цивилизации с исчезнувшим центром, который только и мог бы дать нам ключ к пониманию ее изначальной структуры. Такая гипотеза удивительно напоминает идею Гондваны или Кумари Кандам, отраженную в древних дравидских легендах и необходимую для возрождения современной дравидской идентичности как своего рода «концептуальный континент». Таким же «концептуальным континентом» для Фробениуса является и Атлантида, продолжением которой была зона Западной Африки. С ноологической точки зрения, это удивительная афро-атлантическая мозаика, достигающая своей кульминации в метафизической и теологической традиции йоруба, с гностико-драматической софией и выраженную солярную и аполлоно-дионисийскую природу. Однако именно в этой зоне Африки яснее всего ощущается и могущественное присутствие Логоса Великой Матери, качественно проблематизирующее структуры высоких небесных культов.

5. *Цивилизация народов банту.* Религия банту представляет собой широкое поле аграрного Логоса Деметры, как низшего, но по сути своей андрогинно-патриархального и олимпийского культурного круга¹. Как и в Элевсинских мистериях ближайшей фигурой к Деметре оказывается бог Дионис, бог вина, перевоплощений и врывающийся в мир феноменов фасциативно мужского начала. И в цивилизации банту мы обнаруживаем его в аниото, тайном патриотическом обществе людей-леопардов.

6. *Койсанская цивилизация.* Койсанская цивилизация, к которой типологически (а не лингвистически и не генеалогически) на основании социокультурного сходства мы относим пигмеев, также демонстрирует не кибелические, но дионисийские и аполлонические черты. Хотя и здесь присутствие Логоса Великой Матери в лице божеств и духов мрака ощущается и прямо фиксируется. Но у героических солярных готтентотов, практически истребленных европейскими колонизаторами, но сохраняющих неизменной свою глубинную идентичность и свой сакральный образ жизни, осознание

¹ В отличие от Бахофена мы настаиваем на том, что «цивилизация Деметры» не может быть причислена к хтоническим и полностью матриархальным: Деметра представляет собой фигуру патриархально-олимпийского круга, наряду с Афиной Палладой, и отличается тем, что не только никогда не восстает на мужской пантеон солнечных богов, но всегда и при всех обстоятельствах оказывается на его стороне.

гипохтонического начала вызывает лишь готовность и волю биться с ним на стороне небесного принципа, что становится основой особой койсанской Титаномахии.

Другая Африка

Таким образом, вопреки расистским (прямо и косвенно) мифам европейцев, полагавшим «кушитскую цивилизацию» чем-то дикарским, варварским, материалистическим, примитивным и неразвитым, и даже вопреки некоторым защитникам африканской идентичности, поддавшимся гипнозу тех, кто представлял Африку в карикатурно матриархальном виде и повторяя их этноцентрические ошибки в форме «негритянского расизма», некритически скопированного с расизма и этноцентризма белых европейцев и американцев эпохи Модерна (а расизм — это идеология, органически связанная с эпохой Модерна), мы увидели совсем *другую Африку*, чрезвычайно богатую, утонченную, многомерную, метафизически разнообразную и парадоксальную, крайне дифференцированную ноологически и экзистенциально. При этом мы только подошли к проблеме африканского Dasein'a, африканской экзистенции и африканского Логоса, только самым общим образом наметили контуры геософии африканского континента. Но уже сейчас совершенно очевидно, что продолжение исследование этой сферы представляет собой труднейшую задачу, требующую не просто колоссального внимания и напряжения духовных и интеллектуальных сил, но и жесткого отбрасывания всех тех предрассудков, которые накопились в самых разнообразных исторических средах относительно Африки и народов, населяющих ее. Африку надо изучать только глазами настоящих африканцев, укоренных в своей традиции, вере, в своих обычаях и культах, но способных освоить ряд полезных методологических операций метафизического, философского, религиоведческого и социологического толка, которые только помогут осмыслить фундаментальное богатство и роскошное разнообразие африканского духа, способствовать его восстановлению и возрождению и построению новой истинной Африки. Иными словами, мы вплотную стоим перед постановкой, а затем и решением серьезнейшей задачи — задачи Нового Начала африканской философии, которая, на самом деле, есть, была и будет, но которую так трудно обнаружить, понять и защитить после всех драматических испытаний, выпавших на долю африканских народов, чьим ядром является уникальная среда «соляного негритюда» метафизических эфиопов — людей с пламенеющим лицом.

Часть 4.
Логос Океании

Глава 1. Малайская цивилизация

Культурные круги Океании

Народы и территории

После обзора геософии Африки мы полностью готовы приступить к исследованию обширной территории Океании. Опыт знакомства с Логосом Африки показал, что даже самые архаические общества могут обладать развитой теологией, онтологией и метафизикой, резко отличающимися от европейских и азиатских, но представляющими собой не менее ценные и глубинные ноологические системы. Даже те народы Африки, которые считаются обладающими наиболее «примитивными» культурами, продемонстрировали органические связи и укорененность в системе в парадигмах, соответствующих разным Логосам — включая аполлонический и дионисийский, что подвело нас к понятию «солярного негритюда». После этого этносы Океании и их культуры, также подчас относимые к наиболее архаическим, заведомо предстанут перед нами в новом свете, поскольку мы будем открыты к тому, чтобы обнаружить в них на сей раз без какого бы то ни было удивления все версии и нюансы ноологических структур. Поэтому задача рассмотрения Логоса Океании и построение ее начальной геософской карты уже не выглядит столь невероятной и трудно выполнимой задачей, как ранее. Урок Африки в этом вопросе трудно переоценить.

В контексте общего культурного пространства всей Океании следует выделить отдельные зоны, которые мы рассмотрим последовательно, стараясь, тем не менее, выявить то, что является общим знаменателем для всей Океанской цивилизации. Культурные круги Океании таковы¹:

¹ Лео Фробениус относит к культурному кругу Океании еще и Японию в ее малайской составляющей, которая полнее всего представлена в Синто, но мы рассматривали Японию отдельно, как пограничную и самостоятельную цивилизацию между китайской и океанской.

- *малайский* культурный круг¹, включающий в себя острова Малайского архипелага (Зондские, Молуккские, Филиппинские острова), где в настоящее время расположены следующие государства — Индонезия, Малайзия, Бруней, Восточный Тимор и Филиппины;
- *микронезийский* культурный круг, включающий Марианские, Каролинские, Маршалловы острова, остров Гилберта и Науру;
- *полинезийский* культурный круг, к которому относят Новую Зеландию, Самоа, Гавайские острова, острова Ниуэ, Токелау, Питкэрн, Тонга, Тувалу, острова Кука, Пасхи, Маркизские острова и т. д.;
- *меланезийский и папуасский* культурные круги, куда относят Новую Гвинею и острова Меланезии;
- *австралийский* культурный круг, включающий сам континент Австралия и Тасманские острова.

Поиск изначального

Эти пространства довольно разнообразны и по своему населению, и по своей истории, и по своей культуре, и по численности, и по религии. Но даже самые маленькие народы и племена этой территории Земли чрезвычайно важны с той точки зрения, что они сохранили в неприкосновенности уникальные древние культуры², чьи следы давно исчезли под множественными слоями палимпсестов, где основа более неразличима, а под каждым следующим уровнем скрывается не архаика, а полустертые структуры довольно развитых и довольно высоко дифференцированных цивилизаций, скрывающихся под своими останками еще множество аналогичных слоев. Народы Океании и особенно аборигены Австралии, Меланезии, Полинезии и Микронезии стали привлекать начиная с XIX в. повышенный интерес этнологов, антропологов и социологов именно потому, что здесь мы можем увидеть корни человеческого общества, совсем не

¹ В современных географических классификациях эту зону принято включать в ареал Южной Азии в отличие от Океании, куда относят только Новую Гвинею, Австралию, Новую Зеландию и Полинезию. Но с нашей точки зрения, важны не столько современные представления, сколько глубинные цивилизационные пласты, и поскольку мы понимаем Океанию как синоним тихоокеанской цивилизации, а культуры этих островов тесно связаны именно с пространством Тихого океана, то мы специально оговорим специфику нашего подхода, включаем Малайский архипелаг в тихоокеанский ареал, а следовательно, причисляем к Океании.

² Искусство аборигенов Австралии и Меланезии считается древнейшим и до сих пор живой традицией искусства в мире, чей возраст составляет приблизительно 30 000 лет.

обязательно в диахронически эволюционистской перспективе. Вполне можно считать, как это делают некоторые историки аборигенов Океании, в частности, Вильгельм Шмидт¹ и Эндрю Ланг², что мы имеем дело со следами древнейшей высокоразвитой цивилизации, сохранившимися в чистоте и неприкосновенности отдельные ее аспекты, мифы, предания, учения, но утратившими ключ к целому. В частности, В. Шмидт считал, что культуры народов Океании свидетельствуют о существовании «прамонотеизма», который лишь на более поздних этапах уступил место политеистическим культам и анимистским представлениям. Оба подхода, и эволюционистский, и деградационный, тем не менее, применяют к этим архаическим культурам Океании западноевропейские типы историала, упуская из виду, что сами жители Океании могут иметь совершенно иное и вполне самобытное представление о времени. Однако это не противоречит тому, чтобы рассматривать эти общества как архаические в синхронистском смысле: они представляются наиболее простыми с точки зрения социально-политической организации, и их религиозные представления выражают тот пласт культуры, который можно считать примордиальным и лежащим в основании помимо всех версий линейного времени. От этого значение архаических обществ Океании только возрастает. Поэтому неудивительно, что последней книгой крупнейшего историка религий XX в. Мирчи Элиаде, который много лет и много книг посвятил исследованию нюансированных и детализированных теологий и метафизик мировых религий (в частности, индуизму, христианству, буддизму и т. д.), стала работа, посвященная именно австралийским аборигенам³. Поиск самых глубоких корней религиозного сознания, опыта священного закономерно привел Элиаде именно в Океанию.

Малайский культурный круг

Этнический спектр

Термин *малайцы* охватывает большое количество австронезийских этносов: собственно малайцы, индонезийцы, яванцы, тетум, тямы, джарай, аборигены Тайваня, народы, создавшие древние государства Паттани, Тямпа (Чампа), филиппинские народы — висайя, тагалы, илоки, моро, биколы, пангасинаны, пампанганы, ибанаги,

¹ *Schmidt Wilhelm*. Ursprung der Gottesidee. Münster: Aschendorff, 1926.

² *Lang Andrew*. Myth, Ritual and Religion. L.: Longmans Green and Co., 1901.

³ *Элиаде М.* Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1996.

самбалы, малагасийцы Мадагаскара. К ним близки *микронезийцы* — племена банаба, каролинцы, кирибати, косраз, маршалльцы, науру, палау, понане, трук, чаморро, яп и т. д., а также *полинезийские народы*, проживающие на Самоа, Гавайях, Таити, в Новой Зеландии и на других более мелких островах — самоанцы, гавайцы, таитяне, маори, рапануи, мангареванцы, мориори, маркизцы, ниуэ, паумоту, токелау, тонганцы, тубуайцы, тувалу, увеа, футуна и другие. Народы Малайзии, Индонезии, Филиппин, Океании объединяются в одну, австронезийскую языковую семью, из которой выделились микронезийцы и близкие к ним полинезийцы. В этноязыковом смысле малайцы родственны этносам, населяющим Полинезию и Микронезию, поэтому все три культурных круга (малайский, микронезийский и полинезийский) можно объединить между собой в более общий *австронезийский ансамбль*, тогда как меланезийский (папуасский) культурный круг и культура аборигенов Австралии будет представлять собой еще два самостоятельных культурных пространства.

Это позволяет выделить в пространстве Океании три полюса — *австронезийский, меланезийский и австралийский*, каждый из которых делится на множество различных культурных, этнических и социальных типов и групп, подчас представленными жителями одного небольшого острова или даже отдельным племенем.

Сегодня малайцы составляют значительный процент населения (подчас большинство) в следующих странах: Бруней, Тимор, Индонезия, Мадагаскар, Малайзия, Филиппины, Сингапур, Паттани (в Таиланде), а также Австралии, Коморы, Палау, Гонконг, Майотта, Новая Каледония, Северные Марианские острова, Реюньон и т. д.

Малайские этносы иногда выделяют в особый тип, т. к. они имеют монголоидные, европеоидные и негроидные черты, что делает их этническую идентичность сложной и совершенно оригинальной.

Ареал расселения

Острова Малайского архипелага были заселены австронезийцами¹ во II тысячелетии до Р.Х. Основываясь на лингвистических ре-

¹ К австронезийцам обычно относят большинство индонезийцев, филиппинцев, этносы Восточного Тимора, малайцев, сингапурцев, малагасийцев Мадагаскара, полинезийцев, микронезийцев, меланезийцев, гаошань (коренных жителей острова Тайвань), чамов (тямов) Вьетнама и т. д. Однако часть коренного населения малайских островов, в частности, Филиппин, народы, называемые «негритями» и «азтами», принадлежат к другой этнической группе, населявшей эти территории до прихода австронезийцев из Южного Китая.

конструкциях, можно предположить, что австронезийцы в глубокой древности населяли субтропические прибрежные регионы современного Китая (от Фуцзяня до Шаньдуна) и этнически были связаны с южнокитайскими этносами мяо и яо. Палеоавстронезийцы практиковали мотыжное земледелие (просо, рис), что, с этносоциологической точки зрения, делало вероятным матриархат, чьи элементы вплоть до XX в. встречались среди народов мяо. С периода V — IV тысячелетий до Р.Х. начинается процесс расселения этих племен, активно развивавших мореплавание, на различные острова и архипелаги Тихого океана, в частности, в Японию. Древнее малайское население Японии и жители прибрежных районов с ярко выраженными матриархальными чертами, которых мы встречали в японской цивилизации, относится именно к этому австронезийскому типу. Насколько позднее, в IV — III тысячелетиях до Р.Х., австронезийцы достигли Филиппинских островов и постепенно заселили весь Малайский архипелаг вплоть до Новой Гвинеи. Носители этой культуры распространились на острова Фиджи, Тонга, позднее охватив большинство островов Полинезии и Микронезии. На континенте они двигались в сторону Индокитая, существенно повлияв на этногенез вьетнамцев и тайцев, а также других народов. В Индийском океане австронезийцы двигались в юго-западном направлении и постепенно заселили Мадагаскар.

Зондские острова, а также народы чам Индокитая оказались под сильным индуистским и буддистским влиянием, что сказалось на их религиозной, политической и культурной системах. С другой стороны, на них осуществлялось одновременно и китайское влияние, что также оставило свой след в их обществах. Однако, будучи (геополитически и культурно) интегрированными в Великую Индию и находясь под воздействием Великого Китая, а позднее, будучи интегрированными в исламскую культуру¹, малайские народы адаптировали заимствуемые элементы к своим собственным культурным установкам, в результате чего появился уникальный и совершенно оригинальный культурный синтез, отличающийся по ряду качественных признаков как от индийской, так и от китайской цивилизации. При этом основную роль в этом играл автохтонный малайский цивилизационный пласт, который можно рассмотреть как структуру малайской цивилизации или малайский Логос.

Именно с его проявлением мы сталкивались в японской цивилизации (древние общества острова Кюсю, западные области Идзумо, морская культура японских побережий — за исключением севера,

¹ Большинство жителей Индонезии и Малайзии являются мусульманами.

особенно Хоккайдо, где локализуется культура айнов), а также отчасти в Южной Корее, и что чрезвычайно важно в древнейшей культуре китайских народов мяо и яо, конфликты с которыми являются на удивление устойчивым моментом всей китайской истории — от легендарного императора Хуанди вплоть до последней маньчжурской династии Цин. Австронезийские народы мы встречали в Индии, где они так или иначе были связаны с наиболее архаическими, а также хтоническими и матриархальными элементами индийской культуры — нагами, водами, культами женских божеств. Если собрать воедино то, что нам известно об этой древнейшей австронезийской культуре из исследований других цивилизаций, мы можем прийти к гипотезе о ее матриархальном характере и о том, что она может относиться (или действительно, относится) к Логосу Великой Матери. Эту гипотезу мы и должны проверить, рассмотрев наиболее характерные черты малайской мифологии и древнейших пластов малайских религиозных представлений.

Мифы малайцев

Малайские богини Вод

Одним из классических мотивов малайского мифа о происхождении мира является история про брак Неба и Земли, изначально лежавших в объятиях, что не оставляло возможности ничему другому существовать между ними. Эта близость Неба и Земли в изначальную эпоху описывается рядом африканских мифов и существует в китайской традиции. Лишь когда Земля породила людей, расстояние между Небом и Землей стало увеличиваться, т. к. растущий человек и растущее дерево отодвинули Небо, создав промежуточное пространство.

Этот сюжет самым тесным образом связан с образом Примордиального Яйца, где находится первочеловек или перевозмей, пробивающийся оттуда и разделяющий Небо и Землю. Это мы видим в китайском мифе о первочеловеке Паньгу, который рядом историков, однако, связывается именно с народом мяо; в индуистском предании о Яйце Брахмы; в орфической истории о происхождении первочеловека Фанеса и т. д. Однако, согласно Й. Бахофену¹, сюжет о Яйце Мира и змее (человеке) является самым ярким признаком цивилизации Великой Матери, т. к. содержит в себе идею изначально-

¹ *Bachofen J.J. Mutterrecht und Urreligion. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1897. S. 28 – 49.*

го женского божества (Яйца), в котором мужское и женское начала смешаны между собой до нерасчленимости, но это возможно лишь в том случае, если подлинно мужское начало отсутствует, т. к. его наличие и привносит в бытие отделение, эксклюзию и дистанцию. Сказать, что между Небом и Землей нет дистанции, равнозначно тому, чтобы сказать, что Неба как самостоятельного мужского начала нет, а есть только Великая Мать и ее парфеногенетические порождения или субституты мужского начала — Атгис, Адонис, титан, змей. Именно такое парфеногенетическое порождение, параллельное образу дерева (нуну в малайской мифологии) — т. е. могущественной поросли, укорененной в Земле и растущей из ее глубин как воплощение ее силы, — Первочеловек или Первозмей в матриархальных хтонических мифах и создает пространство между Небом и Землей, т. е. атмосферу или хаос (хаос, *χάος* этимологически означает зияние, зевание, свободное пространство).

Эта хтоническая и матриархальная версия происхождения мира находит обоснование в чрезвычайно яркой и контрастной версии женского божества в малайской мифологии. Она представлена водной рогатой змеей, плавающей в Мировом Океане (Ндара¹, Пана на Болон², Латуре Дане³). Ее цвета красный и черный. Она несет на спине (варианты — на рогах) средний мир. Своими движениями она провоцирует тайфуны, бури, землетрясения и цунами. Ей подчиняются божества плодородия (Бараспати ни Тано), а также змеи, рыбы, крокодилы и ящерицы. В некоторых мифах творение возникает вследствие ее титанических атак на небесные существа, т. е. в ходе самой малайской Титаномахии.

Во главе небесных богов в малайском пантеоне стоит Топалан-рове, представлявшийся птицей-носорогом (букеротидом), главный враг офитических армий Великой Богини⁴. В некоторых сюжетах в ходе змееборческих столкновений рушится мировое дерево (нуну), из которого и происходят люди (также титанический сюжет, поскольку дерево является символом Великой Матери). В других случаях, напротив, боги Неба и боги подводного гипохтонического мира (в частности, Гурурисэлэнг в мифах бугийцев Сулавсеси) творят землю и средний мир совместно с небесными богами. Более того, подводный демон смерти Гурурисэлэнг, согласно одному из мифов,

¹ У восточных тораджей острова Сулавеси (Западная Индонезия).

² В мифологии батаков (остров Суматра, Западная Индонезия).

³ В мифологии ниасцев (Западная Индонезия).

⁴ *Soedjatmoko Mohammad Ali, Resink G.J., Kahin G. McT. (ed.). An Introduction to Indonesian Historiography. N.Y.: Cornell University Press, 1965. P. 74–86.*

посылает на Землю свою дочь подводную принцессу Ве Ньилитимо для того, чтобы она стала женой сына небесного Топаланрове по имени Батара Гуру.

В продолжение этой истории рассказывается другая версия возникновения земли и людей. Дочь Батара Гуру, богиня Луны, Сидеак Паруджар, выдают замуж за ящерицеобразного бога Туан Рума Ухира, от которого она бежит в пустынный водный мир, где сражается с водным змеем Нага Падоху. В результате она поражает змея, вонзив в него меч, и создает из брошенных с неба отцом 17 горстей праха землю. На Землю сходит ее муж-ящер, и они становятся прародителями человечества.

В мифологии ниасцев (Западная Индонезия) ярко прослеживается двойственность и амбивалентность не только женских персонажей малайского пантеона, но и верховных божеств. Так, верховным богом-птицей здесь является солярный бог Ловаланги, изображавшийся в виде птицы-носорога или золотого петуха. Его рождает древо Тороа или Великая Мать Инада Самадуло Хэси. За право первородства он бьется с темным двойником, водным офитическим богом смерти Латур Дане, который иногда представляет его вторым ликом. Именно Ловаланги создает людей и вдыхает в них жизнь, но взамен этого он уступает право первородства змею Латуре Дане.

Столь же двусмысленна и супруга Ловаланги Силеве Нацарата, считающаяся покровительницей древнего малайского жречества. О Силеве Нацарата мифы ниасцев утверждают, что она всячески противилась браку и даже осуществила землетрясение Небес (тема близкая к революции эонов Верхней Софии у гностиков или деяния Мусо Корони у бамбара). Затем она создает Землю из комков грязи, извлеченных из собственного тела, а из кольца — водного змея, поддерживающего Землю. Она же научила людей основам культа и изготовлению статуй божеств. При этом во многих историях и эпизодах она выступает в зловещей ипостаси — вредит людям и богам, производит потрясения и разрушения, насыляет болезни и несчастья. Силеве Нацарата изображается в форме двуполого существа (женский андрогин) с двумя лицами, повернутыми в противоположные стороны (Аду Хэрэ).

Согласно преданиям, она сначала не желала выходить замуж и даже устроила землетрясение верхнего мира. Но затем она передумала и создала для себя и мужа землю из комочков грязи с собственного тела. Из своего кольца богиня сотворила змею, поддерживающую землю. Впоследствии Силеве Нацарата научила людей делать идолов и поклоняться им.

Еще одна версия явно хтонического цикла в космогонии малайцев представлена богиней Лумимуут. О ней сакральные предания сообщают, что она произошла сама собой из расколовшейся скалы. А до нее из «вспотевшего камня» произошла другая богиня-мать Карема (классическая черта кибелических мифов). Лилимуут по подсказке Каремы ищет способа зачать от ветров, ей не удается это сделать ни от южного, ни от восточного, ни от северного ветра, и только западный ветер дает результат. Зачав от западного ветра, Лилимуут рождает сына Тоара, бога огня, с которым вступает в инцестуальные отношения и дает начало малайскому народу острова Минахас (такая же легенда существует и на острове Калимантан). В этой версии присутствуют все классические темы круга Кибелы — от цикла матерей, парфеногенетических рождений и инцестуальных отношений Великой Матери с со своим сыном.

Судя по всему, именно исконно малайским (шире, австронезийским) является чрезвычайно распространенный сюжет о браках королей с подводными принцессами.

Мирча Элиаде считал, что обращение к этим подводным женским персонажам в мифе призвано обозначить и описать

«священную силу, воплощением которой является Богиня, и которая находится в воде; океан воспринимается как огромноеместилище святости, из которого боги, святые и герои черпают свои силы и творят чудеса. Подобные религиозные представления типичны для связанных с морем цивилизаций Юго-Восточной Азии. Жан Пшылуски подверг анализу целый ряд полинезийских мифов и легенд, объединенных одной общей чертой — герой становится королем или святым благодаря тому факту, что он родился от морского зверя. Первый мифический король Аннама носил имя лонг-куану "король-дракон". В Индонезии королей Сан-фо-ци называли лонгцину "дух, сперма-нага". Короли Чхота Нагпура также считались потомками нага по имени Пундарика, у которого, по преданиям, душно пахло изо рта.

Это обстоятельство заставляет нас вспомнить о "принцессе, пахнущей рыбой", которая, как рассказывается в индонезийских мифах и легендах, зачала от брахмана и основала династию. "Принцесса, пахнущая рыбой" была наги, женским водяным духом; она символизировала как изначальную святость, сосредоточенную в океане, так и древнейшие формы культуры аборигенов. Ее брачный союз с представителем враждебного ей духовного направления означает зарождение новой цивилизации, начало новой главы в истории человечества. Как сообщается в палаунгской легенде, наги Тусанди полюбила принца Турья, сына солнца. У них родилось трое сыно-

вей. Первый стал императором Китая, второй королем палаунгов, третий королем Пагана. А в "Седджарат Малаю" рассказывается, что король Суран спустился на дно океана в ящике из стекла, был тепло принят его обитателями и женился на дочери короля; от их брака родилось трое сыновей, старший из которых стал королем Палембанга»¹.

К этому же кругу сюжетов явно относится история с женщинами Лемноса, которым раздраженная непочтением Афродита наслала проклятие в виде «рыбьего запаха», от них исходившего, что отвратило от них их мужей, стало причиной кровавой войны полов и привело к истреблению всех мужчин на острове. Аналогичен сюжет о происхождении индийского мудреца Вьясы, чья мать Сатъявати была дочерью короля Чеди Васу и женщины-рыбы Адрика, проглотившей королевское семя, и поэтому источала рыбный запах, который исчез благодаря соитию с аскетом Парашара, отцом Вьясы, автором «Махабхараты». Относительно сюжета о женщинах Лемноса, то он напрямую связан с пеласгами, что мы видели, разбирая матриархальный характер цивилизации «народов моря». В отношении Индии следует учесть, что речь идет о легендах, сложившихся в эпоху, когда ведические арии уже тесно взаимодействовали с автохтонным населением Индостана, среди которого, во-первых, ряд ярко выраженных матриархальных черт наличествовал у дравидов, а во-вторых, было чрезвычайно широко распространено австронезийское население, родственное рассматриваемому нами малайскому культурному кругу.

Эта цивилизационная близость между доиндоевропейским Средиземноморьем и Южной Азией, с полюсом малайской культуры, отмечал и Лео Фробениус, очертивший границы культуры мужского солнца и хтонической цивилизации с доминанцией числа 4, и со своей стороны, Герман Вирт, полагавший, что именно эта доиндоевропейская и матриархальная цивилизация, а не индоевропейские народы Турана и Евразии, были носителями «культуры Туле».

Хаинувеле

Женская тема, связанная с трагическим сюжетом, воплощена в широко распространенном на Малуккских островах и во всем малайском мире предании о триаде божественных дев (Хаинувеле, Мулуа Сатене, Рабие), каждая из которых несет с собой катастрофу.

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. Киев: София, 2000. С. 316 – 317.

Так, Рабие в мифологии вемале (Восточная Индонезия) — богиня Луны, бывшая некогда одной из представительниц древнего человеческого рода. Когда она повзрослела и стала красивой девушкой, то ее полюбил солярный бог Тувале. Однако во время сватовства родители обманули солнечного бога и привели к нему вместо Рабие черную свинью. Тогда Тувале украл Рабие и унес ее в Подземный Мир. Позднее она появилась в виде Луны.

История другой небесной девы Хаинувеле¹, связанной с символизмом «кокосового ореха», еще трагичнее. Человек по имени Амете на охоте убил свинью, на клыке которой висел орех. Он посадил его, и на этом месте тут же выросла огромная кокосовая пальма. Амете залез на нее за орехами (или цветами), но поранил палец, и из капли его крови родилась богиня Хаинувеле. Все, что съедала Хаинувеле, выходило из нее в виде драгоценности. Жители деревни из зависти решили убить ее. Они пригласили ее танцевать в кругу танца Тамене Сива, и девять семей в течение девяти ночей танцевали, двигаясь по спирали из девяти кругов. Хаинувеле поставили в центр, чтобы она дарила всем драгоценные подарки, которые из себя исторгала. В последнюю ночь люди столкнули Хаинувеле во время танца в заранее подготовленную яму и заживо затоптали ее, заглушая ее отчаянные крики пением.

Далее, следует эпизод с расчленением Хаинувеле Амете, который рассекает ее тело на две половины, одну хоронит, другую крошит. Из раскрошенных частей выросли корнеплоды. А две отрубленные руки Хаинувеле Амете несет к третьей деве Мулуа Сатене. Мулуа Сатене бог Тувале создал из цветка банана. Она была богиней Смерти. В наказание за убийство Хаинувеле Мулуа Сатене обрекла людей на смерть, которая приобрела ту же структуру, как и девятиричный хоровод, танцующий в котором люди затоптали Хаинувеле. В конце лабиринта Мулуа Сатене прикосновением одной из отрубленных рук Хаинувеле превращала тех, кто прошел лабиринт в людей, а тех, кто нет — в зверей и духов. Эта идея изначального тождества зверей, духов и людей является общей почти для всех архаических и особенно шаманских антропологий. Духи, звери и люди некогда были единими существами, и их разделение есть результат какой-то примордиальной катастрофы. В индонезийской мифе такой катастрофой является убийство Хаинувеле и лабиринт богини Смерти. Так как смерть тесно связана с рождением, то малайцы считали, что как только душа человека достигает точки, где в центре ла-

¹ Jensen Ad.E., Niggemeyer H. Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1939.

биринта находится Мулуа Сатене (на горе Салахуа на острове Серама¹), в мире живых рождается новая душа.

Малайские призраки и «хрупкий патриархат»

У малайцев традиционно мир делится на три основных региона — Небо, средний мир (Земля) и Подземный (Подводный мир).

При этом островное расположение цивилизации придает ориентации в пространстве на горизонтальном уровне структуру центр (суша) / периферия (море), что приводит к отождествлению моря и Подземного Мира. При этом для малайцев, как и для других народов, характерно выделение внутри этих трех космологических и онтологических регионов еще по несколько этажей — небес, земель, «подземелий». В частности, такая картина объясняет множество островов (средний мир), с которыми малайцы постоянно имеют дело, что отражает симметричную множественность в высших и низших областях мироздания².

Небесный мир (у филиппинцев — кабуниан) населен богами и духами в образах птиц, а также небесными светилами, большой роли в культах не игравшими. В среднем мире (пугао) помимо людей и животных обитали духи гор, лесов, герои, «трикстеры» (их особенно много в малайском пантеоне), призраки и души мертвых (анито). Эти существа, в отличие от богов, играли в религии активную роль, с ними были связаны обряды, ритуалы, им совершались подношения и жертвы, к ним обращались молитвы. Нижний мир (далум) населен чудовищами и могущественными силами зла. Миры соединялись мировой рекой, исток которой (даийе) находился на Небе, а низовья (лагод) уходили в Преисподнюю.

Для филиппинцев было особенно характерно населения мира бесчисленным количеством богов, в духе пансакральности, которую мы встречаем в культах Синто. Наличие богов и духов в каждой точке мира принципиально для малайского понимания священного, принципиально не знающего исключений ни для каких проявлений жизни. Высших богов филиппинцы почитают в количестве 168 (так называемый пантеон Матунгулан).

¹ На острове Серам до сих пор существует алфурское племя западномеланезийского народа нуаулу, практиковавшего сакральный каннибализм до середины XX в., где эпизод с танцем-лабиринтом и посещением дворца Мулуа Сатене лег в основу главного инициатического обряда при посвящении в тайный союз Вапулане.

² *Braddell R. The Study of Ancient Times in the Malay Peninsula and Straits of Malacca. Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1989.*

Для малайцев в целом характерна развитая и живая картина населения мира духов и призраков, не просто пограничных с зоной человеческого существования, но взаимопроникающих в миры людей. Это часто приводило к одержимости духами и другим болезненным социальным проявлениям. Вероятно, здесь можно увидеть отголоски древнейших контактов сельскохозяйственных крестьян австронезийцев с еще более древним населением островов Малайского архипелага, следы которых сохранились в этносах негритов и айэтов, живших в лесах и занимавшихся охотой и собирательством.

Список главных персонажей индонезийского фольклора из этой серии внушительен и красноречив¹:

- *баянг*, злой дух недоношенного ребенка в форме зверька виверры;
- *бота*, злой дух огромного роста;
- *гергаси*, великаны;
- *гедембай*, великаны, способные взглядом превращать существ в камень;
- *джаги-джаги*, ликантропы, способные превращаться в волков и других существ;
- *жембаланг*, дух ил призрак, приносящий болезнь;
- *гуенг*, женщины-рыбы;
- *лан сура*, злой дух женщин умерших во время родов и нападающих из ревности на беременных женщин;
- *мамбанг*, духи природных явлений;
- *оранг миньяк*, проклятый мужчина, облитый маслом и насилюющий по ночам женщин;
- *оранг буньян*, «скрытые люди» или «свистящие люди», духовная раса очень красивых, но скрывающихся существ;
- *оранг кетот*, злобные карлики;
- *пелесит*, дух кузнецик, появляющийся перед тем, как явится полонг;
- *пенанггал*, летающая голова с желудком, болтающимся как мешок внизу, сосущая кровь детей;
- *пенунгту*, гении пещер, лесов, гор;
- *поконг*, дух, закутанный в белый похоронный саван;
- *полонг*, злой дух в форме крошечной женщины величиной с большой палец;
- *понтианак*, злой дух женщин, умерших во время беременности;
- *пуака*, дух, живущий в заброшенных зданиях;

¹ Moore Wendy. This is Malaysia. L.: Collins, 1989.

- *сингалаут*, существо с головой льва и телом рыбы;
- *тойол*, дух недоношенного младенца, появляющийся как обнаженный ребенок;
- *ханту-беланкас*, гигантский краб, нападающий в море;
- *ханту гала*, призрак с тонкими и длинными, как стебли бамбука, ногами и руками;
- *ханту копек*, злой женский дух с огромной грудью, нападающий на мужчин, которые изменяют своим женам;
- *ханту кум-кум*, призрак старухи, пьющей кровь девственниц, чтобы вернуть себе юность;
- *ханту лилин*, бродячий дух, скитающийся по ночам с зажженной свечой;
- *ханту лембуру*, призрачный охотник, чье лицо всегда обращено к небу, и из шеи которого растет стрела;
- *ханту пунджут*, злой дух, похищающий детей, отважившихся пойти ночью в лес;
- *ханту тингги*, гигантский дух, пускающийся в бегство, завидев обнаженное тело.

Эти образы стилистически напоминают японские мифы и предания, а также определенный пантеон средних и низших духов в Синто.

Малайская мифология в целом отражает существенный пласт матриархально-хтонических мотивов, которые являются во многом преобладающими. При рассмотрении родственных малайцам культур других австронезийских народов мы увидим насколько сильно влияние Логоса Великой Матери и до какой степени оно является доминирующим, что особенно наглядно проявляется как в раз в самых архаических версиях мифов, обрядов и культов. Но в то же время даже самые архаические сюжеты не дают основания полагать, что малайская мифология и культура были эксплицитно и эксклюзивно матриархальными. Напротив, необходимо признать, что чрезвычайно влиятельный и могущественный хтонический уровень все же пребывает за фасадом внешнего патриархата. Малайцы не просто знают о Небе, мужских богах и духах, солярных сюжетах и воинственных ценностях, но и отдают именно им приоритет в культуре, обществе и религии. В этом смысле мы имеем нечто аналогичное явлению японского Синто: в нем явно обнаруживается хтоническое могущество Логоса Кибелы, но все же доминируют маскулиноидные формы, начала и ценности. В такой ситуации довольно часто Великая Мать выступает не напрямую, а через тонкую герменевтическую операцию перетолковывания мужского начала в титаническом ключе. В греческих терминах можно сказать, что Адонис подменяет

Диониса, а Кронос (или другой титан) — Зевса. Под влиянием черного Логоса Кибелы мужчина превращается в титана.

Однако и это утверждение, имеющее определенное значение для понимания ноологии малайской цивилизации, не следует абсолютизировать. Точнее было сказать, что патриархат, с которым мы здесь имеем дело, является «хрупким», основанным на могущественной и самостоятельной основе Великой Матери. Эта модель «хрупкого патриархата», установленного над матриархально-хтоническим началом, но покорившим его в полной мере, может служить полезной формулой для интерпретации Логоса не только малайской цивилизации, но и аналогичных явлений — как в контексте геософии Океании, так и в более широком аспекте.

Малайские государства в индийском культурном пространстве

Государства Явы

Индусы распространяли свое влияние за пределы собственно Индии в малайском мире начиная с Малайского полуострова (Малакка), где со II столетия по Р.Х. существовали малайские государства с индийской культурой Кадарам, Лангкасука, Фунан, Чампа, Патани (Пан Пан).

Первыми политическими образованиями на территории Малайского архипелага были созданные на острове Ява государства Салаканагара (200–362 гг. по Р.Х.), Таруманагара (358–669 гг. по Р.Х.), Калинга (VI–VII вв. по Р.Х.), Меданг (752–1006 гг. по Р.Х.), Сунда (669–1579 гг. по Р.Х.), Галух (669–1482 гг. по Р.Х.), Кедири (1045–1221 гг. по Р.Х.), Сингасари (1222–1292 гг. по Р.Х.), Маджапахит (1293–1527 гг. по Р.Х.), на острове Калимантан государство Кутаи Маргадипура (300–400 гг. по Р.Х.), затем Кутаи Картанегара (XIV–XVII вв.) и на острове Суматра — Кантоли (V в. по Р.Х.) и Шриваджайя (650–1377 гг. по Р.Х.).

Основателем древнейшего государства Салаканагара был Аки Терем, а все восемь правителей носили индуистские имена Деваварман — с Девавармана I по Девавармана VIII.

На смену этому яванскому индуистскому государству пришло другое — Таруманагара, основанное в 358 г. по Р.Х. Джайсингаварманом, взявшим в жены дочь последнего правителя Салаканагары Девавармана VIII. Джайсингаварман происходил из Индии из царства, покоренного в эпоху расширения централизованной державы Гуп-

тов. Таким образом, индуистская идентичность этого политического образования только укрепилась.

Наиболее известным и успешным правителем индуистского государства Таруманагары был Пурнаварман, исповедовавший культ Вишну и основавший новую столицу Сунда Пура. При нем по индийскому образцу брахманы не только играли важную роль в обществе, но и заведовали организацией ирригационных работ, укрепляя брахманические деревни, что повторяло социальные модели южно-индийских территорий.

На острове Калимантан в IV в. по Р.Х. было основано еще одно индуистское государство Кутай Мартадипура, чья структура также воспроизводила южноиндийские образцы — древнейшие надписи упоминают «дары брахманам». Первым правителем был Кудунга. Вероятно, он был этнически малайцем (выходцем из племенной знати народа дайяк), интегрировавшимся в индуистскую систему варн. Известно, что третий правитель, Кутай Мулаварман, осуществлял типично индуистский обряд ашвареджва, представляющий собой обход отпущенным конем территорий, которые затем включались в состав царства. В V в. упоминания о государстве Кутай исчезают и возобновляются лишь намного позднее, в XIII в., когда на Калимантане создается новое государство с этим же именем — Кутай Картанегара (XIV – XVII вв.).

Государства Суматры

На другом крупнейшем острове Малайского архипелага — Суматре (современная Индонезия) самым древним государством было государство Кантоли, упомянутое в китайских хрониках в V в. по Р.Х. Никаких деталей об этом государстве, религии и правящей династии не сохранилось, известно только, что его местонахождением была Южная Суматра — приблизительно между городами Джамби и Палембанг. Послы этого государства появились в Китае с предложением наладить торговые и дипломатические связи.

Следующей политической структурой, на сей раз исторически достоверной и довольно подробно описанной, с серией сохранившихся памятников и артефактов, было государство Шриваджайя. Это была мощная морская малайская империя, которая была активна в Юго-Восточной Азии и выступала на определенном этапе как региональный гегемон. Первые упоминания о Шриваджайя датируются VII в. по Р.Х.

Расцвет Шриваджайя приходится на период VII – XI вв., когда это государство оказывало влияние на соседние государства, в том

числе на Яву, Камбоджу и государства Малайского полуострова (Фунан, Чампа, Лангасука). Все эти зоны находились, в свою очередь, в контексте индийско-буддистской цивилизации, поэтому и малайскую империю Шриваджайя следует отнести к культурному кругу Великой Индии. Индуистские и буддистские влияния в этот период были решающими и предопределили социокультурную идентичность малайцев в этот период, особенно в столицах и крупных городах, а также в социальном слое аристократии. При этом следует учитывать, что к заимствованным индуистским и буддистским элементам добавлялись местные, собственно, малайские элементы, влияние которых возрастало по мере удаления от крупных городов и нисхождения от высших аристократических слоев к простому народу, сохранявшему более древние и подчас архаические традиции — в религии, мифологии, обрядах, хозяйственной деятельности и т. д.

Империя Шриваджайя

Империя Шриваджайя была основана Дапунтой Хиянгом Шри Джайнасой, выходцем Таруманагары в начале VII в. Он вместе со своим войском пришел на территорию, где сейчас находятся города Джамби и Палембанг, и основал там свое царство. Надписи на древнемалайском, датированные 605 г. по Р.Х., утверждают, что он пришел в эти места из страны (или города) Минанга Тамван, достоверно локализовать которую не удастся. В 684 г. царь Джайанаса начал строительство империи, с целью приобрести богатство, власть и магическое могущество, как свидетельствуют хроники. Указание на «магическое могущество» дает понять, что у малайцев в этот период, возможно, под влиянием индийских и буддистских идей о «вселенском правителе», чакраварти, а может быть, и на основании древнемалайских представлений формируется теория «священного императора». Правители Палембанга завоевывают княжество Мелайу (Джамби) к 680 г. и тем самым закладывают основу новому влиятельному государству.

В тот же период Шриваджайя утверждает свой контроль над Явой, и яванские государства становятся частью единой малайской империи. Кроме индуистских влияний с VIII по XII в. в Шриваджайя широко распространяется буддизм Махаяны и тантрическое направление Ваджраяны. Правящая династия обращается в буддизм, но продолжает поддерживать и индуистские общины, храмы и систему варн с доминацией брахманов. Самым близким центром в Индии в это время становится буддистская династия Палов в Бенгалии.

Некоторые индийские историки утверждают даже, что Шриваджайя была не самостоятельным государством, а «колонией Южно-Азиатской морской Империи Палов». В IX в. на Яве в городе Магеланг строится один из крупнейших буддистских храмов в мире — Боробудур.

На Яве в VII в. на месте Таруманагары появляются два государства Сунда и Галух, а также Калинга и могущественное индуистско-буддистское царство Меданг (VIII—X вв.), ставшее серьезным конкурентом для гегемонии Шриваджайи. Правящей династией Меданга стали рода Санджая и Сальендра. Начало царства принято относить к 732 г., когда при царе Санна был воздвигнут шиваитский лингам как сакральный памятник индуизма всего острова Ява. Род Санджая отличался приверженностью к шиваитской традиции. Род Сальендра был буддистским. Отношения между двумя династиями было солидарным, т. к. они распределяли между собой зоны политического влияния и были объединены общими геополитическими установками. Это явление отражено в концепции дуальной династии Меданга.

В XI в. начинается постепенный закат империи Шриваджайя. Так, в 1025 г. индийский царь династии Чола Раджендра Чола совершает серию морских походов на Шиваджайю и устанавливает на время над ней прямой контроль. В истории Индии это единственный случай морской военной операции против государств Юго-Восточной Азии, с которыми у Индии традиционно были мирные союзные отношения.

Кедири и Сингасари

На Яве тем временем укрепляется индуистское царство Кедири, чей первый правитель Шри Джайараша Дигджайя Шастапрабу, правивший в XI в. провозгласил себя аватарой бога Вишну. Второй правитель, сделавший официальной эмблемой царства знак Шивы — череп и с лунным полумесяцем — в свою очередь, был объявлен воплощением бога Любви Камаджайя, а его супруга царица Шри Карана — Камарати — богиней Любви. Третий правитель Кедири Джайбхайя составил пророческую книгу, в которой запечатлена самая полная на то время версия малайского мифа: в ней утверждается, что Малайским архипелагом будет долгое время править в будущем белая раса, затем короткое время желтая, а затем наступит новое возрождение и «золотой век» малайской цивилизации. Это пророчество содержит упоминание о Князе Справедливости, Рату Адиль, который станет эсхатологическим ге-

роем, спасителем и реставратором малайской традиции в «последние времена»¹.

В 1222 г. последний представитель правящей династии Кедири Кертаджая был вынужден уступить трон Кен Ароку, который основал новую династию Сингасари.

В период подъема государства Сингасари пятый правитель династии царь Кертанегара установил контроль над Суматрой и ее царствами, постепенно ставшими независимыми от центральной власти Палембанга.

Победа над монголами и Маджапахит

В 1280 г. монгольской правитель Китая Хубилай-хан послал на Яву послов с требованием подчиниться монгольскому господству, что было отвергнуто Картанегарой. После того, как в 1289 г. Картанегара снова отверг повторное предложение Хубилай-хана и оскорбил его посла, оставив на его лице шрам, в 1293 г. армия монголов вторглась на Яву. Но в это время вассальный князь Джайакатванг сверг Картанегару, убив его во время королевской тантрической церемонии и победил зятя Картанегары Раден Виджайя, который вынужден был бежать. Когда на Яве высадились монголы, полагая, что воюют с Сингасари, и не осмыслившие факт смены династии, Раден Виджайя поддержал их, взял вместе с ними столицу Даха, но потом ударил им в спину, и они вынуждены были покинуть остров, в спешке сев на корабли. Так была установлена новая династия Маджапахит, преемствующая линии Сингасари. Она существовала с 1293 по 1500 г.

Маджапахит в скором времени стала новым гегемоном Юго-Восточной Азии; с 1293 г. империя Шриваджая была им окончательно присоединена к своим владениям. Эта новая малайская империя достигла пика своего могущества между 1350 и 1389 г. в период правления Хайяам Вурука. В 1356 г. правители Маджапахита контролировали почти всю Индонезию, включая Суматру, территории Сингапура, Малайзии, Брунея, южные территории Тайланда, Манилу, архипелаг Сулу, Восточный Тимор и вплоть до Новой Гвинеи. Империя Маджапахит считается кульминацией малайского влияния в регионе и прообразом Великой Малайзии. История Маджапахита в форме развитого сакрального имперского мифа представлена в яванской эпической поэме «Нагаркертагама».

¹ *Soekmono R.Drs. Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1973.*

В XV в. начался постепенный упадок Маджапахит, колонии и отдельные территории на самой Яве и на Суматре стали вести себя все более независимо, отказываясь подчиняться центральной власти. В 1451 г. династия Виджайя практически утратила контроль над империей. Около 1520 г. государство распалось окончательно.

Влияние индуизма и буддизма

Весь этот период, с III по XVI в., малайская цивилизация находилась под преобладающим влиянием индуизма и буддизма, причем основным источником была сама Индия, а не другие страны, где буддизм был также распространен (например, Китай). Это пребывание внутри индийского — индуистско-буддистского — контекста сформировало историческую идентичность малайцев, фундаментально аффектировало баланс их цивилизационного Логоса, в частности, укрепляя тот «хрупкий патриархат», о котором мы упоминали ранее. В целом культурный малайский круг в период активного индийского воздействия по формальной структуре не сильно отличался от Южной Индии, где также ведическая и буддистская (шрамана) культура накладывалась на более архаические пласты, представленные дравидами и теми же австронезийцами, что составляли основу малайских этносов. Основным отличием следует считать лишь соотношение и баланс слоев — верхнего, индуистско-буддистского, и нижнего — автохтонного, и малайского в одном случае, и дравидско-австронезийского — в другом.

Малайский ислам: султанаты и синкретисты

Проникновение ислама

Следующим этапом в истории малайской цивилизации является период активной исламизации, начавшийся в полной мере с XIII — XV вв., хотя первые мусульмане проникают на Малайский архипелаг еще начиная с X в. Первыми малайскими княжествами, принявшими ислам еще в IX в., были Самудера-Пасай и Перлак на Суматре, но их влияние и масштаб были крайне незначительными.

Ислам начал всерьез утверждаться на территории Малайского полуострова (Малакка), южной оконечности Индокитая, где сегодня располагаются Мьянма и Таиланд, а также территории Малайзии. На Малайском полуострове в 1402 г. был создан Малайский

султанат. Его основателем стал раджа Сингапура Искандер Шах, который сбежал при наступлении войск Маджапахита. По одной из легенд, основанной на его персидском имени, он был первым мусульманским правителем. С другой стороны, документы свидетельствуют, что лишь при третьем правителе Радже Тангахе, правившем в период с 1424 по 1444 г., исламский ученый Сейид Абдуль Азиз стал распространять ислам в этой области, вследствие чего царь взял исламское имя Мухаммад Шах и стал называться султаном.

Постепенно укреплявшийся султанат Малакка достиг высшей точки в середине XV в., полностью установив контроль над Малаккским проливом и распространив свое влияние от юга современного Тайланда до северо-восточного берега Суматры. Кульминацией могущества султаната становится эпоха правления султана Мансур Шаха (с 1459 по 1477 г.), его сына Алауддина Рияйт Шаха (с 1477 по 1488 г.) и внука Мухмуд Шаха (с 1488 по 1511 г.). Усиление политического, экономического и военного влияния Малаккского султаната сопровождалось распространением ислама среди малайского населения, что сопровождалось параллельно вытеснением индуизма и буддизма. В эту эпоху малайский язык становится государственным. К 1500 г. Малаккский султанат становится полноценным геополитическим и культурным гегемоном в малайском мире.

Конец султанату положило вторжение португальцев, которые после того, как укрепились на Гоа, решили расширить зону своих колоний, и в 1511 г. взяли штурмом Малакку. Бежавший от португальцев султан сын Махмуд Шаха Алауддин Рияйт Шах II после этого основал в 1528 г. другой султанат Джохор, который через некоторое время превратился в мощную империю и считается родоначальником современного государства Малайзия. Малайцы под предводительством династии малаккских султанов продолжали атаковать португальцев.

Укрепившись, султанат Джохор заключил союз с голландцами, врагами португальцев, и объединенные войска в 1641 г. выбили португальцев из Малакки. Позднее султанат Джохор усилил свои позиции, но позднее, в XIX в., оказался втянутым в конфликты двух колониальных сил — голландцев и англичан, конкурирующих друг с другом за контроль над Малайским архипелагом и прилегающими к нему пространствами.

Вместе с тем в этот период начинает усиливаться влияние еще одно исламское государство — мусульманский султанат Ачех, сложившийся на Суматре еще в XII в., а с XVI до XX в. игравший важную роль

в малайском мире. Этот султанат считается политическим провозвестником современного государства Индонезия. Султанат Ачех перенял геополитическую эстафету от павшего Малаккского султаната, начал затяжную войну с португальцами и постепенно добился контроля над Малаккским проливом. В период правления Искандар Муда (с 1607 по 1636 г.) и Искандар Тани (с 1636 по 1641 г.) султанам Ачеха удалось подчинить всю Суматру и Мелайю, а также исламской султанат Паханг на востоке Малаккского полуострова (1617–1641 гг.), позднее контроль над Пахангом перехватил султанат Джохора. В султанате Ачех вместе с исламом были принесены суфийские традиции, и именно эта территория малайского мира становится главным центром малайского суфизма.

В XVII в. в регионе появляются голландские и английские колонизаторы, что приводит к упадку султаната Ачех и его зависимости от западных стран. К XIX в. государство полностью теряет централизованное управление и превращается в терзаемый усобицами феодальный конгломерат княжеств. Пользуясь этой ситуацией, в 1873 г. голландцы оккупировали Суматру и присоединили ее к колониальным владениям Нидерландов. В 1903 г. голландцы объявили о прекращении существования султаната Ачех.

На территории Малайского архипелага существовали и другие исламские султанаты — Матарам (в 1575–1755 гг. на острове Ява), принявшее в XV в. ислам государство Тернате (в 1257–1945 гг. на Сулавесе, Маобне и Папуа), Тидоре (1109–1950) и т. д.

Исламская культура стала еще одним пластом малайской цивилизации. Важно, что ислам пришел к малайцам из Индии, следовательно, он представлял собой уже принципиально трансформированную версию изначального арабского ислама, прошедшего через культуру Ирана, Средней Азии и определенный период существования в условиях инклюзивного индийского общества. При этом он накладывался здесь как на самые глубинные и архаические исконно малайские мифологические австронезийские структуры, так и на утонченную культуру индуизма и буддизма, включая метафизически изощренный буддизм Махаяны и Ваджраяны. Очевидно, что в такой ситуации малайский ислам имел весьма отдаленное сходство с собственно аравийскими традициями.

Это сказалось в том, что малайский ислам в целом гораздо более мягко относится к архаическим немонотеистическим культам, а также имеет развитую структуру суфийских тарикатов, где исламский эзотеризм свободно сочетается с метафизикой и мистикой иных духовных традиций. При этом надо учесть, что ислам распространился в большей степени в Индонезии и Малайзии, тогда как в еще одной

малайской стране, Филиппинах, в силу долговременного испанского влияния распространилось христианство (католичество), но также весьма своеобразное и с многочисленными элементами, отражающими более архаические пласты автохтонной культуры.

Течения в малайском исламе

В малайском исламе (Индонезия и Малайзия) можно выделить три направления:

- *санги* или *путихан*, сторонники этого течения, представители ортодоксального суннизма, настаивают на строгом соблюдении законов шариата, отрицают внутренний ислам суфизма и по ряду признаков напоминают салафизм или «чистый ислам»;
- *абанган*, суфии или сторонники внутреннего ислама, открытого для метафизического диалога с другими традициями и для некоторых духовных практик местной малайской традиции;
- *кебантинан*, синкретический культ, сочетающий суфизм с определенными индуистскими и буддистскими практиками, а также с обрядами и ритуалами местной малайской домонотеистической традиции.

Суфии и сторонники течения кебантинан играли важную роль в выработке новой социально-культурной и политической парадигмы малайских государств (Индонезии и Малайзии, а также Брунея), получивших независимость в XX в. Так как ислам стал официальной формой цивилизационного дискурса, то любые проекты, связанные с возрождением малайской цивилизации, сегодня с необходимостью выражают себя на языке ислама. Обоснование малайской идентичности, восстановление полноты малайского Логоса и любые проекты по разворачиванию малайского «большого пространства», а также концепции малайской цивилизационной геософии — все эти темы могут быть всерьез рассмотрены самими малайцами только с учетом исламского языка и свойственных ему концепций. Учет суфийских тарикатов и синкретических течений в этом вопросе является совершенно необходимым.

Если говорить о влиянии ислама на структуры малайского общества, то следует признать, что ислам еще в большей степени, нежели индуизм и буддизм укрепил в нем «хрупкий патриархат» и релятивизировал могущественное матриархальное начало, конститутивное для малайского Логоса. Однако и в этом случае хтонический элемент необходимо учитывать, т. к. его влияние на структуру малайской экзистенции остается весьма существенным.

Филиппины: от испанской колонизации к масонской республике

В зоне американского влияния

Среди современных малайских государств следует особенно выделить Филиппины, к которым относится множество островов, расположенных в Тихом океане между Индонезией и Тайванем (Лусон, Минданао, Самар, Панай, Палаван, Негрос, Миндоро, Лейте, Бохоль, Себу и т. д.) и которые на ранних этапах истории Малайского архипелага находились на периферии от главных центров цивилизации. Населенные очень древними этносами негритов и азтов, Филиппинские острова позднее стали зоной расселения австронезийских племен. Филиппинцы говорят на следующих языках — тагальский (тагалог или пилипино, в настоящее время государственный язык Филиппин), себуано, илокано, бикольский, хилигайнон, пангасинанский, капампанганский, варай-варай и т. д. С VII по XVII в. по Р.Х. эта самая восточная часть Малайского архипелага была включена в зону малайско-индийской цивилизации, имея статус полунезависимых вассальных территорий империи Шривиджайя. При этом в местное население индуистские и буддистские идеи проникали в гораздо меньшей степени, нежели в Индонезии и Малайзии, а местные малайские архаические культы были более активны и устойчивы.

В 1521 г. на острове высаживаются испанцы, а сами острова названы так в честь испанского короля Филиппа II. С геополитической точки зрения, Филиппины были присоединены к испанской колониальной империи со стороны Америк и входили в подчинение вице-короля Новой Испании со столицей в Акапулько. Поэтому среди местного населения широкое распространение получили испанский язык и католическая религия (сегодня 80 % населения Филиппин — католики). Кроме того, с геополитической точки зрения, эта зона Океании рассматривалась традиционно как часть американской сферы влияния. Поэтому в ходе испанско-американской войны 1898 г. филиппинские владения были переданы проигравшей Испанией США наряду с другими колониальными территориями, в большинстве своем расположенными на американском континенте.

Национально-освободительная борьба

В XIX в. филиппинцы начали борьбу за независимость с испанцами, после переуступки испанцами части своих колоний США, антиколониальная борьба естественным образом была перенаправле-

на против США, в положении которых Филиппины оказались после 1898 г. В основании антиколониальной борьбы в XIX в. стояла филиппинская масонская ложа «Катипунан», члены которой сочетали европейские масонские обряды с некоторыми элементами местных малайских традиций. Именно она подготовила и возглавила Филиппинскую революцию.

Во время Второй мировой войны Филиппины были оккупированы Японией, а независимость получили по ее окончании, в 1946 г.

На Филиппинах в настоящее время исламское население, в основном сосредоточенное на юге страны, продолжает вести партизанскую войну против центрального правительства.

Глава 2. Микронезия и Полинезия

Логос Микронезии: женская цивилизация спрутов

Этносы Микронезии

Теперь перейдем к следующему культурному кругу в пространстве Океании, населенному архаическими племенами, весьма близкими культурно, религиозно и лингвистически к тем, которые мы идентифицируем в основах малайской цивилизации. Регион Микронезии (Марианские, Каролинские, Маршалловы острова, а также острова Гилберта и Науру) и населяющие его народы принято выделять в отдельную группу. К Микронезии относятся следующие территории (независимые или имеющие статус колоний): Науру, Кирибати, Маршалловы острова, Федеративные Штаты Микронезии, Палау, Гуам (США), Северные Марианские острова (США).

Первые исторически засвидетельствованные поселения людей в этом регионе датируются приблизительно 1500 г. до Р.Х., следы цивилизации, относящейся к тому периоду, были обнаружены на территории острова Сайпан. Маршалловы острова заселялись людьми в течение II тысячелетия до Р.Х. Мегалитический культовый комплекс Нан Мадол в Понапе датируется приблизительно периодом 1200-х гг. по Р.Х.

В XVI в. почти все они были колонией Испании, а в XIX в. остров Науру стал германской колонией, а острова Гилберта — британской. Во Второй мировой войне, как и значительная часть Малаккского архипелага, Микронезия была оккупирована Японией, а затем большинство территорий получили независимость.

Население Микронезии не велико, и большинство этносов, с культурной точки зрения, относятся либо к малайско-филиппинскому, либо к полинезийскому, либо к меланезийскому типу, а совокупность мифов жителей этих островов не создает никакой обобщающей картины, что существенно отличает Микронезию от других культурных кругов Океании.

Небольшой каролинский этнос, говорящий на языке рафалуваш, два тысячелетия тому назад попал в Микронезию из Малайского архипелага, что проявляются в сходстве каролинских мифов с наибо-

лее архаическими малайскими. В тот же период и тоже из Юго-Восточной Азии на Марианские острова прибыли предки другого микронезийского народа, близкого к каролинцам, чаморро. Язык чаморро относится к малайско-полинезийской семье австронезийских народов. Собственно на острове Микронезия, политически представляющем собой государство Федеральные Штаты Микронезии, живет чуукский народ, говорящий на чуукском языке. Этнос чуук и маленький народ капинг, населяющие самую трудно доступную точку на земном шаре, остров Капингамаргани, являются коренными народами Океании и поэтому представляют собой уникальный след чрезвычайно архаической культуры. Этнос острова Науру имеет сложное происхождение и, возможно, складывался на основе нескольких этнокультурных групп Океании — полинезийских и меланезийских. Другие этнические группы (маршалцы, гильбертцы, косраенцы, трукик-понапейцы и т. д.), населяющие весь микронезийский культурный круг, так же как и чууки, наурыцы имеют автономно океанское происхождение, говорят на языках австронезийской группы, считаются протоокеанскими, развившимися из протоавстронезийского. Этности нукуоро и капинги представляют собой самые западные версии полинезийских языков.

Микронезийские религии

Большинство племен, живущих на островах Микронезии, имеет свои мифы и легенды, и тем не менее, можно выделить те, которые являются общими для всего культурного круга. К ним относится в первую очередь миф о разделении Земли и Неба, распространенный повсюду в Океании. Как правило, творение описывается как появление регионов мира: светил, природных явлений и существ из тела бога. На острова Гильберта главным богом-творцом является примордиальный Великий Паук — Нареау (паук является фигурой классических матриархальных мифов, как и все, связанное с ткачеством, прядением и т. д., считающимися типично женскими занятиями и связанными с материальностью, телесностью и фигурами матерей). Нареау некогда жил в изначальном мраке, бесконечной тьме на дне моря. Великий Паук поднялся из морских глубин и создал Небо и Землю, а также двух вторичных богов — На Атибу и Ней Теукеза. Из этой пары вышли другие боги, в том числе и Малый Паук, с тем же именем, что и изначальный творец Нареау. Малый Паук сыграл ключевую роль в отделении Неба и Земли, которые до той поры находились близко друг к другу, а также в творении светил, звезд, островов, деревьев и зверей. На Маршалловых островах

бога-творца зовут Лоа и считается, что первая пара людей, мужчина и женщина, Вуллеб и Лимдунанидж, появилась из его ноги.

В другой версии мифа о Великом Пауке он приказал песку и воде совершить соитие, и от этого родились различные существа, в частности, угорь Риике, который и оттолкнул Небо от Земли. Угорь — мифический субститут змеи, что дополняет матриархальный контекст мифа еще одной важной чертой. Нареау создает звезды и светила, а предки людей в этом рассказе спрыгивают с ветвей деревьев.

У тех племен островов Гильберта рассказывается о любви великана с красной кожей Ауриария к прекрасной и также краснокожей женщине Ней Титуаабине. После смерти Ней Титуаабине на ее могиле выросли кокосовая пальма, из пяток — дерево пандан, из пупка — миндальное дерево, так она стала богиней деревьев. В других версиях мифа сакрального дерева, например, на Самоа, почитается «дерево многих ветвей» Кай-н-Тику-Аба, выросшее из спины человека по имени На Абиту. Злодей Коура-Аби сломал его, что вызвало катастрофу и заставило жителей Самоа расселиться по всему миру, покинув священную родину. Другое название «дерева мудрости», достигающего небес, Уекара. Все эти сюжеты тесно связаны с матриархальным символизмом.

Практически во всей Микронезии распространены истории про трикстера Олифата, сына бога Лугеленга и смертной женщины Тариссо, который, как и любой трикстер, является одновременно культурным героем, обучающим людей обрядам и ремеслам, и злодеем, причиняющим смерть и катастрофы. Мать Олифата, Тариссо, была не просто земной женщиной, но дочерью морской богини-спрута Хит, которая, чтобы устранить ревнивую жену Лугеленга, принялась так непристойно танцевать¹, что богиню стало тошнить, и ее пришлось унести на Небо, а тем временем Лугеленг овладел Тариссо, что привело к зачатию Олифата. Часто Олифат вступает в противоборство с богами. Во многих сюжетах он прячется от богов, превращаясь в различные предметы, и постоянно переходит с Земли на Небо (иногда в виде столба дыма) и назад (часто в форме молнии). Олифат связан с огнем. Олифат дал акулам острые зубы, а скорпиону — жало.

Другой персонаж мифа ребенок Тилефиал также постоянно перемещается с Земли на Небо. Обе фигуры служат образцом шаман-

¹ Непристойный танец женского божества мы встречаем как в японском мифе о богине Аматерасу, скрывшейся в пещеры после бесчинств Сусаноо, так и в Элевсинском мифе о Деметре и танце Баубо.

ского путешествия, весьма распространенного у микронезийских жрецов — калит.

Другие боги микронезийцев отвечают за различные природные явления и ремесла. Бог Алулуй олицетворяет многоочитого бога, помогающего морякам определять путь по ночам, и олицетворяет звездное небо. Наниумлап, бог плодородия, почитаемый на Каролинских островах, следит за тем, чтобы растения росли, а звери и люди плодились. На островах Гильберта существовал культ полубога-полутероя Буе, научившего людей петь, танцевать, вызывать ветер при помощи магии и строить каноэ.

Теология острова Яп

В геософии Микронезии особенно следует выделить остров Яп, входящий в число Каролинских островов, который играет в Микронезии роль, аналогичную островам Общества в Полинезии. На этом острове существует традиция древнего жречества, авторитет которого признается и на других островах и которое разработало космологическую, онтологическую и теологическую систему микронезийской религии. Согласно жречеству Яп, структура мира имеет несколько уровней; в частности, Небо — семь, а отдельно земля и подземный мир (яп). На острове есть ряд сакральных центров, имеющих своих жрецов; главным святилищем считается Гастапар, связанный с великим духом-предком (тутхуп палинг) Енголапом, считавшимся основателем островной империи Яп, распространявшей свое влияние на обширные зоны Микронезии. О Енголапе в мифах говорится, что он пережил потоп вместе со своей сестрой Филтей. Он связан с морем и с черепахами, и сам иногда изображается в виде зеленой черепахи (типично матриархальная черта). В Гастапаре находится мегалитический памятник (талиу), которых на территории острова Яп всего семь. Все они считаются святилищами, связанными с Енголапом и его сыновьями, а мегалиты, находящиеся на других островах, подтверждают в глазах япцев то, что они были вассальными землями, подчиненными их первопредку. Согласно системе мира япских жрецов, на самом нижнем небе живет Енголап, первопредок и священный император; на втором — бог войны Луг, на третьем — души умерших предков, на четвертом — звезды, на пятом — луна, на шестом — солнце, на седьмом — ветра, тайфуны и ураганы.

Культе духов-предков (ани) связан с теорией магической силы (вини), живущих либо на небе, либо под водой (еще по одной версии, на острове Ньяур, служащем промежуточной стоянкой на пути к последней цели, где души омываются).

Другим сакральным центром Микронезии был остров Понапе. На нем до сих пор сохранился огромный каменный город, Нан Мадол, построенный на воде при помощи сложнейших технологий. Он считается центром культа для многих этносов Микронезии, и доступ туда посторонних был долгое время категорически запрещен, а нарушение запрета каралось смертью. Местные предания утверждали, что его построили древние предки и правители Понапе. В поздние времена на каменных платформах хоронили вождей и воинов. Сам остров Понапе делился на пять царств: Нетт, У, Кити, Сокек и Матоленим, чьи правители считались священными и превосходили по статусу вождей племен других островов.

Микронезийские племена в большинстве своем строились по матрилинейному и матрилокальному принципу и имели многие чисто матриархальные черты: например, общие дома для женщин (допал на острове Яп). При этом структура мифов также отражала этнолические и водные мотивы, а также культы женщин-первопредков и фигуры, соответствующие Великой Матери.

Сам стиль цивилизации Микронезии весьма напоминает самые архаические слои малайского общества, а многие мифы имеют прямые параллели с Японией, что, вероятно, указывает на ту общность, которая существует между различными полюсами австронезийской цивилизации. При этом, так же как и в случае малайского культурного круга в его наиболее архаическом измерении, мы имеем здесь дело с ярко проявленным матриархатом, причем в еще более открытой и явной форме, нежели в малайском культурном круге¹. Это подтверждает нашу гипотезу о том, что австронезийская цивилизация в целом имеет довольно выраженное тяготение к Логосу Великой Матери.

Великая Полинезия

Небесная Гавайка

Теперь перейдем к следующему культурному пространству в контексте австронезийской цивилизации — Полинезии, народы, населяющие острова которой относятся к тому же этническому субстрату и той же архаической традиции, что и малайцы, и микронезийцы. Но в отличие от малайцев полинезийцы сохранили древние традиции, верования и культы в чистом состоянии, будучи почти не затронутыми

¹ Один из самых наглядных примеров матриархального общества Микронезии — племя чаморро острова Гуам.

до самого последнего времени влияниями со стороны иных цивилизаций. Жители островов Полинезии находились на периферии и индийского и исламского влияния, а европейская колонизация их коснулась в меньшей степени, нежели другие народы.

Под Полинезией понимают восточную часть Океании, куда входят Новая Зеландия (на юге — независимое государство с большой долей колонизаторского англоязычного населения), Гавайские острова (на севере — Штат США), архипелаги Самоа¹ и Тонга (независимые государства), острова Токелау, Кука, Ниуэ (принадлежат Новой Зеландии), Хорн, Уоллис, Элис, Феникс (на западе), Таити и другие острова Сообщества, группы островов Туамоту, Маркизские («заморские территории» Франции), Пасхи (колония Чили) и некоторые другие (на востоке).

Предки полинезийцев, вероятно, заселили острова во II—I тысячелетиях до Р.Х., приплыв из Юго-Восточной Азии. Жители Западной Полинезии считают себя автохтонами своих островов, тогда как в других частях Полинезии широко распространены предания о плаваниях предков, прибывших с общеполинезийской родины, называемой Гавайкой. Иногда под Гавайкой понимают небесную страну.

Согласно ряду историков², одним из важнейших сакральных центров народов Полинезии располагался на островах Сообщества, Раиатеа, в местности Опоа, где жрецы разработали последнюю редакцию общеполинезийского мифологического предания, но в любом случае Раиатеа и Таити играли важнейшую роль в заселении Гавайев и Новой Зеландии и в оформлении древних полинезийских религиозных традиций³.

Жречество в Полинезии играло огромную роль. Жрецы систематизированных культов назывались тохунга, такуга, кахуна и т. п., шаманы и пророки — таула, тауа, каула и т. п. Считалось, что жрецы и шаманы наделены особой силой — мана. Кроме того, существовали тайные общества или мужские союзы, члены которых передавали посвящения, инициации и мифы из поколения в поколение. В Восточной Полинезии (в частности, на Таити) было распространено

¹ Восточное Самоа — американская колония.

² *Buck Peter. The coming of the Maori. New Plymouth N. Z.: Cawthron Institute, 1929.*

³ Согласно Питеру Баку, схему расселения полинезийцев можно представить в виде гигантского спрута, чья голова — архипелаг Сообщества, а щупальца — линии, соединяющие Центральную Полинезию с Маркизскими островами, Гавайями, Туамоту, островом Пасхи, Тубуан, Новой Зеландией, Самоа и Тонга и островами Кука и Феникс. *Buck Peter. The coming of the Maori.*

но тайное общество ариои, сопряженное с культом бога Оро¹. Однако метафизические системы, разрабатываемые полинезийскими жрецами, представляют лишь один из вариантов намного более широкой и богатой религиозной и даже философской традиции. В некоторых мифах и вариантах мифов, не подвергшихся обработке систематизаторами, мы подчас встречаем не менее, а то и более оригинальные философские и метафизические системы, возводящие сами мифы к утонченным и изысканным ноологическим парадигмам.

Полинезийцы обладают не только классической для архаических народов мифологией, но целой метафизической и философской системой, где множество мифов, легенд, обычаев и преданий укладываются в структуру общей сакральной онтологии, которая, вероятно, отражает древнейшую религиозную систему, сохранившуюся полинезийцами в неприкосновенности. Для австронезийского культурного круга именно эта полинезийская модель может выступать в качестве наиболее полной и совершенной решетки интерпретации (*grille de la lecture*).

Время Летящих Облаков

Историал полинезийцев делится на два периода — время Летящих Облаков (Ко Матан-гиао) и время Слышимого Ушами (Хо-коронго-тиринг). Считается, что время Летящих Облаков отражает знание событий, совершившихся в небесной стране Гаваика. Позднейшие знания, свойственные циклу уже горизонтального существования, эпохе путешествий предков полинезийцев и культурных героев по безбрежной стихии океана, составляют основу Слышимого Ушами, т. е. собственно традиции.

Можно представить себе структуру полинезийского историала следующим образом.

Самым близким и феноменальным уровнем является срез *позитивной сакральности*. В бодрствующем состоянии полинезиец имеет дело с хорошо устроенным полем священной данности. При этом нормой отношения к ней, в отличие от одержимости — целью, накоплением, присвоением, эффективностью, «прогрессом» и т. д. — является удивленная созерцательность. Иными словами, простейшим и начальным отношением полинезийца к миру является философское наблюдение удивляющей святости порядка явлений. Это священный и живой мир, полный богов. Этот прямой и начальный

¹ Луомала К. Голос ветра (Полинезийские мифы и песни). М.: Наука, 1976.

контакт с миром как с полем сакральности отражен в популярной песне островов Сообщества:

Смотри, вот они боги
Гавайки, родины стран;
Гавайки, родины богов;
Гавайки, родины народа!
Боги — внутри, боги — вовне;
Боги — сверху, боги — внизу;
Боги — покровители океана, боги — покровители земли;
Боги воплощенные, боги невоплощенные;
Боги, карающие грехи, боги, прощающие грехи;
Боги, пожирающие людей, боги, истребляющие воинов, боги,
спасающие людей;
Боги тьмы, боги света, боги десяти небес.
Можно ли перечислить всех богов?
Боги неисчислимы!¹

Обратим внимание на первое слово ритуальной песни — «смотри». Опыт богов не есть нечто исключительное, что дается напряженным усилием. Это, напротив, первичная эвиденция полинезийца. Смотри на мир, он видит богов. Они даны ему сразу все, сразу во всем, сразу повсюду, они даны ему как все. И это первичная позитивная сакральность как жизненный мир.

Второй уровень историала — время Слышанного Ушами (Хокоронго-тиринг). Это собственно традиция, которая передает мифы о богах и героях, собирая священное в узлы и сокращая тем самым его изобилие. Это время, как правило, относится к ночному периоду суток, когда дневной мир погашен и сознанию проще схватить ограниченное число элементов, квинтэссенцию сакрального опыта, отраженную в нарративе. Число богов мифа гораздо меньше, чем число богов прямого бодрствующего опыта. Поэтому миф представляет собой редукцию. Однако задача времени Слышанного Ушами осуществить редукцию таким образом, чтобы сохранить сущность сакрального, сделав его еще более интенсивным, концентрированным и терпким. Так боги леса становятся богом леса, Тане, включающим в себя все деревья, с их корнями, корой, ветвями, листьями, лианами, птицами, сидящими в их ветвях, и животными, копающимися у корней. В мифе повествуется не о лесе, но о боге леса, не о волнах и течениях, но о боге океана и т. д. Эта

¹ Henry T. Ancient Tahiti. Honolulu: Bishop Museum Press, 1928. P. 39.

часть историала предшествует предыдущей: традиция ставится прежде настоящего и, одновременно, над настоящим, как его исток, его семантическая матрица. Поэтому погружение во время Слышанного Ушами (Хо-коронго-тиринг) требует посвящения, тайны, обрядов и доступно не всем. Часто из этого времени исключаются женщины, и практически всегда дети, не прошедшие инициации.

Третий уровень историала — это возведение мифа к еще более общей схеме, которую можно назвать «эксплицитной метафизикой». ИмPLICITно она содержится в самом мифе, а тот — в прямом эмпирическом опыте сакрального. Таким образом, все три времени содержатся одно в другом имPLICITно, но разворачиваются эксплицитно в особых ситуациях, для этого предназначенных. Обычное сакральное время дня, время «Смотри, вот они боги...» «освобождает» заложенный в нем миф ночью, в ситуации рассказа, песни, инициатического посвящения, когда ритуально происходит восхождение ко времени Слышанного Ушами (Хо-коронго-тиринг). Глаза закрыты, ночь гасит богатство священных вещей. Сознание готовится для того, чтобы не «видеть глазами» («Смотри, вот они, боги...»), но «слышать ушами» (Хо-коронго-тиринг). И внутри времени Слышанного Ушами содержится время Летящих Облаков, которое разворачивается эксплицитно только в самых исключительных случаях, составляя учение высших уровней посвящения. Это время выводится из мифа как его квинтэссенция. И оно же составляет небесную парадигму историала, стоящему прежде мифа.

Полинезийская метафизика

Онтологическая триада

Итак, в начале мира находится время Летящих Облаков. Это время представляет собой эпоху пребывания вещей в онтологической матрице: метафизические понятия в этот период существуют сами в себе, в ясном не запутанном множестве вещей, феноменов и существ виде. Время Летящих Облаков можно рассматривать как пребывание семян вещей в структурах изначального Ума, т. е. как интенсивное экзистирование примордиальной ноологической (ноэтической) матрицы. Время Летящих Облаков, согласно философии маори, состояло из трех великих начал¹:

¹ *Buck Peter H. Anthropology and Religion. Hamden, CT: Archon Books, 1970.*

- Великий Свет, Ао;
- Великая Тьма, По;
- Великая Пустота/Атмосфера, Коре.

Если с ноологической идентичностью Ао и По все очевидно, и они легко соотносятся с Логосом Аполлона и Логосом Кибелы, то вопрос о Коре, Великой Пустоте, требует пояснения. Греческое слово «хаос», *χαῶς*, этимологически происходит от глагола *χαίνω*, *χαίσκω*, что означает «зиять», «зевать», и подразумевает некоторое свободное, открытое пространство, «пустое место», располагающееся в мифе между Небом и Землей. Поэтому такое помещение Великой пустоты, Коре, в триаду метафизических первоначал, вполне может быть соотнесено с Дионисом и его Логосом, как фигурой промежуточного ноологического и онтологического среза.

В этом промежутке, Великой Пустоте, лежит принципиальная проблема полинезийской метафизики и космологии: во времени Летящих Облаков третье начало, Великая Пустота, не дана. А значит, нет того, что позволило бы отделить Великий Свет, Ао, от Великой Тьмы, По, и следовательно, их самих нет. Чтобы быть, чтобы Свет и Тьма были бы Светом и Тьмой, необходима Великая Пустота, которая встала бы между ними. Только в том случае, когда будет Три, будет Два. В противном случае будет не Одно, но ничего. И не будет времени Летящих Облаков, т. к. не будет вообще ничего (принцип апофатичности Единого). Но проблематизация Великой Пустоты открывается не в самом Первоначале, а в следующем втором аккорде полинезийской метафизики, когда появляется другая пара — Великое Небо (Ранги-нуи) и Великая земля (Папа-ту-а-нуку). Эта пара является замещающей пару Ао и По, и также как в самом начале была еще и Великая Пустота, Коре, есть нечто Третье и в диаде Неба и Земли. Это первочеловек Ту (или Туматауенга), называемый также «Сердитым Лицом», он же бог войны.

Великое Разделение и восстание мятежных богов

Далее в полинезийском мифе следует описание классического сюжета о слитости Неба и Земли, соответствующего чаще всего матриархальным мифам или матриархальным уровням общего мифа. Первочеловек Ту в период нераздельности Неба и Земли пребывает во тьме, т. к. нет того, что разделило бы тьму и свет, Небо и Землю. Но то, что разделяет, это и есть Ту, Первочеловек, Третье, представитель и носитель Великой Пустоты, Человек Хаоса. Об этом состоянии полинезийские мифы сообщают: «Была ночь, и в первую ночь, и даже в десятую ночь, вплоть до сотой и тысячной» (эту «долгую по-

зорную ночь» жители островов Сообщества называют Румиа»)¹. Великая Пустота зовет и пробуждает к жизни Третье, а значит, разделение. Так мы подходим к началу мировой драмы, которую полинезийцы однозначно квалифицируют как войну. Первочеловек Ту понимает, что надо разделить Небо и Землю, Свет и Тьму, чтобы пустота и он сам смогли бы быть. Первое, что ему приходит в голову, это фраза: «Да, давайте убьем их обоих! И Ранги и Папу!».

Здесь в мифе появляются братья Ту. Как только всерьез ставится вопрос о разделении, начинает шевелиться в намечающейся трещине множество существ. Братьев Ту — пять:

- бог леса Тане;
- бог океана Тангароа (дословно, «рыба»);
- бог земледелия Ронго (Ронго-ма-тане — дословно, «свежий картофель»);
- бог того, что растет само по себе, без культивации Хаумиа (Хаумиа-тикетики — дословно, «корень папоротника») и
- бог ветра и бурь Тафири (Тафири-матеа).

Тут полинезийский миф выводит на сцену бога Леса — Тане-махута. Он предлагает вместо того, чтобы убить Небо и Землю, их разделить. При этом он произносит сакральную хтоническую формулу, под стать Лесу (дереву, титану): «Пусть один будет сверху, другая — внизу и пусть первый (Отец-Небо) станет нам чужим, а другая (Земля-Мать) родной»². Все братья Ту соглашаются. Кроме бога Тафири-матеа, бога бури, ветра, дождей, который не хочет разделять родителей. Тафири-матеа становится главным врагом первочеловека Ту. Между ними в будущем начнется абсолютная метафизическая война, представляющая два принципиально противоположных лагеря Ноомахии: богов, сторонников разделения (аполлонически-дионисийские солярные начала) и богов смешения и примордиальной нераздельности (хтоническая тьма Великой Матери). Американская женщина антрополог Катарина Луомала в своей основательной работе о полинезийских преданиях, мифах и религиозных системах приводит поговорку маори, иллюстрирующую данную принципиальную для мироздания коллизию времени Летящих Облаков: «Ночь, ночь, день, день, ищущие, ищущие в пустоте, в пустоте». Мы имеем дело с удвоением понятий: день (свет Ао) есть Небо (ранги), ночь (тьма По) есть Земля (Папа), а ищущий в пустоте (Коре) есть Ту (Первочеловек Ту, разделение, война). Война есть отец вещей. Поэтому, согласно полинезийским мифам, «вначале была война» или

¹ Луомала К. Голос ветра (Полинезийские мифы и песни).

² Там же.

иначе «восстание богов». Полинезийцы говорят, что боги вначале жили сдавленными Небом и Землей и захотели развернуться. Это восстание мятежных богов под предводительством бога войны, Ту, Сердитого Лицом. Метафизика Полинезии начинается с восстания.

Война отец всего

Приняв решение о разделении Неба и Земли, боги пытаются это осуществить, но это никому не удастся, кроме бога леса Тане-махута. При этом, когда он стоит ногами (корнями) не земле, то не может достать до Неба (титаническая ограниченность, свойственная хтоническому существу). И вот тогда Тане-махута делает фундаментальный метафизический жест — он переворачивается вверх ногами и вниз головой (это дерево, растущее с Неба кроной вниз) и тогда ему удается разделить Небо и Землю. Этот эпизод есть квинтэссенция метафизики и ноологии: разделить Небо и Землю со стороны Земли невозможно, имея корни в Земле, любое движение вверх, любое титаническое усилие, гигантское напряжение будет тщетно, обречено на падение. В этом безысходный трагизм Атгиса/Адониса, «черного двойника Диониса». Но все по-другому, если дерево растет не снизу вверх, а *сверху вниз*. Тогда это не двойник, а сам Дионис, аватара, нисходящее осуществление Света. Только это дает возможность богам развернуться. И действительно, после этого жеста бога леса Тане, раздастся вопль:

«Зачем вы так дурно поступили с нами? Что заставило вас совершить грех, разделить нас?»

Тане-махута слышит беспрестанные вопли сверху, беспрестанные вопли снизу и горделиво заявляет: «Благодаря Тане Ранги и Папа раздвинуты, разделены, разорваны на части; и вот отделилась ночь, вот отделился день. Разделены полностью, оторваны друг от друга! О грех! В самом деле, бесчисленный народ увидел тогда скрытое до сих пор пустое пространство между грудью Ранги и грудью Папы!»¹

Дальше начинается следующий эпизод войны богов. Теперь лагерь разделяются следующим образом: с одной стороны, поднимающийся к Небу, зачавший и народивший от него сыновей² бог ветра, который противился разделению, Тафири-матеа, а с другой — все остальные братья Ту, Сердитого Лица, соучаствовавшие в акте раз-

¹ См.: Луомала К. Голос ветра (Полинезийские мифы и песни).

² Их имена: Пронзительный Ветер, Пронзительный Вихрь, Большая Туча, Длинная Туча, Очень Темная Туча, Пламенная Туча, Черная Туча, Весьма Темная Туча, Исключительно Темная Туча, Пламенеющая Туча, Разрывающаяся Туча, Грозовая Туча.

деления и развертывания богов. Тафири-матеа убивает бога Леса, ключевую фигуру разделения, перекусывая его пополам. Это важная деталь: так смыкаются челюсти Неба и Земли, снова закрывая мир, лишая его пустоты (не случайно образ хаоса связан с зиянием и подчас описывается как расстояние между верхней челюстью, небом и нижней — Землей¹). Тафири-матеа преследует Тангароа, бога океана, который спасается бегством и тем, что бросается в море. Затем от него прячутся в Земле боги культивируемых растений, Ронгома-тане и дикорастущих, Хаумиа-тики-тики. Но главным его противником остается Ту, Первочеловек и бог войны. Тафири трясет все мироздание, чтобы убить своего главного противника — Человека, Сердитое Лицо, Ту, но тот выдерживает все испытания и побеждает.

При этом стороны разделяются и по другой линии: бог леса Тане является богом суши и воюет с богом океана, моря Тангароа. Эта фундаментальная геополитическая модель представлена в полинезийской песне-заклинании:

Сражаюсь на суше;
Сражаюсь на море.
Сражаюсь с Тане.
Сражаюсь с Тангароа.
Могущество на суше.
Могущество на море.
Могущество с Тане.
Могущество с Тангароа².

Со своей стороны Ту мстит своим братьям за то, что они не поддерживали его в войне с Тафири, и снова воюет с ними. В одном из мифов он убивает вообще всех богов, поедает их и остается один. Человек. Бог войны. После смерти братьев он присваивает себе имена: Ту Сердитое Лицо, Ту Яростный, Ту Сердитый, Ту Любящий Войну, Ту Поглощающий Людей, Ту Суровое Лицо.

В мифах маори Ту (иногда называемый Мару) однажды поднимает бунт против небесных богов, собирает армию подземного мира

¹ Это ясно выражено в мифах полинезийских маори, которые утверждают, что все знания могут быть расположены на «уровне Верхней Челюсти» и «уровне «Нижней Челюсти». Вход на «уровень Верхней Челюсти» охраняет священное животное — ящер Туатара (гаттерия), родственник древним динозаврам единственный на земле представитель вида клювоголовых.

² Taylor R. Te Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants. L.: Wertheim and Macintosh, 1855. P. 122.

(аваики) и берет штурмом Небо. С большим трудом богам удается сбросить его в бездну, где он становится судьей мертвых.

Этика войны глубоко укоренена в самой структуре полинезийской этики. Так, на Таити о войне говорится следующее: «Война — это усиление страны... Война — это плодородная земля... земля, которая будет производить семена, земля, которая будет зеленеть... земля для плит, где преклоняют колени... земля для вымощенных камнем площадок (марае, храмов)». А советы полинезийскому воину звучат так: «Если выколют глаз, освободись от него. Если грудь будет ранена, затяни ее! Если камень ударит тебя, выдержи это! Если твоя кожа будет рассечена — это украшение бойца!»¹

По другой версии мифа о разделении, Небо и Земля были сцеплены друг с другом гигантским крабом², которого никому из богов не удавалось снять. Краба пытается убить Ту, но терпит неудачу. Его убивает великий дух Руа, но оторвать Небо от земли не может. При помощи бога леса, живущего на десятом и самом высшем Небе (снова косвенное указание на дерево, растущее корнями вверх) Тане, Небо все-таки удается отделить. Но тогда взору богов открывается отвратительная картина чудовищ, недоделанных существ, искорененных старух и распухших младенцев, злодеев, воров и прожорливых толстяков; все не на своем месте. Тане распределяет существ по своим местам, скрывая ужасное и украшая безвидное. Но как только порядок был установлен, все боги захотели стать правителями этого прекрасного мира, и снова разразилась война богов, которая, как считают маори, длится до сих пор.

Эти версии космологии, хотя и описывают женский сюжет о слиянии Неба и Земли, явно в лице бога Тане и бога Ту акцентируют жесткие солярные стороны метафизики, олимпийски-божественную структуру дифференцирующей онтологии. А матриархальные функции берет на себя бог ветра и грозы Тафири, аналог семитского Ва'ала.

Культура маори: песня войны и экономика дара

Хака: Три шага навверх

С точки зрения этики и эстетики войны, следует обратить внимание на существующий в наше время ритуально-художествен-

¹ См.: Луомала К. Голос ветра (Полинезийские мифы и песни).

² В меланезийском и микронезийском культурном круте краб устойчиво отождествляется с темной стороной женского начала и матриархатом.

ный обряд маори, ставший символом новозеландской культуры — хака. Хака — это форма обрядового танца, сопровождающегося пением, исполняемым, как правило, (но не только) мужчинами маори. Наиболее популярна в настоящее время военная хака (перуперу) маори ка-матэ, составленная вождем (рангатирой) племени нгати-тоа Те Раупарахой сравнительно недавно, чуть более двухсот лет назад, но воспроизводящая более древние каноны. Специфика полинезийской религиозной культуры состояла в том, что в ней большую роль играл индивидуальный исторический опыт вождей и ярких личностей. Отсюда и обычай передавать в поколениях песни, молитвы и даже обряды, составленные «великими вождями и воинами». Даже в отношении богов полинезийцы проявляли высокую степень независимости: если боги, на которых они рассчитывали, не помогали им одержать победу в бою или предотвратить стихийное бедствие, а сами полинезийцы при этом полностью соблюдали правила почитания (своевременно и в должном количестве приносили жертвы, устраивали церемонии и т. д.), то таких богов полинезийцы могли прогнать, осмеять, подвергнуть ритуальным поношениям, а их культы и вовсе отменить, перейдя под покровительство более могущественных и справедливых существ, тем более что, как мы видели, богов было не просто много, но очень много. «Смотри, вот они боги...»

Отсюда важная сторона полинезийской идентичности, особенно ярко выраженная у маори — тонкая экзистенциальная свежесть сакрального опыта, «молодость богов», которая гарантируется тем, что почитанию подлежат лишь «живые боги», действенные, притягательные, могущественные, побеждающие, сильные. И столкновение именно с такими богами, их живое и уникальное переживание, обоснование совместного с ними человеческого и божественного Dasein'a, составляет особое измерение переживания полинезийцами настоящего времени: ночь мифа вторгается в день сакрального, создавая живое и непредсказуемое продолжение мифа, где действуют новые люди и свежие боги. Описанием такого вполне конкретного исторического, но вместе с тем божественного и сакрального опыта, является ка-матэ вождя Те Раупарахи.

В основе ка-матэ лежит следующий эпизод. Вождь племени нгати-тоа Те Раупараха, бывший смелым воином и победивший многих врагов и соперников, однажды оказался в сложной ситуации. Его преследовали многочисленные и сильные враги, а он сам оказался в одиночестве. Он был на волосок от смерти и был готов умереть. Тем не менее, он спасался бегством. Убегая от преследователей, он оказался во владениях дружественного вождя Те Вареранги (дослов-

но, «Волосатого Человека»), жена которого спрятала его в выгребной яме. Когда он вылез оттуда, он еще не мог понять, извлекли ли его враги, чтобы убить, или друзья, чтобы поздравить со спасением, жив ли он или уже мертв, настолько тяжелым было переживание унижительного пребывания в яме. И тогда он в честь спасения сложил знаменитую хаку — «Военную песнь Те Раупарахи»:

Смерть! Смерть!	Ka Mate! Ka Mate!
Жизнь! Жизнь!	Ka Ora! Ka Ora!
Это Те Вареранга («Волосатый Человек»);	Tenei te tangata puhuruhuru;
Кто заставил солнце светить!	Nana nei i tiki mei
Один шаг вверх!	I whakawhiti te ra!
Еще один шаг вверх!	Upane! Upane!
Последний шаг вверх!	Upane! Ka upane!
И теперь шаг вперед!	Whiti te ra!
К солнцу, которое светит!	

Вместе с пением воины делают особые движения, призванные продемонстрировать их внутреннюю силу, волю и решимость уничтожить противников всех до последнего, чтобы выжившие в бою воины не начали мстить. Танцующие выкатывают глаза из орбит, высовывают языки, делают резкие агрессивные движения, ударяя себя по коленям, плечам и груди, подпрыгивают, рычат, наступают. Танцующие живут войной и смертью, в мире полном богов, под всепронизывающим присутствием бога войны и победы.

В истории та-матэ удивляет совершенно негероический повод к написанию. Прекрасно, что вождь спасся, но он был спрятан женщиной в отхожем месте, трусливо переждал, а не победил врагов. И тем не менее именно это породило всплеск глубинного ужаса в сочетании со столь же глубинным торжеством, т. е. самые принципиальные формы проявления сакрального. В этом есть глубинная экзистенциальная искренность позитивной сакральности: боги оставили Те Раупараху на произвол врагов, заставив спасаться бегством, но боги и обеспечили неожиданное спасение. Те Раупараха пережил смерть — ужас перед расправой от руки врагов, и пребывание в выгребной яме, пронзительный опыт богооставленности, но возродился к жизни другом «Волосатым Человеком», не побоявшимся пойти на риск, укрыв союзника, и снова вышел к солнцу, сделав три ритуальных шага вверх и один прямо навстречу солнцу, к своему действенному и светлому живому и столь ясно ощутимому, спасающему, могущественному, сильному улыбающемуся богу — богу маори.

Тотальные поставки

На основании наблюдения за экономической системой маори французский социолог Марсель Мосс (1872 – 1950) построил свою теорию «экономики дара», как наиболее архаическую версию хозяйственного уклада¹. Исследуя практики обмена в брачных ритуалах Полинезии, Мосс заметил, что в их основе лежит принцип равенства отданного и полученного. Он приводит сведения антрополога Тернера: «После праздников рождения, после получения и возврата олоа и тонга, иначе говоря, мужского и женского имущества, муж и жена оказывались не более богатыми, чем ранее. Но они испытывали удовлетворение от того, что увидели и что считали высокой честью: множество имущества, собранного по случаю рождения их сына»².

Пара понятий олоа и тонга (вариант, таонга) в контексте матриархальной культуры обмена, где дети считаются имуществом матери, приобретает фундаментальное значение. Женское имущество тонга является постоянной и недвижимой частью, остающейся в доме. Так как при матрилинейной и матрилокальной организации общества постоянным местом является жилище жены, то мужское имущество, олоа, приобретает характер динамичный и подвижный. Тонга (или таонга у маори) выступает как материнский предмет, наделенный особым сакральным и онтологическим статусом, особой силой. Когда таонга дарится или обменивается, это равнозначно оказанию мощного магического влияния, ввержение участников обмена в водоворот сакральных сил, который в определенной ситуации может стать опасным. Для пояснения структуры этого процесса маори пользуются термином «хау», близким по смыслу к понятию дух или душа, но в отличие от душ людей (мана) чаще всего прилегающий к предметам и растениям, а также к лесам, морю, небесным явлениям и т. д. Мосс приводит слова одного из маори, Тамати Ранаипири, пояснивших смысл хау в своей системе координат.

«Я расскажу вам сейчас о хау... Хау — это не дующий ветер. Ни коим образом. Представьте себе, что вы обладаете определенным предметом (*таонга*) и даете мне этот предмет, даете без установленной платы. Мы не оформляем торговой сделки по этому поводу. Затем я даю этот предмет третьему лицу, которое по истечении некоторого времени решает вернуть нечто в виде платы (*уту*), он дарит мне какую-то вещь (*таонга*). Но та *таонга*, которую он дает

¹ Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: КДУ, 2011.

² Цит. по: Мосс М. Опыт о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. С. 146.

мне, есть дух (*хау*) *таонги*, который я получил от вас и который я дал ему. Необходимо, чтобы я вернул вам *таонги*, полученные мной за эти *таонги* (полученные от вас). С моей стороны не будет справедливо (*тика*) держать эти *таонги* у себя, независимо от того, желательны (*раве*) они или неприятны (*кино*). Я должен дать их вам, т. к. они представляют собой *хау таонги*, которую вы мне дали. Если бы я оставил эту вторую *таонгу* себе, это могло бы причинить мне большое горе, даже смерть. Таково *хау*, *хау* личной собственности, *хау таонги*, *хау* леса. *Кати эна* (Довольно об этом)»¹.

Далее Мосс поясняет эту мысль, принципиальную для его теории «экономики дара».

«*Таонга* и всякая личная собственность в строгом смысле слова обладают неким *хау*, духовной властью. Вы даете мне какой-нибудь предмет, я даю его третьему лицу; тот отдает мне другой предмет, потому что его принуждает *хау* моего подарка; а я обязан дать вам эту вещь, потому что надо вернуть вам то, что в действительности составляет продукт *хау* вашей *таонги*.

Такая интерпретация не только проясняет эту идею, но и выдвигает ее на одну из главенствующих позиций в маорийском праве. Обязывает в полученном, обмененном подарке именно то, что принятая вещь не инертна. Даже оставленная дарителем, она сохраняет в себе что-то от него самого. Через нее он обретает власть над получателем, так же как, владея этой вещью, он обладает властью над вором. Ибо *таонга* одушевляется *хау* своего леса, своей местности, своей почвы; она действительно является «коренной»: *хау* преследует всякого владельца. Оно преследует не только первого получателя дара и даже в известных случаях третьего, но всякого индивида, которому *таонга* просто передана. В сущности, именно *хау* хочет вернуться в место своего рождения, в святилище леса и клана и к владельцу. Именно *таонга* или его *хау* которое, впрочем, само представляется чем-то вроде индивида, неотступно следуют за чередой пользователей, пока те не возместят через пиры, угощения и подарки из своей сущности, своих *таонга*, своей собственности или же труда и торговли эквивалент полученному или нечто более высокой ценности, что, в свою очередь, обеспечит дарителям авторитет и власть над первоначальным дарителем, ставшим последним получателем дара»².

Из этого Мосс делает вывод, что основой полинезийского общества, а также большинства обществ Океании, является идея полно-

¹ Мосс М. Опыт о даре. С. 149.

² Там же. С. 150–151.

стью эквивалентного обмена: всякая вещь движется заложенной в ней внутренней силой (хау) к тому, чтобы вернуться на свое место, в социально-пространственное лоно матери, и будучи оторванной от него, вещь живет особой драматической и подчас опасной жизнью. Она пускается в путь, чтобы когда-то вернуться, подобно тому, как человек рождается из материнского лона, чтобы вернуться в лоно земли и смерти. Промежуток между рождением и смертью есть путешествие в серии обменов и трансформаций, что и составляет сущность духа — как подвижной, деятельной и опасной силы, становящейся особенно губительной, когда баланс радикально нарушается в ту или иную сторону. Отсюда вытекает основной социообразующий закон архаического общества — строго негативное отношение не только к недостатку и приваии, но и к избытку и накоплению. Избыток есть нечто лишнее, т. к. он чреват не только наличием уровня таонга, но и уровнем хау, стремящегося к возвращению. Это порождает два фундаментальных и связанных между собой института:

- систему дар/отдаривание, предполагающую обязательное возмещение любого прибытка ответной передачей таонги/ха (М. Мосс называет это «тотальными поставками»);
- систему ритуального уничтожения накопленного избыточного продукта («проклятой части») в обряде жертвоприношения и/или оргии¹ (М. Мосс называет это «потlachом», по имени соответствующего ритуала у американских индейцев).

Мосс подчеркивает:

«Все эти институты выражают исключительно один факт, один социальный порядок, одну определенную ментальность; дело в том, что здесь все: пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги, — составляет предмет передачи и возмещения. Все уходит и приходит так, как если бы между кланами и индивидами, распределенными по рангам, полам и поколениям, происходил постоянный обмен духовного вещества, заключенного в вещах и людях»².

При этом главное свойство такого обмена «духовным веществом», составляющего сущность жизни, воплощенной в экономическом измерении социального общения, состоит в том, чтобы он был равным, т. е. чтобы все вещи, люди, знаки и символы циркули-

¹ На принципе «проклятой части» построил свою социологическую и философскую систему французский социолог Жорж Батай. См.: Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

² Мосс М. Опыт о даре. С. 155.

ровали бы по одной строго заданной траектории — подобно солнцу, луне и звездам, образуя тем самым динамичный порядок жизни. Именно поэтому любое техническое открытие, инновация или дополнительно накопленные богатства радикально и осознанно отторгаются такой социально-экономической системой, а в определенных случаях радикально уничтожаются. Отклонение баланса в любую сторону — как в сторону привагии, так и в сторону избытка — грозит породить колоссальную масштабную катастрофу, т. к. «прогресс» в одной сфере неминуемо повлечет за собой регресс в другой, и всякий неотдаренный дар превращается в смертоносную силу, способную уничтожить не только ее прямого владельца, но и все вокруг. В этом состоит важнейший элемент всей цивилизации, построенной на принципах «экономики дара», а цивилизация практически всех народов Океании, за исключением более дифференцированного и социально стратифицированного малайского культурного круга, относится к этому типу. По этой причине пребывание в стадии архаического общества должно расцениваться не просто как нечто «объективное» или как «отсталость в развитии», но как осознанный, укоренный в особой метафизике и особом жизненном мировоззрении, отказ от любых линейных процессов, от «прогресса», «развития», «эволюции», «накопления», «совершенствования» и т. д. Экономика дара исходит из фундаментального принципа накопление, прогресс и развитие суть *абсолютное зло*, с которым надо бороться всеми доступными средствами. Поэтому пребывание общества в архаической стадии следует интерпретировать как свободный, осознанный и глубоко продуманный выбор полноценных и полностью отдающих себе отчет в происходящем людей. Таким образом, цивилизация Океании, и в частности Полинезии, есть результат осознанного социоэкономического проектирования, в основе которого лежат, однако, принципы и теории, качественно и парадигмально отличающиеся от тех, которые преобладают в более дифференцированных обществах, и которые уже полностью и радикально как черное и белое противоречат нормам, возобладавшим в Европе Нового времени. Общества «экономики дара», подобные обществам полинезийских маори, не просто недокапиталистические, но идейно и осознанно антикапиталистические, и по этой причине колонизация Океании западными державами и распространение норм современного капитализма на этот регион в постколониальную эпоху представляют собой радикальное и слепое насилие, вообще не учитывающее «жизненный мир» тех, в отношении которого оно осуществляется.

Ноология Полинезии

Логос Великой Матери

В полинезийском культурном круте мы встречаем различные теологические версии, в которых отражаются прямо или косвенно матриархальные мотивы. Так, на островах Сообщества жреческие коллегии утвердили в качестве высшего бога — бога океана Тангароа, которого изображали заключенным в яйцо или в двустворчатую раковину моллюска. Бог океана разбивает эту оболочку и сбрасывает ее, одна половина становится Небом, другая Землей. Иногда сам Тангароа представляется в виде огромной рыбы.

Тангароа является богом глубин, дна и подземного мира. По одной из версий мифа, он был создателем первых людей, которые были рыбами и позднее выползли на поверхность.

Сыном Тангароа является бог Оро, требующий человеческих жертвоприношений. В культах этих жертвоприношений люди фигурировали как «длинноногие рыбы», «птицы» или «длинные свиньи». Тайный мужской союз ариои был связан именно с этой традицией. В этом случае речь идет о метафизическом комплексе, явно связанном с хтоническими культами Великой Матери.

Бог леса Тане участвует и в хтонических сюжетах, связанных с происхождением смерти. Так, в истории о жене Тане, рассказывается, что он, еще находясь в небесной стране Гавайке, создал из красной глины, смешанной с песком, и из луча солнца — первую женщину и вдохнул в нее жизнь. Она родила ему дочь, Хине ти-тама (Женщину Света Зари), с которой бог леса Тане сочетался вопреки запретам на инцест. Когда Хине ти-тама узнала, что ее муж является и ее отцом, она удалилась в страну смерти (По) и взяла имя Хине нуи-те-по, т. е. Госпожа Смерти или Великая Женщина Мрака. Этому предшествует серия ритуальных вопросов/ответов, когда Хине обращается к разным существам, родственникам и предметам, о том «кто ее отец?», и все избегают ответов, но их молчание красноречиво. В ритуальной песне маори об этом говорится:

Тогда был задан вопрос: «Кто мой отец?»

Спросили столб, поддерживающий крышу, но его уста не ответили.

Стену дома спросили, но ее уста не ответили.

Тогда, пораженная стыдом, Хина покинула этот край...¹

¹ White J. The Ancient History of the Maori His Mythology and Traditions: Horo-uta or Taki-tumo migration. Vol. I. Wellington: Government Printer, 1887. P. 131.

В этом проявляется важная деталь некоторых полинезийских племен, уверенных, что зачатие происходит женщиной при посредстве духа, приходящего с моря, а муж к этому процессу не имеет ни прямого, ни косвенного отношения. Поэтому вопрос «кто мой отец?» выражает глубинную проблематику автономного и замкнутого на себе матриархата: у женщины, женского начала, матери, *нет Отца*, т. к. мужское порождающее начало вынесено за рамки человеческого, которое есть исключительно женское.

Подобно Изанаки, устремившимся за Изанами в японском мифе, Тане идет за дочерью-женой Хиной в мир смерти, но та отсылает его обратно, т. к. страна тьмы и смерти — место для женщин, а мужчинам принадлежит день и жизнь. Хина говорит: «Иди в мир света и воспитывай нашего потомка. Оставь меня в мире тьмы, чтобы задержать его уход в подземный мир»¹.

Великая Хина втягивает людей в воронку смерти, подобно малайской Мулуа Сатене.

В мифах полинезийцев есть много сюжетов, где мифическая женщина выступает в роли первопредка. Так, у маори почитается древняя Праматерь племени — Хине тэ-ивайва. О ней говорится, что она пересекла океан на своем каноэ, чтобы встретиться с возлюбленным и положить начало новому народу.

Менее хрупкий патриархат

Матриархальные элементы подчас встречаются среди различных полинезийских племен, но в подавляющем большинстве случаев мы имеем дело со структурами сбалансированного патриархата, в котором женщинам отводится важное и значимое положение в обществе при том, что доминируют в нем и принимают основные решения мужчины. Более того, если сравнивать полинезийский культурный круг с малайским, то мы увидим, что, несмотря на общность глубинной культурной парадигмы, архаические формы полинезийской цивилизации существенно менее матриархальны и хтоничны, и напротив, солярно-героические небесные и патриархально-воинственные черты здесь явно преобладают. Полинезийский патриархат оказывается менее хрупким, нежели малайский — при том, что он не получал поддержки ни от индуистско-буддистской, ни от мусульманской культуры. Это может объясняться двумя причинами:

¹ White J. The Ancient History of the Maori His Mythology and Traditions: Horo-uta or Taki-tumo migration. Vol. I. P. 146 – 147.

1) либо цивилизация Океании в целом, по меньшей мере, в рассмотренных нами малайском, микронезийском и полинезийском полюсах, представляет собой более разнообразную ноологическую конструкцию, где Логос Великой Матери может быть доминантным в одних случаях и укрощенным и даже преодоленным — в других;

2) либо полинезийский культурный круг представляет собой — при всем сходстве с малайским и микронезийским — результат отличного социального и религиозного цивилизационного процесса, где участвовали иные силы и иные полюса влияния, с гораздо более подчеркнутой солярно-аполлонической основой; будучи «людьми Моря», полинезийцы оказываются подчас свободными от его стихии, и более того, утверждающими свою идентичность на метафизическом и мифологическом комплексе, связанном с Сушей — бог лесов Тане.

Полинезийские народы немногочисленны, но с точки зрения культурной и философской традиции, представляют собой чрезвычайно важное явление, будучи носителями древнейшей цивилизации, которую с полным основанием мы можем назвать полинезийским Логосом. Тот факт, что жреческие коллегии островов Сообщества, считающихся первой стоянкой древних полинезийцев, прибывших туда из небесной Гавайки, разрабатывали обобщающие модели общеполинезийской духовной традиции, а в XX в. группа новозеландских маори попыталась оформить мифологические системы в непротиворечивую мировоззренческую систему, ссылаясь на «Песни вайтаха»¹, легендарного племени, считающегося предками маори, указывает, что определенные полинезийские круги ставят перед собой проблему собственной глубинной идентичности, сопряженной с мифологической и метафизической системой, т. е. находятся в поисках собственного Логоса. Развитие этих исследований может дать бесценные результаты в деле построения геософской карты Океании.

¹ *Brailsford B. Song of waitaha: The histories of a nation.* Christchurch: Ngatapuwaie Trust, 1995.

Глава 3. Меланезия и Папуасия

Меланезийско-папуасский культурный круг

Этносы Меланезии

Теперь обратимся к другому культурному кругу, входящему в общее поле Океании — к народам, населяющим Новую Гвинею и Меланезию. Характерной фенотипической чертой этих народов является их темная кожа и ряд ярко выраженных негроидных черт, хотя вместе с тем налицо следы и иных этнических составляющих, связанных с австронезийскими влияниями. Папуасы и меланезийцы этнически относятся к австролиодам, к которым, кроме них и аборигенов Австралии, давших имя всей группе народов, причисляют веддоидов (Цейлона) и негритосов. Меланезийцев и папуасов, с точки зрения культурной идентичности, можно отнести к промежуточному типу между австронезийцами (малайцами, микронезийцами, полинезийцами и т. д.) и аборигенами Австралии. При этом меланезийцы, с языковой точки зрения, входят в австронезийскую семью, а папуасы нет. К меланезийским относят народы Соломоновых островов¹ (ареаре, кварраэ, саа, нгела, малуу, лау, фаталека, марово, тробрианцы), Новых Гибридов/Республика Вануату² (эфате, ндуиндуи, абма, танна, ленакел, большие намба, анейтьюм), островов Бисмарка³ (толал, киливила, нехан), Новой Каледонии⁴ (канаки), Фиджи⁵ (фиджийцы), островов Тробриан и Луизиада⁶. Меланезийцы говорят на множестве языков, в частности амблонг, амбрим, анейтьюм, ароси, бамбатанг, бислама, буготу, ватуранга, квамера, киан, лабел, лимбол, лифу, малфахал, мадак, полономбаук, ротуманский, ререп, сакау, тамботало, танна, тигак, тианг, эроманга, фиджийский, чаач и т. д.

¹ Частично самостоятельное государство, частично в составе Новой Гвинеи.

² Самостоятельное государство.

³ В составе Новой Гвинеи.

⁴ Территория «заморских владений» Франции.

⁵ Самостоятельное государство.

⁶ В составе Новой Гвинеи.

Папуасы преимущественно населяют остров Новая Гвинея, восточная часть которого представляет собой самостоятельное государство Папуа – Новая Гвинея (к нему относится также архипелаг Бисмарка и остров Бутенвиль), а западная входит в состав Индонезии (Ириан – Джая – Западный Ириан), а также на островах Алор, Тимор, Хальмахера и в Меланезии. К папуасским этносам относятся чимбу, энга, гимбу, меддпа, камано, хули, экари (канауки), ангал, умбу-унгу, вахги, кева, дани (дугул-дани), хвангтона, асма, бенабена, маринд-аним, абелам, насиоп, бонкин, буин и т. д.

Хотя меланезийцы и папуасы представляют собой две различные этнические и социокультурные группы, их можно отнести к одному общему культурному кругу, составляющему важнейший элемент цивилизации Океании.

Папуасы Новой Гвинеи

На территории Новой Гвинеи предки папуасов поселились с незапамятных времен, приблизительно 45 000 лет назад, позднее разделившись на более тысячи папуасско-меланезийских племен. Большинство этих племен до самого последнего времени практиковали охоту и собирательство, что позволило им сохранить основы архаической культуры. Правда, в некоторых местах Новой Гвинеи (например, болото Кука) сохранились следы земледельческих культур, где еще 2000 лет назад использовались сложные ирригационные техники, оросительные каналы и другие формы аграрной и садоводческой деятельности; выращивались ямс, таро, сахарный тростник, овощи и бананы. Но это было исключением из общего правила.

Среди меланезийцев социокультурная ситуация более разнообразная: наряду с племенами охотников и собирателей существовали и существуют в настоящее время группы, занимающиеся сельским хозяйством и разведением мелкого домашнего скота.

В начале XVI в. Новую Гвинею обнаружили испанские и португальские мореплаватели, после чего принялись вывозить с острова золото, серебро, кокосы, каучук и драгоценные породы деревьев, не обращая большого внимания на местное население. В XIX в. Новую Гвинею стали делить между собой Нидерланды, Великобритания и Германская империя. В начале XX в. английские территории были переданы Австралии. Во время Второй мировой войны Новая Гвинея, как и многие острова Океании, была оккупирована Японией. В 1949 г. Индонезия предъявила территориальные претензии на западную часть Новой Гвинеи, а в 1961 г., когда колониальные державы Нидерланды и Англия готовились к тому, чтобы предоставить Но-

вой Гвинее «управляемую самостоятельность», ввела свои войска и оккупировала часть острова. Индонезийцы подвергли местное папуасское население этническим чисткам, заместив их малайскими переселенцами с Явы. В 1975 г. Австралия предоставила независимость новому государству Папуа — Новая Гвинея.

Религия папуасов

Вначале была Женщина

У папуасов, сохранивших архаические представления и религиозные верования, мы встречаем ярко выраженный матриархальный стиль культуры. Так, у папуасов маринд-аним первопредком является Великая Мать, старуха Собра, а у папуасов киваи аналогичный персонаж старуха Уа-огрере¹. Великая Мать Уа-огрере первое поколение людей производит из червей, размножившихся в теле убитого кенгуру, а затем обучает его самым основным навыкам жизни. Затем первое поколение червеобразных офитических карликов превращается в нечто более похожее на современных папуасов, и тогда Уа-огрере передает им знания о мире, обществе, священных ритуалах.

Многие папуасские племена начинают свои легенды о происхождении мира со слов: «Вначале была Женщина». Иногда вместо чисто женского божества мы встречаем женских андрогинов: например, Угатаме (папуасское племя капауку), представляющего собой одновременно солнце/луну и Великую Мать. Племя папуасов форе утверждает, что основательница народа Йутумишанта появилась сама собой и вышла из земли и символизирует ее; в мифе подчеркивается, что она вышла «из самой себя». В других мифах люди появляются из сердцевины дерева, возникают из водяных пузырьков, из разрубленных свиных туш, либо рождаются от мифической инцестуальной пары — брата и сестры.

Подземное или подводное происхождение первопредков описывают мифы различных племен:

«Паспае родился под землей и до своего выхода наружу не видел солнца. Вава — “человек иной природы”, “человек долгого времени” — жил первоначально внутри огромной глыбы камня, который сам открывался и закрывался. Аиа Маку, герой жителей дельты Пурари, жил сначала под водой реки Пиегно, затем мать вывела его на сухое место. Сосом у маринд-аним описывается как гигант,

¹ *Williams Francis Edgar. Papuans of the Trans-Fly. L.: Clarendon Press, 1936.*

пребывающий в подземных водах Мабудауан, откуда он приходит с каждым сезоном восточных муссонов. Возможно также, что он ассоциируется с "солнцем". Об Ири и Каи, предках корики, говорят, что, возможно, они спустились с неба либо сначала жили под землей, но потом ушли оттуда. Согласно понятиям орокаива, все люди вышли из дыры в земле или из пещеры. У тех же орокаива Коковаио идентифицирован "с плавучим островом", т. е. со скрепленной массой водяных растений, которая время от времени поднимается на поверхность»¹.

Подземный (подводный) мир у папуасов рассматривается как параллельный земному миру и при определенных обстоятельствах вполне доступный. Там пребывают многие первопредки, демиурги и универсальные божества.

«У кули с подземным миром связаны представления о громах и молнии. Под землей живет Кенангга, создавший людей кули. Молнии — это его огромный белый клык, они способны разбивать землю; гром — его голос.

Кроме того, подземный мир прочно ассоциируется с представлениями о смерти, о переходе в него, умерших, о земле духов умерших и т. д.

В тех редких случаях, когда прямых ассоциаций с землей умерших нет, подземный (или подводный) мир описывается в формах земного, но ему придаются некоторые специфические черты. Например, в одном рассказе, записанном в районе озера Кутубу, герой-мальчик в поисках гарпуна, унесенного рыбой, попадает в подводный мир, где все очень ухожено и где люди отличаются лишь тем, что они питаются земляными червями. Когда мальчик нечаянно съедает червей, он превращается в рыбу и обнаруживает, что те, кого он принимал за людей, тоже рыбы»².

Битвы титанов

У папуасов существует предание о своеобразной Титаномахии, представленной в форме битвы «небесных людей» с «земными людьми». Война между ними началась

«из-за того, что Аувара, вождь первых, рассердился; на земных людей, срубивших посланные им пальмы раньше, чем они стали давать плоды. Перед нами — редкий случай в мифологии новогвинейцев, когда герои пытаются установить культуру в войне. Небесные

¹ Путилов Б.Н. Миф — Обряд — Песня Новой Гвинеи. М.: Наука, 1980. С. 22.

² Там же. С. 24 — 25.

люди нападают первыми, их приход сопровождается раскатами грома, они бьют своих противников саговыми ветвями и затем по лестницам влезают назад на небо. В отместку земные люди сооружают бамбуковое устройство, по которому добираются до щели, ведущей в небо.

Здесь снова завязывается борьба, которая в конце концов оканчивается миром. Земные люди с тех пор процветают, научившись использовать саговую пальму. Те же, кто боялся нового нападения с неба, ушли на Запад»¹.

Снова мы встречаем в этом культурном ареале сюжет об изначальной близости Неба и Земли. Так, мифы папуасов кераки говорят о том, что первопредок Камбел поднял небо, которое находилось изначально близко или вплотную к Земле, а затем наполнил его звездами, разбросав щепки бамбука.

Черные Матери

Тематика изначального матриархата подробно описывается в мифах разных папуасских народов. Приведем целиком пассаж из детального этнологического исследования, где дается изложение ряда характерных сюжетов, чрезвычайно показательных для выяснения структуры папуасского культурного круга, особенно с точки зрения его отношения к Логосу Кибелы.

«У арапеш рассказывается о женщинах, которые одни жили на острове и рожали дочерей от летающих лисиц. "Мужья" жили в церемониальном доме, днем спали, а ночью посещали своих жен. Затем на острове появился мужчина, и женщина, с которой он тайно стал жить, убивала и жарила для него очередных своих "мужей". Позднее мужчина становится мужем всех женщин, к каждой из которых он приходит по очереди. Постепенно они стали приносить мальчиков, которые вступали в брак со своими женщинами, летающие лисицы были убиты, спаслась только одна, из-за которой позднее погиб "первый" мужчина»².

Важно, что женщины вначале рожали от летающих лисиц только дочерей, а также что женщины, ставшие сожительницами «единственного мужчины», убивали и жарили для него «других мужчин». Здесь содержится важное указание на женские истоки каннибализма, который наглядно в других мифологических циклах связывается именно с Великой Матерью и входит в состав обрядов ритуальной

¹ Путилов Б.Н. Миф – Обряд – Песня Новой Гвинеи. С. 24.

² Там же. С. 55.

кастрации и разрывания мужчины женскими жрицами (как в случае Орфея).

«Также у арапеш есть миф об одиноком женском коллективе, не знающем мужчин. Последние появляются тайком, съедают все, что то разбрасывают, пачкают и т. д. Женщины обнаруживают посетителей внутри бамбуковых стволов. (...) У кивай мифическая женщина Абере, обладающая особой силой и магическими способностями, находится в сложных отношениях с мужской половиной общества. С одной стороны, она склоняет и даже принуждает многих к связи с нею; с другой стороны, ни с кем из них у нее нет прочных отношений, она ненавидит мужчин. Уничтожив всю мужскую часть деревни, Абере удочеряет девушек, сооружает на новом месте общий дом, в котором они поселяются без мужчин»¹.

«Общий дом» является признаком тайных мужских союзов, где готовятся к принятию инициации и проходят ее. Как правило, он находится либо в центре селения, либо, напротив, за его пределами. В любом случае вход туда женщинам запрещен. История про уничтожение мужчин и поселение в «мужском доме» указывает на полное переворачивание гендерного архетипа и отражает не действительный матриархат, а глубинные пласты кибелического мифа, который предопределяет саму структуру сакральной цивилизации. Эти пласты не обязательно выражаются в соответствующем социальном укладе, но они могут действовать на уровне герменевтической модели дешифровки, позволяя женщинам активно культивировать прочтение мира и отношения между полами в оптике Великой Матери. «Общий дом», населенный исключительно женщинами, это визуализация чистой Смерти, как и предания о «стране женщин» или «острове женщин», которые мы уже встречали как в древней кельтской традиции, так и в португальских талассократических реконструкциях Комоэнша.

Вместе с тем у папуасов видно, что в определенный момент эти матриархальные основы были потеснены патриархатом, но при этом, естественно, они сохранили свое значение как параллельная решетка прочтения.

«В мифах постоянно рассказывается о том, как женщины первоначально владели каким-либо значимым элементом культуры — огнем, магическим средством, ритуальным предметом, каким-то знанием; они были иногда первооткрывателями в той или иной области культуры, но неизменно дело кончалось тем, что мужчины завладели их открытием. Так было с гуделками-флейтами. У мариинд-аним

¹ Путилов Б.Н. Миф — Обряд — Песня Новой Гвинеи. С. 55 — 56.

женщины исполняли обряды, предписанные первосоздателем Ндиве, но мужчины силой отобрали их. Ндиве согласился с этим и отослал женщин в специальные хижины, а мужчин подробно проинструктировал по части обрядов»¹.

Тема брака женщины с потусторонним существом является типичным сюжетом матриархального цикла. Но речь может идти не только о космогонических мифах, но и персонажах среднего уровня мифологии, в частности, о духах места, *genii locis*, называемых «марсалаи» у племени арапеш; этенгена, обоуби, эмобали, оригорусо, хивай-абере у кивай; гигл, канги, йогонда, у чимбу; путутули у райапу и т. д. Они, как правило, изображаются как двухголовые, двуххвостые разноцветные змеи и ящерицы, иногда как другие существа, имеющие признаки уродства или отклонения от нормы: например, животные с одной или с тремя ногами, растущими на спине; свинья с кустом на спине; двухголовый кенгуру, жирной женщины с огромным животом, короткими ногами и ногтями-копьями, огромная рыба и т. д. Племя варопен знает о тупых женщинах ауо, живущих в деревьях. Чтобы забеременеть, они глотают горшки. Пугаясь грохота, они убегают из своих жилищ, оставляя за собой подчас ценные вещи — барабаны, тритоновые раковины и т. д.

Для духов мужского пола характерна офитическая змеиная форма, что является классическим сюжетом из цикла Великой Матери (Яйцо и Змей) и на чем основано множество рассказов о связи марсалаи (в облике змеи) с папуасскими женщинами.

«В некоторых мифах драматический момент значительно усиливается тем, что подчеркивается как бы нерасторжимость связи женщины и змея: когда змея убивают, женщина гибнет. Двойственный характер представлений о змеях (отголоски веры в змеев-предков и покровителей и осознание их враждебности людям) наглядно проявляется в мифе кивай. Змей, живущий в колоде, уводит к себе группу девушек и становится их мужем. Им удается спастись, и тогда змей является за ними в деревню. Ему предлагают сбросить змеиную шкуру и жить в облике человека. По ночам змей охотился, принося людям много дичи. Он помогал также успешно биться с врагами. Но когда змей "украл" много женщин, мужчины увели его в лес и убили. Дух змея вошел в черепаху, которая предупредила людей, чтобы они ее не ели. Нарушители табу умерли, а остаток черепахи превратился в птицу, которая установила тот же запрет»².

¹ Путилов Б.Н. Миф — Обряд — Песня Новой Гвинеи. С. 56.

² Там же. С. 71 — 72.

С женщиной-первопредком связан и чрезвычайно популярный среди папуасов музыкальный обряд синг-синг, состоящий из танцев, песен и игры на сакральных музыкальных инструментах. В мифах племени арапеш говорится, что люди древности слышали откуда-то доносящуюся музыку. Пытаясь понять, откуда она раздается, они однажды спустились по стволу дерева на дно водоема, где обнаружили такую же деревню, как и в обычном мире — с церемониальным домом, свиньями, собаками, пальмами, хижинами и т. д. Духов, населявших деревню, в это время не было, и женщина-предок передала пришедшим три флейты, объяснив, как на них играть. Затем духи все-таки заметили пропажу флейты, но люди уже поняли, как их делать и как на них играть. Флейты являются в самых различных мифологиях классическим музыкальным инструментом из цикла Великой Матери, поэтому и связь с женщиной-предком вполне закономерна. Практически во всех мифах подчеркивается то, что флейта принадлежит женщинам или женским божествам. Имеющий широкое хождение миф связывает происхождение флейты с Йугумишантой, Великой Матерью.

«В других мифах место Йугумишанты, первосоздательницы и хозяйки флейты, занимают две женщины с острова Коил, девушки из Аифо, живущие самостоятельным союзом в одном большом доме. Флейты поначалу принадлежат им, но они не могут удержать их; все истинное значение их остается для женщин скрытым, и лишь мужчины выявляют его, предварительно похищая или отнимая инструменты у их хозяек»¹.

Упоминание «большого дома», в котором живут женщины, как мы уже видели, есть отсылка к матриархату.

Романы ожерелий

Кула: «экономика дара» на Тробрианских островах

Мы говорили о теориях Марселя Мосса относительно «экономики дара» применительно к Полинезии, заметив, что этот принцип организации замкнутого цикла обмена относится ко всей Океании. Мосс, развивая эту тему, останавливается и на меланезийских обществах, особенно подробно разбирая некоторые социально-экономические практики, развитые на Тробрианских островах. Они интересны тем, что дают нам яркие представления о меланезийских этносах, их культуре и «жизненном мире». Мосс, в частности, подчеркивает

¹ Путилов Б.Н. Миф — Обряд — Песня Новой Гвинеи. С. 248 — 249.

принципиальное значение такого меланезийского понятия, как «кула», описанного в трудах выдающегося антрополога и основателя социальной антропологии Бронислава Малиновского¹ (1884–1942), тщательно изучавшего Меланезию² и собравшего о ней огромный материал.

Так Мосс говорит о «куле»:

«Кула представляет собой нечто вроде большого потлача; осуществляя большую межплеменную торговлю, она распространилась на всех Тробрианских островах, на части островов Д'Антркасто и островов Амфлетт. На этих территориях она косвенно затрагивает все племена, а прямо — несколько больших племен: племена добу на островах Амфлетт, киривина из Синакеты и китава на островах Тробриан, вакута на острове Вудларк. Малиновский не дает перевода слова кула, несомненно, означающего круг. И действительно, дело происходит так, как будто все эти племена, морские экспедиции, ценные вещи и предметы обихода, пища и праздники, услуги всякого рода, ритуальные и сексуальные, эти мужчины и женщины вовлечены в круг, совершают по этому кругу упорядоченное движение во времени и в пространстве»³.

Этот круг имеет фундаментальный метафизический статус и отражает структуру баланса как основу «жизненного мира» меланезийцев.

Мосс подчеркивает, что меланезийцы знают и торговлю в обычном ее смысле, но «экономика дара» принципиально от нее отличается, т. к. имеет отношение к сакральному уровню и поэтому считается занятием «благородным».

«Кула осуществляется в благородной манере, внешне чисто бескорыстно и скромно. Ее строго отличают от простого экономического обмена полезными товарами, именуемого *гимвали*. Последний реально практикуется в дополнение к куле на больших первобытных ярмарках, каковыми являются собрания межплеменной кулы, или на маленьких рынках внутрплеменной кулы. Он отличается очень упорным торгом сторон, т. е. поведением, недостойным в куле. Об индивиде, не ведущем кулу с необходимым благородством, говорят, что он ее «ведет, как *гимвали*». Внешне во всяком случае кула, как и потлач в Северо-Западной Америке, состоит в том, чтобы одни да-

¹ Общие идеи социальной антропологии Малиновского представлены в его книге: Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998.

² О Меланезии см.: Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004.

³ Мосс М. Опыт о даре. С. 168–169.

вали, а другие получали, причем получатели в следующий раз становятся дарителями. В наиболее развернутой, торжественной, возвышенной конкурентной форме кулы, происходящей во время больших морских экспедиций, *увалаку*, правило предписывает уезжать, не беря с собой ничего для обмена, даже для вручения в обмен на пищу, которую отказываются просить. Полагается только получать. Когда же год спустя гостившее племя будет принимать флотилию из племени хозяев, подарки будут возмещены с избытком»¹.

Структура кулы на Тробрианских островах тесно соотносится с сакральной географией Океании. Эта структура становится прозрачной, если учесть онтологический статус такого явления, как *ваигу'а*. Это сложный тробрианский термин, связанный с кула; *ваигу'а* — это священный предмет, ценность, универсальный знак престижа и средоточие магической силы. То, что обменивается в круте кула, есть *ваигу'а*. *Ваигу'а* бывают принципиально только двух видов:

«*мвали*, красивые браслеты, сделанные из полированных раковин и надеваемые по поводу важных событий их владельцами или родственниками последних; и *сулава*, ожерелья, изготовленные искусными токарями Синакеты из красивых, туго завитых красных раковин, отливających перламутром».

При этом важно, что браслеты-*мвали* считаются женскими символами, а ожерелья-*сулава* — мужскими. Подчас они выступают как полноценные живые существа разных полов, так что многие предания меланезийцев говорят о «браке *мвали*, браслетов, женских символов и *сулава*, ожерелий, мужского символа, которые стремятся друг к другу, как самец к самке»². Мосс подчеркивает, что иногда *мвали* и *сулава* приобретают вполне индивидуализированные формы, их обладатели относятся к ним как к полностью живым существам.

«Все они, по крайней мере наиболее дорогие и желанные (и другие объекты обладают таким же престижем), имеют имя, личность, историю; с ними случаются даже любовные приключения. Дело доходит до того, что некоторые индивиды даже заимствуют их имена»³.

Женское и мужское в пространстве мира

Для жителей Тробрианских островов чрезвычайно важна связь мужских и женских *ваигу'а* с пространственными ориентациями:

¹ Мосс М. Опыт о даре. С. 169–170.

² Там же. С. 177.

³ Там же. С. 174.

«мвали, браслеты, постоянно передаются с Запада на Восток, а сулава всегда путешествуют с Востока на Запад»¹. Поэтому путь с Запада на Восток называется «браслетное направление», а с Востока на Запад «ожерельное направление». Ось Запад — Восток мыслится как женская ось, а Восток — Запад — как мужская. Это в значительной степени определяет понимание народами Океании того пространства, в котором расположены их острова и племена: кула как обмен, совершающийся по строго определенной схеме, воплощает в себе масштабный обряд по поддержанию вселенского жизненного баланса, окрашенного эротическими тонами; мужское начало и женское начало движутся друг к другу навстречу с разных сторон бытия, чтобы встретиться в торжественном месте, где происходит кула, начинающаяся обычно со звука раковины, оповещающей о начале величайшего события — встречи двух потоков мира, браслетов и ожерелий. Маршруты обмена подчас охватывают огромные расстояния, которые преодолевают меланезийцы, чтобы участвовать в операциях, которые оставляют все стороны при своем (т. к. обмен строго эквивалентен), а добавочной стоимостью в этом случае становится взрыв сакральной энергии с эротическим оттенком, который освобождается в ходе всего метафизического и космологического цикла.

Относительно соотношения «браслетного» и «ожерельного» направлений Мосс уточняет:

«Эти два противоположно направленные движения совершаются между всеми островами Тробриан, Д'Антраксто, Амфлетт и отдельными островами Вудларк, Маршалл Беннетт, Тюбе-тюбе и, наконец, крайним юго-востоком побережья Новой Гвинеи, откуда идут грубо обработанные браслеты. Там эта торговля встречается с большими экспедициями того же рода, идущими от Новой Гвинеи (южная часть островов Массим), которые описывает Селигман. В принципе циркуляция этих знаков богатства непрерывна и неотвратима. Их нельзя ни хранить слишком долго, ни медлить или скупиться при избавлении от них, нельзя преподносить их никому иному, кроме как определенным партнерам в определенном направлении: "браслетное направление" — "ожерельное направление"»².

Меланезийцы бороздят гигантские просторы моря, сталкиваясь с трудностями, невзгодами, ветрами и бурями, лишь для того, чтобы способствовать браку священных ваигу'а. Но это движение, абсурдное, с точки зрения модернистского европейского рациона-

¹ Мосс М. Опыт о даре. С. 173.

² Там же.

лизма, обладает колоссальным значением для самих меланезийцев, т. к. в нем происходит сакральное обоснование их идентичности, утверждается и поддерживается ритуально структура мирового равновесия.

Меланезийская селеномахия: битва за Луну на Малекуле

Деланье человека

Крайне интересное исследование меланезийских обрядов и инициаций провел на острове Малекула (Республика Вануату) известный антрополог и психолог Джон Лэйард, содержание которого он изложил в работе «Делание человека в Малекуле»¹. В основе инициатических ритуалов, исследованных им в тайном Обществе Призраков (Ghost Society)² Малекулы, лежат мифы о первопредке и осуществленных им парадигматических деяний, принципиальных для космологии (лунарные циклы), для социальной организации, соотношения полов и структуры основанных на этих мифах религиозных представлений и обрядов. По Лэйарду, в основе этого круга идей и посвятительных ритуалов стоит проблема столкновения матриархата и патриархата и, соответственно, «кровавая война полов», составляющая важнейшую силовую линию меланезийской идентичности.

Здесь первопредок предстает в образе мужчины с белой кожей, по имени Амбат (в одной части острова) или Кабат (в другой). Обряды, связанные с культом Амбата, являются полностью закрытыми и предназначены только для мужчин племени (на Малекула проживают меланезийское племя намбас). Структура общества Малекула имеет при этом строгое разделение на мужское и женское поселения, мужчины и женщины там живут отдельно, что отражает уклад, типичный для матриархата. Сюжет начинается с того, что на острове Малекула в мифические времена жил одинокий бог-предок. При том, что миф сообщает, что Амбат был один, одновременно у него оказываются четыре брата, что Лэйард интерпретирует как символизм ладони, где большой палец является главным, самим Амбатом, а четыре пальца (братья) выступают как его проявления, ипостаси. При этом патриархат предполагает передачу наследства старшему

¹ Layard J. The making of man in Malekula // Eranos Jahrbuch. Der Mensch II. Bd. XVI. Zürich: Rhein-Verlag, 1949. P. 210–283.

² Призраками в меланезийской культуре и — шире — в цивилизации Океании считаются духи мертвых, и особенно мертвых героев или первопредков.

брату, а матриархат — младшему. Это создает поле коллизии и в данном мифе, где младший брат Амбата Авирара выступает как источник различных катастрофических поворотов сюжета, в частности, как инициатор инцеста, что является типичным матриархальным мотивом (отношения между полами в обществе, не знающем отеческого начала, являются инцестуальными в социологическом смысле).

Лунный мужчина

Амбат связан с Луной, и Лэйард называет его «лунный мужчина», Лунус. Амбат по ночам идет на берег моря и смотрит на море, никогда не поворачиваясь к суше. Это фундаментальная черта пространственной ориентации, преобладающей в малайской цивилизации: взгляд с суши строго на море; такая ориентация соответствует патриархальной парадигме. Амбат замечает по ночам свечение, исходящее из гигантского белого двустворчатого моллюска, раковина которого открывается, чтобы поток света вырвался в ночное небо. Лэйард указывает, что речь идет о «подводной Луне» или о «женской Луне», как о второй половине лунного андрогината. Это столкновение с белым моллюском становится центром инициатического сюжета Общества Призраков. Лэйард интерпретирует моллюска как «внутреннюю женскую Луну», обнаруженную Амбатом, «мужским Лунусом» внутри самого себя. Так, согласно меланезийским мифам, в центре океана на самом глубоком дне живет гигантский женский моллюск, который представляет собой вселенскую матку, воспринимающую в себя семена человеческих существ, исходящих из мужской небесной Луны/Лунуса. В Луне, таким образом, наличествует два принципиальных аспекта: неизменность, воплощенная в патриархальном Лунусе, и изменчивость (рост и убывание, рождение и смерть), воплощаемая в матриархальном моллюске, женской подводной Луне. Двойственность женской Луны выражена в двух створках раковины, которые представляются также женским лоном и одновременно уничтожающей смертоносной пастью хищного животного. Поэтому женское начало в Меланезии часто символизируется дикой свиньей с грозными клыками.

Следующим этапом мифа является битва Амбата с моллюском. Амбат для этой цели изготавливает палку со струнами, привязанными к ее противоположным концам. С помощью этого сакрального оружия необходимо в момент открытия створок моллюска зафиксировать это открытое положение, что приведет к смерти самого моллюска. Палка символизирует фаллос, а прекращение циклического

открытия и закрытия женской подводной пасти есть состояние достижения вечной жизни, побеждающей циклическую пульсацию рождений и смертей, т. е. победу солнечной мужской вечности над женской лунной изменчивостью. В этом Лэйард видит модель, сходную с йогической и тантрической практикой, что подтверждается другими фазами посвящений в Обществе Призраков. В разных версиях мифа Амбат то поручает убийство моллюска сове (птице, летающей по ночам), которая справляется с этим, то братьям, которые не справляются, и тогда Амбату приходится это сделать самому. Показательно, что братья Амбата описываются в мифе как те, у кого недостает патриархальной мужской силы для того, чтобы преодолеть могущество подводной Луны, поэтому они выступают как скрытые агенты матриархата (особенно младший — Авирара). Убитый моллюск превращается в маленький остров Эйм Оран у берегов Малекулы, куда категорически запрещено появляться людям. Этот остров выступает из-под земли постепенно, и братья Амбата, посылаемые им каждый день, видят его все больше и больше выступающим из-под воды. Амбат сажает на нем кокосовую пальму, которая пытается съесть его братьев. Амбат сбивает кокосовые орехи с помощью стрелы, пущенной из лука, в конце концов, переселяется на остров.

Миф не заботится о последовательности и логичности, когда ему надо сообщить что-то метафизически важное, поэтому в дальнейшем рассказе появляется «белая» жена Амбата Линданда (хотя вначале говорится, что он был один), а четыре брата превращаются в четырех сыновей Амбата, а младший также зовется Авирара. Снова оказывается живым моллюск и его две створки. Сыновья Амбата в духе матриархального сценария вступают со своей матерью в инцестуальную связь, а младший Авирара, стремясь присвоить мать себе, готовит для отца Амбата ловушку: он посылает его найти пищу внутри моллюска, Амбат опускает в него голову, но створки смыкаются и отрезают ему голову. Душа Амбата превращается в голубя. Увидев голубя, Линданда понимает, что ее муж умер и совершает самоубийство через повешение. Повешение на дереве (символе женского начала), отрубание головы (ритуальная сметь/кастрация) двумя створками раковины, роль младшего сына в организации убийства — все это признаки матриархальной контратаки. Женская Луна наносит ответный удар, направленный против мужского Лунуса. Так в меланезийском контексте мы сталкиваемся с темой селеномахии, битвы лунного мужчины и лунной женщины, где в контексте одного и того же мифа и одного и того же посвячительного ритуала (в рамках Общества Призраков прохождение всех степеней посвящения может растянуться на несколько десятков лет) происходит драматическое совмещение раз-

личных эпизодов этой фундаментальной драмы. Здесь можно вспомнить, что, согласно Л. Фробениусу, *пол Луны определяет принципиальный характер всей цивилизационной идентичности*: мужская Луна, Месяц, Лунус соответствует патриархату, теллурической культуре (кульминацией которой является туранско-евразийская модель индоевропейского жестко патриархального общества, но которая преобладает и в транссахарской Африке в отличие от ее северных — берберских — пространств), женская Луна — матриархату и хтонической культуре (к которой относятся доиндоевропейские пространства Средиземноморья, в частности, цивилизация «народов моря», тщательно исследованная Й. Бахофеном, дравидский и австронезийский, особенно малайский культурный круг в Океании). В Меланезии же мы видим внутреннюю борьбу за пол Луны, селеномахию, которая представляет собой уникальную версию Титаномахии и Ноомахии в контексте цивилизации Океании.

Луна атакует

Женская Луна атакует Амбата и в других версиях того же мифа. Так, в частности, речь заходит о его второй жене, на сей раз «черной», представленной в виде чудовищной великанши с длинными ушами Вин-бумба-ау (дословно это имя означает женщина-краб), которая приносит для Амбата землю на остров, возникший из убитого гигантского моллюска. Амбат сажает палку с двумя струнами, которой он убил моллюска, и она превращается в дерево с двумя переплетенными лианами. Далее появляется еще одна — третья и снова «белая» женщина. Эту женщину Амбат встречает рядом с прудом на острове, где каждое утро совершает умывание. Вначале он видит в пруду рыбу, которую присваивает, произнося формулу «моя рыба!». На следующий день он видит лишь рыбью чешую и приходит в ярость, думая, что «его рыбу» кто-то похитил, захватив «самое главное» и оставив ему «чешую». Он встречает девушку, которую обвиняет в краже, но она открывает ему, что она и есть «самое главное», т. е. «сущность рыбы». Амбат берет ее в жены, строит для нее тайную хижину, где и прячет ее. Женское начало снова напрямую связывается с водой. Дети Амбата, и в первую очередь Авирара, выслеживают девушку-рыбу и насилуют ее. После этого у нее открывается кровотечение. Амбат, вернувшись, убивает ее. Затем он вступает в битву с детьми, которых по очереди убивает, но при этом гибнет сам. Так заканчивается один из мифов. Женщина-рыба стала причиной гибели всей мужской группы священных патриархальных перепредков.

Черная жена Амбата Вин-бумба-ау представлена как людоедка, которая ест мужчин, приходящих к ней в поисках еды. Она сбрасывает мужчин в колодец, а затем жарит их и ест. Вначале в ее колодец попадают сыновья Амбата, затем он сам, но благодаря Амбутау, который «открывает землю», им удается спастись. По Лэйарду, Вин-бумба-ау представляет собой новую, т. е. черную Луну и символизирует собой тотальную смерть и абсолютную женственность (отсюда ее черный цвет). Таким образом, двустворчатый моллюск символизирует две фазы женской Луны — убывающую и пребывающую, а Вин-бумба-ау новолуние.

Кульминацией иерархии Общества Призраков, как показывает Лэйард, является отождествление посвященного именно с Вин-бумба-ау, т. е. с «черной Луной», костюм которой в виде паутины, украшенной клыками черных свиней, надевает посвященный в высшую степень. Костюм Вин-бумба-ау черный с белыми рукавами (две фазы Луны). Весь долгий и сложный обряд Общества Призраков призван ввести посвящаемого в глубинную проблематику селеномании, которая развешивается внутри него самого. С одной стороны, в мифе участвует белый первопредок Амбат, как Лунус и мужской вечный и небесный аспект света. Но выступает в паре с «черной Луной», составляющей тайную сущность белого моллюска, т. е. рождение и смерть в феноменальном мире суть формы единой и принципиальной смерти, воплощенной в фигуре чудовищной каннибалической женственности, Великой Матери Вин-бумба-ау, которая и является благоприобретательницей процесса роста и упадка мужского начала; женщина-краб питается мужчинами, как Мать Кибела или Иштар наслаждаются Аттисом и Адонисом, а затем убивают, скопляют и поедают их, чтобы снова родить из себя. В цикле Кибелы, который легко угадывается в меланезийской культуре (в частности, на примере Малекулы), речь идет о полном торжестве великой женщины-краба. В этом фундаментальное могущество Логоса Кибелы. Но отождествление с Шакти в индийском шактизме и особенно в шиваизме и Тантре (включая буддистскую Ваджраяну), даже в самом зловещем и «черном» ее облике (Кали) имеет совсем другой смысл: это путь сквозь божественную, хотя и грозную женственность к ее мужской сущности, к недUALности Брахмана. Меланезийский миф об Амбате и выразительный сценарий посвящения в Общество Призраков на Малекуле, отражающие религиозные идеи и посвященные практики, в том или ином варианте присутствующие многим меланезийским обществам, свидетельствуют о ноологическом колебании относительно той интерпретации, которая берется за доминанту. Фигура Амбата строго патриархальна. Но все,

что связано с его «женами» и с темой моллюска, имеет явно катастрофический характер: женщины Амбата, к которым инцестуально влекутся (или напротив, которых страшатся и избегают) его братья/сыновья, никогда не приводят их ни к чему хорошему, да и сами становятся причиной смерти Амбата. Мужское начало, Лунус, здесь более выделено, нежели во многих малайско-микронезийских мифах, более могущественно и самостоятельно, но при этом патриархат остается «хрупким» и «проблематичным», что вполне резонирует с его природой в других культурных кругах Океании, включая малайские мотивы в японском Синто.

Матриархат Океании и гипотеза Пацифиды

Селеномахия Меланезии оставляет вопрос: является ли обряд «творения человека» (*making of man*) творением мужчины (*man*) или, как подозревает сам Лэйард, «творением женщины в мужчине» (*making of woman in man*).

Если мы соотнесем папуасскую мифологию с примером, взятым из меланезийской культуры Республики Вануату, то об этом культурном круге в целом, с ноологической точки зрения, можно сказать то же, что и о ранее рассмотренных нами культурных кругах Океании (малайском и микронезийском) — за некоторым исключением более сложного и мозаичного культурного круга Полинезии: мы находимся в области «хрупкого патриархата» с ярко выраженными матриархальными мотивами из цикла Великой Матери, которые настолько могущественны и фундаментальны, что аффектируют глубины цивилизационной идентичности. Это заставляет подозревать, что Океания в целом находится под влиянием кибелического полюса Ноомахии.

Теоретически, наряду с такими «концептуальными континентами», как Атлантида Л. Фробениуса, привлекаемыми для достраивания модели афро-атлантической (а может быть, и в целом африканской цивилизации), или как Кумари Кандам, дедуктивно необходимого дравидам для утверждения полноценного мифа о своей древней идентичности и о своем «превосходстве» над арийскими культурами севера Индии (Арьяварты), можно ввести еще один «концептуальный континент» — Пацифида, как тихоокеанский культурный ареал, являющийся воплощенным полюсом Логоса Великой Матери. Историческая и геологическая действительность Пацифиды не имеет в данном случае никакого значения; введение этого континента необходимо по строго теоретическим основаниям — как метафора особого цивилизационного геософского большого пространства,

структурированного в соответствии с определенной ноологической матрицей. В мистических кругах подобные теории вылились в экзотические идеи о Лемурии, континенте Му и т. д., а в визионерском творчестве Эдгара По полюс матриархальной протоцивилизации идентифицирован как Атлантида. Термин «Пацифида» менее окрашен «мистическими» коннотациями и вполне может быть принят в рациональных реконструкциях, и в этом качестве вполне полезен и чрезвычайно важен для построения самобытного океанического историала, который в ходе деколонизации потребует самобытным и чрезвычайно богатым духовно этносам и обществам, считающим Океанию своей духовной родиной.

Глава 4. Великая Австралия

Австралия и ее регионы

Terra nullis

Чтобы подтвердить (или уточнить, или даже опровергнуть) гипотезу Пацифиды как концептуального континента Океании с доминацией Логоса Кибелы, нам остается рассмотреть религиозные мифы и культы австралийских аборигенов, составляющие последний культурный круг Океании.

Коренное население Австралии этнически близко к папуасам Новой Гвинеи, и те, и другие относятся к австролоидной расе с характерными для нее фенотипическими признаками — черной кожей, жесткими вьющимися волосами, плоскими носами, толстыми губами, отчетливым прогнатизмом (массивным выступанием вперед лицевой части черепа). При этом, с точки зрения языка и культуры, между ними существует ряд качественных отличий, что и позволяет выделить аборигенов австралийского континента в самостоятельный культурный круг.

У аборигенов Австралии нет истории в привычном для нас понимании этого слова.

Ее «открытие» европейцами произошло в 1606 г., когда голландец Виллем Янзон на корабле «Дайфкен» высадился на побережье Австралии, назвав страну «Новой Голландией» и объявив владением Нидерландов.

В 1769 г. в Австралию на корабле «Индевор» прибыл английский лейтенант Джеймс Кук. Первая британская колония на континенте, Новый Южный Уэльс, была основана Артуром Филиппом 26 января 1788 г. С этого времени в Австралию стало принято ссылать уголовных преступников и каторжников из Англии, чьи потомки и составили значительную часть колониального населения. Австралия стала колонией Англии, получила в 1907 г. статус доминиона Британии, и до сих пор остается государством, формально подчиненным Британскому королевскому дому.

Колонизаторы отнеслись к этой территории практически как к совершенно пустой, до заселения европейцами она фигурирова-

ла в документах как *terra nullius* («земля, не принадлежащая никому»). Местное население было признано настолько «примитивным», что первые сто лет с ним вообще считались не больше, чем с представителями местной фауны. Так как аборигены долгое время не понимали ни миссии европейцев, ни смысла их действий, ни их целей, пребывая в двух параллельных мирах, то они не оказывали им большого сопротивления. Попытки обратить их в рабство предпринимались неоднократно, но в этом качестве они продемонстрировали свою почти полную бесполезность, не имея никакой склонности к тому роду активности, который белые понимали под «трудом». Поэтому чаще всего они просто умирали в неволе, или хозяева, отчаявшись получить с их помощью весомый прибавочный продукт, сами от них избавлялись тем или иным способом (подчас довольно brutальным).

При рассмотрении культуры австралоидов следует помнить, что мы имеем дело с обществом исключительно охотников и собирателей, т. е. с самой архаической и чистой моделью социальной организации и экономических отношений. Это общество, не знающее социальной стратификации, каст, даже отдаленного представления о политике или государственности. Общество, живущее по законам равенства и «экономики дара».

Зоны Австралии

В пространстве австралийского континента принято выделять несколько населенных аборигенами зон, чьи мифологические представления, культы и обряды существенно отличаются. Эти зоны таковы:

- *Западная Австралия* состоит преимущественно из огромных пустынь; на юге живут племена ногара с многочисленными подгруппами, пила нгуру, джарракан, инграда, талаинджи, а на севере унамбал, ньюл-ньюл, караджери, джару, унгариньин, нендью, борора;
- *Южная Австралия* — племена адньяматаннха, джери, каурна, маралинга тьярутья, нгаринджери, нарунгта.
- *Южный Уэльс и Виктория, Юго-Восточная Австралия*, племена курнаи, юин, авакабал, камиларои, таравал, вираджюри, воннаруа, кулин, йорта-йорта;
- *Северная территория*, в центре — племена аранда, кантиш, карамунга, питьянтьятьяра (анангу), альяварре, варльпири; на севере, полуостров Арнемленд — племена бинбинга, миали, мулун, гунвуги, муринбата, ларагия, йолнгу, половины дуа

и йиридыя (в этой области и на северо-востоке Австралии ощущается явное меланезийское влияние);

- *Квислэнд* на северо-востоке, племена питта-питта, боубиа, ванельбура, каби, юнги, камиларои, гууту йимитирр, калкадоон, митакооди.

Среди этих многочисленных этносов существует как общеавстралийский религиозный круг представлений, так и множество локальных вариантов, что сказывается на вариациях в именах и функциях божеств, сверхъестественных существ и «тотемных предков»; в обрядах, церемониях и инициациях; в структуре шаманских посвящений и процедур становления знахарем или носителем преданий и песен.

Метафизика австралийцев

Алчеринга: Время Сновидений

Для знакомства с этим культурным кругом важнейшим подспорьем является книга крупнейшего историка религий Мирчи Элиаде, к которому мы уже неоднократно обращались при рассмотрении других цивилизаций, «Религии Австралии»¹.

Начнем с тех уровней австралийской религии, которые являются безусловно общими для всех ее племен.

Так же как и у народов Полинезии, у аборигенов Австралии существует историал, делящийся на две части — на Времена Сновидений, *Dream Time*² (алчера или алчеринга на языке народа аранда³), и на «современность», куда примыкает все время, отличное от Времени Сновидений. Все то, что имеет смысл и значение, уже произошло во Время Сновидений, когда творился мир, а на территории Австралии жили священные предки, боги, сверхъестественные существа, упорядочившие пейзажи, природные явления и человеческую жизнь. Они же основали обряды и ритуалы, сообщили мифы и религиозные установления, положили начало инициациям и тайным обществам. После того, как «первые существа» покинули землю, удалившись на Небо, наступила вторая фаза историала — современность, которая есть не что иное, как повторение Времени Сновидений, воспроизводство заложенных в ту эпоху парадигм и принципов.

¹ Элиаде М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1998.

² Мура-мура на языке джери, чукурпа на языке питъянтъятыра, бутари на языке караджери, унгуд на языке нгариньин, вонгар у явуру и паланери у тиви.

³ Аранда — племя, живущее в самом центре австралийского континента.

Все, что происходит в современности, имеет значение только в качестве соответствия или несоответствия Времени Сновидений, поэтому эта вторая половина истории не является самостоятельной и исключает саму возможность фиксации: в современности не просто ничего не происходит, но и не может произойти, т. к. все, что могло произойти, произошло во Время Сновидений. С этим связана одна деталь, характерная именно для культуры аборигенов Австралии: почти *полное безразличие ко времени*, определению циклов, наблюдению за ритмикой и движениями небесных светил, отсутствие календаря. Время не просто повторяется в «вечном возвращении», как во многих архаических культурах, оно отсутствует.

Однако Время Сновидений не принадлежит только к прошлому, оно есть самое настоящее в настоящем, т. к. в той мере, в какой современность есть, она сама соучаствует во Времени Сновидений. Это Время не является раз и навсегда закончившимся, оно длится до сих пор, но спорадически, вспыхивая и погасая. Эти вспышки истинного Времени и образуют ткань сакрального, сакральную онтологию, составляющую мир австралийских аборигенов.

Мифы и обряды австралийцев служат для того, чтобы коснуться Времени Сновидений, дать ему возможность течь по его логике «здесь и сейчас», в современном времени, которое тем самым исчезает как таковое, уступая пространство тому, что по-настоящему есть.

Само Время Сновидений неоднородно, у него есть этапы и стадии. Первый этап описывается как фаза подземного сна несозданных сверхъестественных существ.

«Согласно верованиям аранда, земля в начале была безлюдной равниной, без холмов или рек, и лежала она в кромешной тьме. Солнце, луна и звезды покоились под землей. Не существовало ни растений, ни животных, только зародышевая масса полуразвитых младенцев, которые беспомощно лежали там, где позже появились соленые озера или источники. Эти бесформенные младенцы не могли развиваться в отдельных мужчин или женщин — не могли они и состариться или умереть. В самом деле, ни жизнь, ни смерть не были еще известны на земле. Только под поверхностью земли существовала жизнь в своей полноте, в виде тысяч несозданных сверхъестественных существ, которые всегда существовали; но даже они все еще покоились в вечном сне»¹.

Этот первый аккорд Времени Сновидений точно соответствует самому названию этой эпохи, иллюстрируя тонкий метафизический

¹ Элиаде М. Религии Австралии. С. 90 — 91.

тезис, составляющий ось австралийской цивилизации: «В начале был Сон». Весь пейзаж, описанный аборигенами аранда, пронизан Сном, который еще не затронут онтологическими стрелами. Но это примордиальный Сон полон божественными «сверхъестественными» могуществами, которые дремлют, но могут проснуться. В непроявленности черной земли и особенно под ее поверхностью чуткое религиозное сознание австралийцев различает глубинную жизнь, ее первые движения. На этой инстанции следует остановиться подробнее, т. к. она имеет прямые параллели в такой метафизически развитой и нюансированной традиции, как суфизм Ибн Араби и его концепция примордиального темного Облака, состоящего из божественных имен, а также в суфийской теории *mundus imaginalis*, «мира воображения». Примордиальная тьма Имен, еще не начавших экзистировать, и скрытый от обычных глаз *mundus imaginalis* могут быть соотнесены с начальной фазой Времени Сновидений. Но специфика этой эпохи в том, что сны здесь еще не проснулись, Сон не начал экзистировать, он пока еще содержит в себе лишь возможности выйти из приглушенного состояния. В таком случае, если подобное сближение уместно, то ничто не запрещает нам признать за этой фазой онто- и космогенеза в религии австралийских аборигенов метафизическую инстанцию. Но так само Время Сновидений строится не столько по хронологической, сколько по логической и онтологической последовательности, то первая фаза Времени Сновидений не может «пройти», полностью сместившись в прошлое; она продолжает существовать как фундаментальная основа всего Времени Сновидения, как его внутреннее время, на котором он покоится и из которого разворачивается. Это *время тьмы*, составляет глубинное измерение всей структуры Великого Сновидения (Алчера) и может быть также соотнесено со сном без сновидений в структуре онтологии и антропологии индийских Упанишад. Но этот уровень и есть глубинная матрица сознания (у буддистов Махаяны — алая-виджняна), следовательно, мы сразу подошли к тому, что можно назвать Логосом австралийских аборигенов.

Пробуждение во сне

Как только мы осмысляем эту инстанцию метафизически, дальнейшее разворачивание космогонического мифа «об истоках» становится вполне упорядоченным и структурно обоснованным. Элиаде пишет:

«Наконец сверхъестественные существа пробудились ото сна и выбрались из-под земли. Их "места рождения" были проникнуты

их жизнью и силой. И Солнце встало из земли, и землю залил свет. Сверхъестественные существа, которые "были рождены из своей собственной вечности" (Алтъирана Намбакала), имели разные формы и вид. Некоторые возникли в форме животных, таких как кенгуру или эму; другие появились как совершенно сформированные мужчины и женщины. Большинство этих сверхъестественных существ заключало в себе элементы невидимой связи с элементами животных или растений, с одной стороны, и человека — с другой. Те существа, которые выглядели как животные, например, обычно думали и действовали как люди; и наоборот, те, кто имел человеческую форму, могли по своей воле превращаться в то животное, с которым они были связаны невидимой связью»¹.

Здесь важно обратить внимание на несколько деталей. Во-первых, на выразительное описание Солнца, рождающегося из-под земли. В философии Ночи, которая относится к первой фазе Времени Сновидений, все начинается не с захода Солнца (как, например, в Египетской книге мертвых), но с его восхода. Это можно толковать по-разному: и в духе кибелического утверждения матриархальности и материи прежде появления небесного мира, и как указание на первичность апофатического Единого, *ἔν* в полноценном метафизически неоплатонизме.

Далее, принципиально уточнение того, что «сверхъестественные существа родились из своей собственной вечности», т. е. они не были созданы, но реализовали себя как экзистирующее наличие, отталкиваясь от своей внутренней и заведомо данной «вечности». Так как эта «вечность» логически предшествует «рождению», то она совпадает в примордиальном Сном внутри Сновидения. Здесь мы имеем дело с двумя слоями сна: проснувшиеся во сне «сверхъестественные существа» вступают в сон со сновидениями из сна без сновидений. Так осуществляется переход от сна как вечности ко сну как времени.

Третий важнейший момент состоит в описании природы «примордиальных существ». Здесь мы видим базовую для шаманизма самых разных народов идею о том, что в «изначальные времена» существа имели тройную структуру, представляя собой духа/человека/зверя, еще не разделенного на каждую из этих фигур. Восстановление именно такого состояния, предшествующего разделению на три отдельных вида, является главной задачей шаманской инициации. Шаман, таким образом, есть тот, кто способен вернуться во Время Сновидений, попасть в него.

¹ Элиаде М. Религии Австралии. С. 91.

Далее описываются упорядочивающие подвиги этих «примордиальных существ», проснувшихся и вышедших из-под земли.

«Эти сверхъестественные существа, которых обычно называют "тотемические предки", начали бродить по земле, придавая ландшафту его реальные физические черты. Некоторые из них взяли на себя функции "культурных героев". Они разрезали зародышевую человеческую массу на отдельных детей, затем разделили с помощью паутины (сети) им пальцы на руках и ногах и "открыли" им уши, глаза и рты". Другие культурные герои научили человека, как делать орудия, добывать огонь и готовить пищу. Когда все эти рожденные из земли сверхъестественные существа выполнили свои труды и завершили свои странствия, "на них навалилась непреодолимая усталость. Задачи, которые они выполнили, требовали максимального напряжения сил".

Таким образом, они вновь впали в свое первоначальное состояние сна, и "их тела или исчезли в земле (часто в том же месте, где и появились), или превратились в скалы, камни или в чуринги¹. Места, которые были последними местами их отдыха, считались, как и места рождения, важными священными центрами, и их называли тем же именем — *лмара кутата*. К *лмара кутата* обоих видов могут приближаться только посвященные и только по случаю специальных церемоний. В любое другое время это были места, которых следовало избегать под страхом смерти".

"Уход" сверхъестественных существ положил конец мифической эпохе, которая — по крайней мере, в случае аранда — имела райский характер»².

Свободные предки

Проснувшиеся «тотемические предки» осуществляют то, что должны были сделать, а затем, снова погружаются в сон без сновидений. Но это не просто полный возврат к первому сновидению — к изначальному сну. Напротив, здесь мы имеем дело с третьей фазой, с третьим временем, которое оказывается на сей раз «современным», расположенным вне Времени Сновидений. Настоящее начинается тогда, когда боги/предки, изначальные существа засыпают. Но если сами они лишь возвращаются к своей вечности,

¹ Чуринги представляют собой сакральные объекты с нанесенными на них рисунками и/или схемами. Ими могут быть гуделки (bullroar), особые музыкальные инструменты из дерева, издающие гул или жужжание, считающиеся в Океании голо-сом духов. В других случаях это камни, мегалиты или сакральные места.

² Элиаге М. Религии Австралии. С. 91 – 92.

к своему глубинному измерению внутренней ночи, от которого временно отклонились, сам мир оказывается в новом состоянии; это больше и не время сна без сновидений, и не время сна со сновидениями. Это «современность», пробуждение ото сна во всех его измерениях. Но этот мир бодрствования есть не что иное, как остывающее Сновидение, как охладевший, загустевший, отяжелевший момент сна. Или иными словами, это обратная сторона сна «сверхъестественных существ». Они сами засыпают для мира собственных сновидений, и эти сновидения получают определенную автономию от тех, кому они пригрезились. Это и есть мир, в котором мы живем. Он пригрезился священным предкам, но потом они «устали» от этой грезы и снова заснули глубоким сном «собственной вечности», оставив после себя остатки недосмотренных снов, к которым потеряли интерес. Досматривать эти сны, ставшие тяжелыми и в значительной степени бессмысленными, они предоставили возможность нам.

Видеть сон, по логике аборигенов, значит быть свободным.

«В самом деле, предки были свободны от множества запретов и крушения надежд, которые неизбежно мешают всем людям, живущим в организованных сообществах. К тому же они не отвечали за свои действия перед какой-либо высшей силой. Поскольку они жили в мире, где человеческие понятия добра и зла имели весьма туманное значение: они бродили, так сказать, "за пределами добра и зла"»¹.

Это важное пояснение относительно самой природы Времени Сновидений. Священные предки, боги этой эпохи, движутся в *tundus imaginalis*, не скованные ограничениями телесной или социальной тяжести. Их жесты спонтанны и легки, в каждом из них играет свобода вечности. Поэтому сплошь и рядом их действия носят характер, не поддающийся под социальные или моральные представления «современности» (в ее понимании австралийскими аборигенами), что порождает сюжеты о трикстерах, «моральной двусмысленности» тех или иных божественных жестов (например, часто боги, причем не трикстеры, совершают инцест, категорически табуированный для людей) и т. д. Здесь действует следующая логика: не люди, опирающиеся на законы остывающего сновидения, должны судить предков и богов, но те твердые формы (как в материальном, так и в социальном мире), с которыми они имеют дело, суть отвердевшие жесты легких богов, а следовательно, неприменимыми к ним, действующим в структурах Времени Сновидений по автоном-

¹ Элиаде М. Религии Австралии. С. 93.

ной «сновиденческой» системе, открывающейся лишь в уникальном экстатическом опыте сакрального.

Поэтому в обществе аборигенов Австралии шаман, способный к прямому вхождению во Время Сновидений, стоит выше тех вождей или знатоков традиций, которые следят за тщательным соблюдением правил, оставленных теми же «тотемическими предками». В ходе своего экстатического опыта шаман способен напрямую столкнуться со «сверхъестественными существами», а значит, он выходит за рамки классических норм, обретая — пусть относительно — ту же свободу, что и древние, бродившие «по ту сторону добра и зла» боги. Отсюда напрямую особый этический кодекс, которому следуют шаманы: подчас они могут или даже должны делать то, что категорически запрещено остальным членам племени, включая могущественных вождей.

Антропология и инициация

Культура первой души

Австралийские аборигены имеют довольно развитую антропологию, выводимую, как и все остальные представления из идеи Времени Сновидений. Основой этой антропологии является представление, что у человека есть несколько душ или аналогов того, что мы называем душой. Чаще всего сами австралийцы, которые не склонны открыто и внятно делиться сакральными знаниями, говорят о существовании двух душ, но скорее всего полная антропологическая картина является более сложной.

Самым важным элементом в человеке является «вечная душа Времени Сновидений, которая существовала извечно и будет существовать еще долго или вечно и которая в некоторых племенах может переселяться»¹. Это означает, что человек, в конечном счете, есть не индивидуум в его феноменальном выражении, а нечто радикально иное. Как индивидуум он пребывает в «современности», но его природа принадлежит совершенно иному уровню бытия — Времени Сновидений. Его истинное «я» участник сновиденческого процесса организации мироздания, дух-предок, божество, сверхъестественное существо. Это и есть он сам — в том измерении, в котором он способен пробудить в себе спящего. Здесь важна онтология засыпания: осуществив свои подвиги, сакральные предки, до этого проснувшиеся и вышедшие из-под земли, снова заснули. Истинное «я»,

¹ *Elkin A.P. Australian Aborigines. Sydney: Angus & Robertson, 1974. P. 317.*

его душа австралийца и есть это проснувшийся предок. Но т. к. предок заснул, снова погрузившись в изначальное время сна без сновидений, потомок, оказавшийся в остывшем мире явлений, есть знак его засыпания, его чуринга, его фетиш. Обряд посвящения, мифы и ритуалы служат для того, чтобы человек вспомнил о своем «я», узнал, что он и есть его предок, т. е. чтобы он пробудился в Сновидении, пробуждая тем самым священного предка, бога, которым он и является. Это двойное пробуждение можно уподобить созданию. Индивидуум есть продукт остывающего создания, фрагмент застывшего сна. Но в нем еще теплится уголек сновидения. И, раздувая этот огонь с помощью религии и инициации, происходит создание предка посвящаемым, и параллельно этому создание предком посвящаемого. Антрополог и специалист по религиозным верованиям австралийских аборигенов Т.Г.Х. Штрелов, сам прошедший обряд adopции в племя аранда и считавшийся его членом, пишет о понимании человека в австралийском обществе:

«Вся природа для него — это его живое, многовековое генеалогическое дерево. История о его тотемическом предке для местного жителя — *рассказ о его собственных действиях в начале времен, на туманной заре жизни, когда мир, который он знает, обрел очертания и форму во всемогущих руках. Он сам играл роль в этом первом славном приключении, роль более или менее значительную, в зависимости от первоначального ранга предка, чьим воплощением он сейчас является*»¹.

И далее:

«В момент рождения человека тотемический предок, воплотившийся в новорожденном, совершенно "не помнит" своего прежнего существования. Для него предыдущие месяцы были "сном и забвением". Если он рождается мальчиком, старики позже посвятят его и вновь познакомят с древними церемониями, которые он сам установил во время своей прежней жизни»².

Эта высшая идентичность, которая спит в детстве человека, но начинает пробуждаться при достижении мужчиной половой зрелости, когда наступает время инициации. Показательно, что в архаических обществах, в том числе и в австралийских племенах, мифы и сакральные предания сообщаются лишь тем, кто становится взрослым; от всех остальных, особенно от детей и женщин, а также от непосвященных и людей других племен, они хранятся в строжайшем

¹ *Strehlow Th.G.H. Aranda traditions. Melbourne: Melbourne University Press, 1947. P. 30–31.*

² *Ibid. P. 93.*

секрете. Посвящение во взрослую жизнь есть посвящение в грезу, посвящение в сон. Дети и отчасти женщины (но в меньшей степени) в архаических обществах, как заметила антрополог Маргарит Мид¹, отличаются материалистическим отношением к жизни, они скептически, склонны все явления объяснять «естественными» причинами; в отличие от европейских детей они не верят в «волшебные сказки» и отличаются «здравым рассудком», почти позитивистским сознанием. Их сновидения скудны, а грезы материальны и конкретны. Они закрыты для сна, они спят для Времени Сновидений. Они пробуждаются к нему, достигнув взрослого состояния, и чем взрослее и совершеннее становится мужчина, тем глубже он проникает в мир сновидений, тем полнее его соучастие в творении онейрических ландшафтов и в насыщенной жизни сверхъестественных существ, одним из которых он является. Элиаде совершенно верно подчеркивает, что задача австралийского мужчины, прошедшего инициацию, как можно полнее вспомнить о том, какова его аутентичная подлинная идентичность в мире, куда он вступит после своей смерти. И главное, что спрашивают духи, охраняющие вход в страну сновидений, это прошел ли он инициацию, т. е. умер ли он при жизни. Только умерев для мира «современности», можно родиться в мире истоков, обрести и пробудить свое истинное «я».

Посвящение в сон

Ритуалы, с помощью которых пробуждается и все более и более укрепляется и культивируется высшее «я», т. е. сам дух-предок, активный соучастник подвигов и действий Времени Сновидений, довольно сложны и варьируются от одного австралийского племени к другому. В основе всех их лежит обряд инициации, в ходе которого рожденное матерью человеческое существо, «ребенок», умирает, и на его место, с той стороны сновидений, приходит дух-предок. Этот дух-предок тайно присутствует уже в самом зародыше в материнской утробе, будучи помещенным туда как чуринга, священный объект, как телесное выражение предка, как сгущенный сон. Но рожденная в телесном мире, эта часть помещается в скорлупу, в кокон, продолжая спать. Непосвященный ошибочно принимает этот кокон, эту скорлупу за «самого себя». Инициация призвана разбить внешнюю форму, разрушить скорлупу и пробудить спящего в нем предка. Поэтому этот ритуал рассматривается как смерть и рожде-

¹ Мид М. Взросление на Самоа // Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988.

ние, смерть ребенка и рождение предка. Отсюда вполне логично, что матери оплакивают своих детей накануне инициации, и иногда даже ритуально, а иногда и совершенно серьезно (подчас вооружившись копьями) противятся членам мужского союза, приходящим увести юношу на церемонию посвящения. В ходе этой церемонии посвящаемый переживает опыт ужаса, боли и смерти. В физическом смысле он проходит обрезание или, в некоторых племенах, субинцизию; ему выбивают передний зуб, оставляют на теле ритуальные шрамы, надрезы и другие знаки. Все это призвано подчеркнуть, что мы имеем дело с новым существом (поскольку знак в архаических племенах выражает сущность вещи) и что это новое существо вышло из мира мертвых, пройдя ужас и боль, а также гниение, и заново пробуждено из Времени Сновидений. После инициации в племя возвращается другое существо — это сам тотемный предок, дух, оживший в своей телесной чуринге. Тема чуринги важна, т. к. ее смысл подчас подчеркивается нанесенным на ней рисунком, фигурой или знаком. Так и на теле посвящаемого наносится знак — в форме шрама, увечья, отметины, превращая его в чурингу, в «тело божества».

В ходе инициации юноша узнает мифы племени, истории о Времени Сновидений и о деяниях предков. При этом речь идет о практике воспоминания: слыша рассказанные старшими предания, подчас сопровождающиеся танцами, пением и ритуальными инсценировками, посвящаемый вспоминает об этом времени, находя в них свое собственное место, соучаствуя в нем. Дистанция между сейчас и тогда рушится при помощи разнообразных техник инициации, которые совершаются в удаленных местах, ночью, сопровождаются сложными обрядами, призванными погрузить посвящаемого в особое состояние, в активный управляемый контролируемый сон. В опыте активного сна происходит конъюнкция времен, проявление Времени Сновидений в «современности», а точнее, растворение «современности» во Времени Сновидений, ее упразднение. Если мир для аборигенов Австралии есть застывшее сновидение, то инициация есть способ расколдовывания окаменевшего сна, возвращение ему присущих ему свойств. Боги, герои, предки, духи, трикстеры, сверхъестественные существа, чудовища — пробуждаются из оцепенения, выходят из своих чуринг (которыми является, по сути, вся окружающая аборигенов среда) и начинают активно экзистировать. Поэтому инициация затягивается на много лет, продолжаясь практически до смерти человека. Новые этапы открывают новые мифы, новые знания, дают новый опыт. Мир, обнаруженный посвященным, больше никуда не исчезает. Он замирает днем, прячется, скрывается, но он всегда здесь, готовый в любой момент

дать о себе знать. Всякий абориген знает, что застывшие камни, пустынные пейзажи, кустарники, скалы, источники, болота или заливы, на самом деле, притаившиеся боги, духи и предки. Поэтому ночами, когда проходят церемонии тайных мужских союзов, полнота скрытой днем жизни открывается в полной мере, сон пробуждается, и посвященные открывают все новые и новые его стороны. Важно, что мифы и предания о деяниях предков не представляют собой строгого, раз и навсегда заданного цикла. Так как речь идет не о повторении чего-то, что случилось с кем-то другим, но об активном соучастии в жизни предков наравне с ними, весь посвященный и есть предок, мифы и предания меняются и трансформируются; традиция остается постоянно живой, ведь каждый предок может добавить в повествование, в сакральный нарратив те детали и даже события, которые другие участники упустили из виду, в силу их субъективной ситуации. Время Сновидений плюрально и полицентрично, как многочисленны племена австралийцев и их мифы. Каждое племя есть группа предков, и поэтому их нарратив о Времени Сновидений строится с позиции именно этой группы: миф субъективен, т. к. рассказан одним из участников действительного сновиденческого акта. Очевидно, что эта субъективность влияет на угол зрения, локализацию в пространстве, моральную оценку и т. д. Мы имеем дело со своего рода субъективной инициатической мифологией, с той лишь поправкой, что «субъектом» здесь выступает сверхъестественное существо, тотемный предок, дух, бог или чудовище. Инициация пробуждает этого «субъекта» (субъекта сновидений), но не диктует ему, что он должен видеть, делать и чем все должно закончиться в форме готового раз и навсегда данного сценария. Миф вариативен и открыт, т. к. он есть поле принципиальной свободы. Лишь вход в него является более или менее жестким, но, оказавшись внутри сновидения, механические законы отступают; их всевластие завершается в сумерках; ночь, приходя, открывает миф с неопределенным концом. Предки, духи и боги оживают и начинают действовать. Это и есть насыщенное и захватывающее инициатическое бытие.

Обычно инициация завершается обрядом омовения, который представляет собой поджигание или поджаривание посвященного, бросание его в огонь, окуривание дымом и т. д. Бани, существующие у разных народов (в частности, у русских) имеют то же инициатическое происхождение: они изначально служили для «омовения огнем». Пройдя это «омовение», посвященный выходит из Времени Сновидений и может вступать в пространство дня. Огонь — граница между «современностью» и миром священных предков.

Шаман: уснувший при жизни

Особым случаем является шаманское посвящение. Его структура в целом воспроизводит общий инициатический сценарий, который проходит каждый юноша: смерть и воскрешение скрытого внутри предка, высшего «я», «субъекта сновидений». Поэтому посмертная судьба шамана не сильно отличается от судеб всех остальных: важно лишь получить посвящение. Различие состоит только в степени пробуждения при жизни. Если обычный посвященный днем является обычным человеком и вступает во Время Сновидений лишь в ходе ночных инициатических обрядов, церемоний и ритуалов тайного общества мужчин, то шаман привносит ночь в день, пробуждает сновидение, не дожидаясь ночи, проживает и актуализирует миф как тотальность, независимо от времени суток. Для шамана вообще нет «современности», он не знает никакого другого времени, кроме Времени Сновидений. Это требует от его посвящения более глубокой трансформации. Инициатическая смерть шамана более жестка, страшна и болезненна. Шамана убивают, расчленяют, мучают, съедают, варят, жгут, причем подчас неоднократно. Часто духи-посвятителю, боги или чудовища потрошат тело шамана, набивая его раковинами или священными кусками кварца, вживляя в него (или «впевая», т. е. заставляя войти с помощью ритуальных песен или заклинаний) различные предметы — например, веревки и т. д. Шаман становится целиком пробужденной чурингой, активизированной не только от обряда к обряду, но постоянно. Шаман — это практически не засыпающий предок, который пребывает в онейро-пробуждении всегда и непрерывно. В этом состоит особость его антропологической, социальной и психологической позиции в обществе.

У многих архаических народов (как мы видели на примере туранской сакральной культуры) шаманизм сопряжен с путешествиями по вертикальной оси в высшие и низшие миры — на Небо и под Землю. Эти обряды есть и у австралийских аборигенов. Но здесь важно поместить их в собственно австралийский контекст. Дело в том, что в австралийской интерпретации Времени Сновидений священные предки не являются обязательно небесными существами. Более того, можно наметить некоторое различие между небесными богами, о которых у некоторых племен есть довольно отчетливые представления, тогда как у других они противоречивы и фрагментарны, и духами предков, действовавших во Времени Сновидений. Они близки друг другу, но далеко не тождественны. Небо есть верхний горизонт Времени Сновидений, но это не единственный горизонт, т. к. есть еще подземная сфера и расположенная между ними

земля. Духи в эпоху Сновидений вышли из-под земли (туда же они возвращаются, засыпая), но затем их судьба сложилась по-разному. Одни двинулись вертикально и либо стали небесными богами, заселив Небо, либо присоединились к уже существовавшим там божественным фигурам. Другие разошлись по земле, создавая своими путешествиями сакральный ландшафт — горы, пустыни, холмы, скалы, водоемы, отмечая каждый свой маршрут и каждое приключение чурингами, создавая тем самым карту сакральной географии Австралии, предопределяющую особую геософию аборигенов. При этом они подчас сталкивались друг с другом, вступали в различные диалектические или конфликтные отношения, подчас враждовали и даже «убивали» друг друга, проходили посвящения, вступали в брак. Кто-то уходил под Землю и исследовал зоны снов без сновидений. Чтобы понять австралийский шаманизм, необходимо учесть эту принципиально открытую природу потустороннего. Его структура радикально отличается от механических схем ада,рая, суда и наказания в других традициях, причем не только христианской или исламской, но и буддистской, зороастрийской и т. д. Потустороннее для австралийцев — поле абсолютной свободы, поэтому шаман как пробужденный «субъект сновидений» также свободен в своем поведении: он может двигаться по вертикали, взбираясь на небо по священной веревке, шесту, дереву и т. д., или, напротив, спускаясь в подземные и (реже) подводные миры, но может двигаться и горизонтально — вместе с другими сверхъестественными существами или отдельно от них. Австралийский шаманизм есть кульминация сакрально-антропологической открытости; шаман, знахарь, носитель предания поэтому может создавать собственные ритуалы, песни, заклинания, даже мифы. Мир Сновидений не конвенция и не механистическая схема, это открытая непредсказуемая и предельно насыщенная смыслами, проблемами, бифуркациями, расходящимися рядами возможностей полноценная жизнь. Поэтому шаманы глубоко индивидуальны, они могут подниматься на Небо, а могут не подниматься, главное, что они не должны подниматься, равно как не должны спускаться или перемещаться только по вертикали. Именно в шамане в полной мере восстанавливается то единство между духом, зверем и человеком, о котором повествуют основополагающие мифы аборигенов. Именно это было ошибочно воспринято европейцами как «тотемизм», т. е. возведение племени, рода, фратрии к животному. Тотемическое животное — это не только животное, это классический *триагический предок* — дух/человек/зверь. Кстати, все эти три свойства мы видим и в образах христианских ангелов, чья иконография уходит в глубокую древность. Становясь духом-предком, шаман становится одновременно и живот-

ным. Поэтому он свободен во всех трех измерениях — духовном, животном и человеческом. Следовательно, его путешествие на Небо может проходить в форме птицы или летающего змея. При этом не человек превращается в птицу или какое-то другое животное, но дух-предок, которым в полной мере и становится шаман, субъект сновидения принимает одно из трех основных украшений, костюмов, знаков, которые находятся в его полном владении. Звери, люди и даже сами духи-предки суть чуринги великого субъекта сновидений, центр которого сосредоточен во мраке подземной тьмы и который сам по себе есть луч проснувшейся ночи.

Индивидуум, который воет в кустах

У человека, впрочем, есть как минимум еще одна душа. Это и есть собственно человек, как индивидуум, как не-предок, как ребенок, как существо бодрствования (то есть полностью застывшего сна), и как одна из трех основных чуринг (наряду с духом и зверем) перво-предка, истинного «я». Эта вторая душа восходит к тем младенцам, тела которых общей нерасчлененной массой валялись на Земле в самом начале Времени Сновидений, пока духи еще не вышли из-под земли и не разделили зародышевую массу на отдельных существ. Вторая душа формируется во чреве матери как плацента для первой души, как ее двойник. Эта вторая душа составляет земного индивидуума, его имманентное «я», получающее в инициации смертельный удар. Но для обычного мужчины, прошедшего посвящение, эта вторая душа сохраняется как нечто второстепенное и несущественное, как чуринга предка, которой он пользуется в пространстве «современности». Лишь шаман выжигает эту душу окончательно, изгоняя ее и оставляя лишь фундаментально переделанный каркас — кожу, кости, симулякр человека. Для шамана вторая душа вообще не имеет никакой субстанциальной природы, т. к. шаман умирает до смерти полностью и совершенно. У обычных людей отделение от этой второй индивидуально-современной души происходит лишь после смерти тела. Но и тогда душа подчас продолжает оставаться недалеко от мира живых, иногда прячась в кустарники и издавая оттуда жалобно-насмешливые звуки.

Об этой второй душе Элкин сообщает, что она «может появляться в снах» или «после смерти владельца может поселиться в другом человеке или может жить в душе и разыгрывать всякие шутки, пугать или даже уничтожать своих воплощенных родственников»¹.

¹ Elkin A.P. Australian Aborigines. P. 317.

Элиаде поясняет, что «именно вторая душа, обманщик, противится окончательному отделению от тела, и особенно ей не нравится, когда живущие защищают себя с помощью ритуалов»¹.

У некоторых австралийских племен, например, у племен могови северо-восточной части полуострова Арнемленд на севере Австралии существует представление о трех душах. «Одна возвращается в свой тотемический центр, ждать повторного рождения. Другая, могови, это дух-обманщик — трикстер, — который гораздо более мобилен, но все же не покидает определенной местности. Третья отправляется в подлинную страну мертвых, чтобы присоединиться к созидательным существам и духам, которые уже находятся там, а затем слиться с ними»². В этой системе третья душа и первая душа составляют два аспекта высшего «я», один из которых (третья душа) отождествляется с апофатической стороной духа (с той его природой, которая вечно пребывает во сне без сновидений), а другой — с проснувшимся в мире Сновидений предком, который оживает и пробуждается в своей человеческой телесной чуринге. Промежуточная, вторая душа, которая является тем эмпирически имманентным дневным феноменологическим индивидуумом (человеком), единственным антропологическим предметом, известным современной европейской цивилизации, считается «трикстером», «черным двойником» человека, его «тенью» или его симулякром. Трикстер — это то в человеке, что не трансформировано посвящением или не получило посвящения по той или иной причине. Это не стареющий ребенок, человек, не знающий мифов, не пробужденный к Сновидению, не получивший имени, не открывшей своей подлинной идентичности. Это человек, лишенный «я», призрак человека. В отличие от трикстера-духа, нелепые и бессмысленные поступки, осуществляемые этим двойником, «второй душой» не несут в себе никакого культурного значения, не ложатся в основу обряда или ритуала, не иллюстрируют внутреннюю логику и философию мифа. Душа-трикстер просто откровенно глупа, и все ее выходы, претендующие на оригинальность и юмор, понятны только ей самой. Для сакрально организованной структуры племени она не имеет никакого значения и никакой ценности. Это скорее скорлупа, эксцесс остывшего сновидения, т. е. нечто мертвое, телесно-материальное и несущее в себе лишь разрушение, разложение и бессмыслицу. Если бы австралийцы дали себе труд вдуматься в современную культуру «белого человека» (что чаще всего они не делают, возможно,

¹ Элиаде М. Религии Австралии. С. 268.

² Elkin A.P. Australian Aborigines. P. 336.

в силу безрелигиозности), они скорее всего охарактеризовали бы ее «как культуру второй души», построенную человеческими трикстерами.

Змеи, духи воды и матриархат

Радужный Змей

Религиозный и мифологический комплекс племени аранда, обитающего в центре всего австралийского континента, представляет собой наиболее чистую форму собственно австралийской философии и метафизики, и может рассматриваться как парадигма. Это обусловлено и тем, что племя живет в глубине пустынной области, далекой от береговой зоны, которая, особенно на севере Австралии, находилась под определенным влиянием иных культурных кругов Океании (в частности, меланезийского), а также от основных центров расселения белых англосаксонских колонизаторов. Поэтому племя аранда может рассматриваться как своего рода общий знаменатель австралийской идентичности, т. к. многие идеи этого общества удивительно емко и прозрачно отражают структуры метафизики, лежащей в основе австралийского Логоса в целом.

Однако это далеко не единственная версия мифологии, и на бескрайних просторах Австралии другие племена развернули иные мифологические версии, что соответствует, как мы сказали, полицентричности субъектов сновидения, отраженной во множестве австралийских племен, и представляющих собой таких субъектов на космологическом уровне «современности». При этом практически все племена Австралии в той или иной мере строят свои мифологические системы и ритуальные практики на общей идее Времени Сновидений и «тотемических предков», хотя сами истории о его героях, их поступках и отдельные эпизоды могут существенно отличаться. Это разнообразие станет еще более обоснованным, если мы учтем что Время Сновидений на определенном уровне действительности, в ритуальных и инициатических церемониях, а также в судьбе шаманов и знахарей *продолжается*, что вытекает напрямую из антропологии австралийских аборигенов, а следовательно, там могут происходить и происходят новые и новые события, лежащие в основе новых обрядов и представлений.

В мифе аранда и сходных с ним версиях (распространенных прежде всего в Центральной и Юго-Восточной Австралии) мы видим отчетливо патриархальную модель духовности; женские божества и персонажи, равно как и хтонические силы, хотя и присутствуют и играют важную роль, но не доминируют. При этом не делается осо-

бого акцента и на небесных божествах. Сакральность здесь чрезвычайно уравновешена и глубинно обоснована метафизически, вследствие чего мы, с ноологической точки зрения, могли бы говорить о версии центрально-австралийского дионисизма, т. к. такая сбалансированная, но при этом отчетливо патриархальная модель, точнее всего соответствует Логосу Диониса. В некоторых других племенах и обществах Австралии хтонический элемент выделен намного ярче, и мы можем рассмотреть некоторые сюжеты, связанные с матриархальными тенденциями и мифами. Однако в целом, надо признать, что по сравнению с малайским, микронезийским и меланезийским культурными кругами Океании и патриархат австралийских аборигенов является принципиально более устойчивым и менее хрупким.

Вес и значение хтонического элемента существенно возрастают среди племен севера Австралии. Так, у племени унамбал, проживающего на северо-западе Австралии, мы видим внушительную фигуру Великого Змея Унгуда, связанного с водной и хтонической стихией¹. Этот Змей представлен иногда в виде Радуги и поэтому называется Радужным Змеем² (у других племен он носит имена Болунг у миали, Даккан у кули, Каджура у инграда, Кунманггур у муриббата, Нгальод у гунвинггу, Тайпан у викмункан, Туллоун митакооди, Вагюг у нонгар, Ванамангура у талаинджи, Витиджи у йолнгу и т. д.³). Он представляет собой при этом строго хтоническое начало и является либо женским божеством, либо женским андрогинном. Связь змеи и яйца в культе Великой Матери, где змей выступает как мужское измерение хтонической женственности, мы встречали неоднократно в мифах самых разных культур и народов. У унамбал мы также видим онтологию сновидений. Но здесь творение описывается как продукт совместной деятельности двух высших божеств — верхнего и небесного Валланганда и подземного и подводного Змея Унгуда. Они вместе делают мир через «творящее сновидение». При этом оба бога одновременно творят существ посредством двух сновидений: небесного и подземного. Пересекаясь в среднем мире, перекрестные сновидения составляют законченное существо. Валланганда грезит «духовными силами», которые проецирует на Землю в виде знаков, выкрашенных в белый, красный и черный цвета. Проекцией таких

¹ *Lommel A. Die Unambal: Ein Stamm in Nordwest-Australien.* Hamburg: Museum für Völkerkunde, 1952.

² *Radcliff-Brown A.R. The Rainbow-serpent Myth in Australia*// *Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.* 1926. № 56. P. 19 – 25.

³ У других племен он известен также как Галеру, Юлунггул, Канмаре, Нумереджи, Лангал, Мюндие, Муит, Нгьялод, Воллункуа, Вонамби, Воромби, Йеро, Йингарна, Юрлунггур.

«духовных сил» являются наскальные рисунки. Духовные зародыши обязательно изображаются без ртов и глаз. Они получают глаза и рот только после того, как это духовное творение пересечется с подземным хтоническим лучом Великого Змея в момент «встречи творящих сновидений».

Водные духи Вондына

Одним из важнейших творений были водные духи Вондына, созданные Унгудом во сне. Приснившись Змею Унгуду (будучи «найденным им во сне»), они стали ходить по Земле, создавая горы, холмы, реки, озера, весь ландшафт, а потом спустились под землю, где до сих пор производят «зародыши детей» вместе с Унгудом. Разноцветные фигуры Вондына (они неизменно представлены как черно-красно-желтые фигуры на белом фоне) изображены на скалах и считаются местом пребывания «творящих проекций». Время от времени аборигены восстанавливают в ходе особых ритуалов эти изображения, возрождая тем самым водные духи предков. Первые подобные изображения появились в Австралии с 3800-х гг. до Р.Х.

У племени унамбал Вондына из-под земли создают ялала, как каплю своего сновидения. Мужчина во сне находит ялала и проецирует на женщину, которая зачинает ялала внутри себя¹. Все это происходит во сне. Когда человек умирает, его ялала возвращается к источнику вод и к духам Вондына.

Если у племени унамбал создание людей и других существ имеет два источника, и одно из них является хтоническим и акватическим, то у соседнего с унамбал племени унгариньин мир и всех существ создают исключительно Великий Змей Унгуд и духи вод Вондыны. Однако Валланганда (у унгариньин Валангала) снова появляется в мифе как небесное существо, но выступает не как творец, а как создатель ритуалов и инициаций, т. е. как культурный герой.

Великий Змей играет фундаментальную роль в мифе о двух сестрах Ваувалак, распространенном на севере Австралии, на полуострове Арнемленд, а также в инициатических обществах, с этим мифом связанных². Все эпизоды скитаний сестер, нарушение ими табу

¹ В большинстве племен Австралии в представлениях аборигенов зачатие никак не связано с половыми отношениями, которые рассматриваются как нечто, вообще не имеющее отношение к деторождению.

² Элиаде замечает: «Для этих, так же как для всех остальных эзотерических таинств Арнемленда, характерна доминантная роль, которую играют первобытные существа женского пола, а также особая важность, придаваемая обрядам и символам плодородия». Элиаде М. Религии Австралии. С. 169.

и их проглатывание водным Змеем Юрлунггур, связаны с конфигурациями хтонической женской стихии. Сам Радужный Змей, здесь он выступает под именем Юрлунггур, описан как андрогинное существо, и его функции в мифе сводятся к уничтожению и поглощению, но осуществляя свои уничтожающие действия, он закладывает основы будущих ритуалов, выступая как культурный герой. Радужный Змей становится основным персонажем в инициатических обрядах обрезания, и показательно, что там, где циркулирует предание о сестрах Ваувалак и Великом Змее, женщины (чаще всего, старухи) принимают участие в посвященных обрядах, что, в целом, является исключением в общеавстралийском контексте.

Вес матриархального начала в религии австралийцев

Рассматривая вопрос о матриархальных элементах общества и соответствующих им хтонических культах в Австралии, Элиаде замечает ряд важных закономерностей.

1. Нет никаких оснований полагать, что матриархат здесь предшествовал патриархату, т. к., несмотря на некоторые отдельные предания о большем могуществе женщин в древнюю эпоху, это не является в австралийском контексте ни общепринятым, ни очевидным. Это строго соответствует этносоциологическим соответствиям, согласно которым предпосылки для матриархата складываются на ранних стадиях аграрных обществ, где роль женщин в хозяйстве резко возрастает. Но практически все без исключения племена аборигенов Австралии живут охотой и собирательством, что не благоприятствует матриархату и соответственно ограничивает силу и влияние хтонических и гипохтонических культов.

2. Элементы матриархальных культов и обрядов и соответствующие им традиции, связанные с плодородием, распространяются среди аборигенов Австралии исключительно с севера, в довольно поздние времена, и практически всегда под прямым меланезийским влиянием. Следовательно, цивилизация самих австралийских аборигенов восприняла эти тенденции относительно недавно, и они глубоко не укоренились в австралийских племенах.

Если эти выводы соотнести с нашим ноологическим анализом других культурных кругов Океании, то можно заметить, что австралийские аборигены совсем не связаны с морской стихией и культура мореплавания у них практически не развита. Море является для них чем-то глубинно чуждым, и океанические сюжеты в их мифах чрезвычайно редки и не составляют значимого полюса. Отсутствие сельского хозяйства, о чем мы уже говорили, еще уменьшает объем

матриархальных элементов религии. При этом следует одновременно подчеркнуть довольно слабую позицию чисто небесных богов, которые практически не играют центральной роли ни в культе, ни в ритуалах, ни в мифах. Поэтому в целом можно признать ноологическую структуру австралийской религии дионисийской, что подкрепляется центральностью темы Времени Сновидений, тесно связанной со стихией *mundus imaginalis*, относящейся как раз к промежуточному уровню онтологии. При этом, как всегда в зоне влияния Логоса Диониса, полюс Великой Матери и полюс гипохтонических могуществ находятся рядом, и в любой момент баланс интерпретации может соскользнуть от Диониса к его титаническому двойнику. Эта двойственность и двусмысленность хорошо видна в образе Радужного Змея и водных духов Вондына, которые вполне могут быть истолкованы в обоих ноологических и онтологических срезах.

Аборигены и идентичность

Аборигены в поисках национального времени

Мы видели, что структура австралийского историала основана на двойственности Времени Сновидений и «современности», что предопределяет весь строй духовной, онтологической и антропологической культуры австралийских аборигенов. Такой историал отрицает не только линейное время, но не оставляет достаточно места и для мифов «вечного возвращения», т. к. вечность Сна проступает сквозь «современность» столь ярко и наглядно, что ритмика открытия/сокрытия не приобретает драматического характера, заложенного в учениях о циклах. Кроме того, важную роль в неразвитости циклического времени играет отсутствие у племен Австралии сельскохозяйственных практик, так или иначе связанных с сезонами и естественным символизмом вызревания урожая. В этом смысле аборигены Австралии являются тем обществом, которое находится ближе всего к метафизике вечности, живет в самых близких окрестностях Времени Сновидений и демонстрирует пример культуры, почти полностью свободной от механической закономерности того времени во всех его формах — как циклической, так и линейной. Для линейности, впрочем, в культуре австралийских аборигенов, вообще нет никаких ни мифологических, ни философских предпосылок. Поэтому австралийцы не придают практически никакого значения наблюдениям за небесными светилами, звездами, фазами Луны. Многие племена не знают даже приблизительно число дней в лунном месяце; время как длительность во всех его формах для них бес-

смысленно. Единственное время, которое что-то значит, это экзистенциальное время, измеряемое дистанцией сознания от стихии Времени Сновидений. Входя в мир Сновидений, австралиец просыпается, пробуждаясь утром, его истинное «я», предок, засыпает. Отсюда определенное безразличие австралийцев по отношению к тому, что происходит вокруг них, если только нетронутыми остаются их святыни — чуринги, места силы, скалы проекции, священные источники и реки.

Такая особенность бытия по ту сторону времени вызвала в XX в. повышенный интерес антропологов, социологов и этнологов, пытавшихся исследовать общества аборигенов Австралии как уникальный образец наиболее чистых форм архаического уклада и примордиального сознания. Принципиальный зазор между австралийским Логосом и прогрессивистской, материалистической, субъект/объектной культурой европейского Модерна был, однако, настолько велик, что даже самым внимательным ученым и честным исследователям удавалось схватить из этой цивилизации лишь разрозненные фрагменты, интерпретировать которые в рамках европейских контекстов представлялось весьма проблематичным, а реставрация аутентично австралийского контекста была практически невозможной, т. к. требовала радикальной метафизической революции сознания. В изучении австралийских племен совершенно не применим обычный для европейцев исторический подход, а если кому-то удавалось заглянуть в структуры Времени Сновидений, едва ли он смог бы продолжить научную карьеру, т. к. подобные опыты слишком глубоко аффектируют ментальные структуры исследователя. А если отделаться чисто внешними наблюдениями, то вообще ничего в австралийских мифах понять нельзя, т. к. все они строятся именно на концепции «созидающего сна» и вне ее полностью теряют всякий смысл. Точно также термины «тотемизм», «фетиш», «табу», «духи», «предки» и т. д. остаются совершенно бессмысленными вне конкретных представлений об антропологии аборигенов, о субъекте сновидений и триадическом предке, что требует особого («инициативного») опыта, не менее необратимого, нежели проникновение во Время Сновидений.

Там, где грезят зеленые муравьи

Тем не менее, культура аборигенов Австралии вызывала устойчивый интерес и была чрезвычайно притягательной — особенно для тех европейцев, которые осознавали кризисность и упадничество собственной цивилизации. Однако и их больше привлекали эстети-

ческие и психологические формы, экзотика австралийских обществ, а не та глубинная метафизика, тот фундаментальный цивилизационный Логос, который составляет сущность австралийского культурного круга. Примером внимательного и деликатного отношения к проблеме австралийской идентичности по контрасту с грубым и агрессивным культурным расизмом большинства европейцев и собственно «австралийцев» англосаксов, может служить фильм немецкого режиссера Вернера Херцога «Там, где грезят зеленые муравьи»¹. Показательно, что уже в названии содержится ссылка на «сновидение», т. е. на Dream Time. Сюжет разворачивается вокруг фундаментального непонимания между австралийскими аборигенами и белыми, о несопоставимости их «жизненных миров». Главный герой фильма постепенно открывает для себя «жизненный мир» аборигенов и переходит на их сторону, найдя их общество более осмысленным, гармоничным, свободным и содержательным, нежели техническая, выродившаяся, одержимая прибылью, материалистическая, бесноватая цивилизация Модерна.

Однако постепенно сами аборигены начинают отдавать себе отчет в том, что последние столетия в их жизни что-то идет не совсем так, как должно бы. Они попали в не очень приятный сон, где группа агрессивных и навязчивых, жадных и ненасытных белых пришельцев постепенно захватила всю их Землю, осквернила чуринги и места силы, осмеяла и профанировала их обряды и их предков. Долгое время этот страшный сон аборигены старались не принимать всерьез. Но постепенно европейский историал стал проникать все глубже и глубже в племена аборигенов Австралии, что не просто приводило к слову идентичности, но и вызывало ответную реакцию. В конце концов, аборигены постепенно стали замечать тех, кто поселился на их землях. И это им совершенно не понравилось.

Реакцией на осмысленный, наконец, аборигенами вызов белого вторжения стала трансформация их историала. В рамках классических религиозных представлений у такого явления, как англосаксонская колонизация, вообще не было ни места, ни имени. Приблизительно также удивился бы неоплатоник Прокл, оказавшись в современной европейской цивилизации, с ее материализмом, атомизмом и атеизмом, т. к., с точки зрения неоплатонизма, мира, в котором отрицается Единое и который описывается четырьмя последними гипотезами платоновского «Парменида» — с 6-й по 9-ю, просто не может быть. Чтобы признать, что это недоразумение мо-

¹ Оригинальное название «Where the Green Ants Dream» (англ.), «Wo die grünen Ameisen träumen» (нем.), 1984.

жет наличествовать в действительности, необходимо перестроить всю метафизику и онтологию. В случае аборигенов это означает, что им необходимо еще какое-то «время».

Курангара и мулунга

Поиски дополнительного «времени», необходимого для осмысления катастрофы, в центре которой оказались автохтонные жители Австралии, привели их к нескольким типам ответов, отмеченным еще Элиаде и с тех пор отчасти сохранившим свою актуальность. Речь идет о новых синкретических культах австралийцев — курангара и мулунга.

Курангара появился в первые десятилетия XX в. в Центральной Австралии и быстро распространился на север и северо-запад. Причина появления этого культа состоит в следующем.

«Аккультурированным молодым людям могущество белых кажется беспредельным, и они надеются приобрести подобную силу посредством магии. Они убеждены, что, как и знахари, они тоже могут продуцировать магическую “силу” и убивать на расстоянии. Они не верят больше в ценности, которые принимали их отцы»¹.

Однако стремление основать новый культ, чтобы стать не менее могущественными, чем белые, приводит их к повторению классических систем традиционной австралийской религии.

«Центральные фигуры культа — Дьямба, которых можно охарактеризовать как антропоморфных духов, представляющихся, однако, похожими на скелеты, ростом с деревья, с длинными половыми органами. Они каннибалы и могут исчезать или принимать любой облик. Дьямба невидимы для непосвященных. Их считают бессмертными: они появились в начале времен; “они сделали себя”. Петри сравнивает их с Унгудом. Своей силой они обязаны магической субстанции, *гроаре*, которая есть в их телах. Благодаря *гроаре* Дьямба могут видеть все, что спрятано.

Наиболее важный священный объект этого культа — деревянный брусоч, называемый *минбору*, похожий на чуринги центральной Австралии, но иногда до двух метров длиной. Минбору выставляется в тайных местах, где проводится *курангара*. Говорят, что они получились из тел Дьямба и видимы для них. В центральном Кимберли только те, кто уже прошел племенную инициацию, могут стать членами *курангара*, но в западном Кимберли такое условие не обязательно. Ритуалы, состоящие из корробори, танцев и разрисовывания тел,

¹ Элиаде М. Религии Австралии. С. 279.

воспроизводят деяния Дьянба. Поются песни на неизвестном языке (некоторые слова, однако, принадлежат центрально-австралийскому диалекту). Основной обряд состоит в поедании мяса кенгуру и прижимании *минбору* к телу. Через этот ритуал человек получает *гроаре* и обретает силы. Предводитель культа, "доктор Курангара", владеет большим количеством *гроаре* и в результате находится в прямой связи с Дьянба; он может их видеть и разговаривать с ними¹.

Важной особенностью курангара является то, что исповедующие его стараются направить могущество против белых и для этого обрести новые магические силы, которые не дают старые культы и старые боги. Но чтобы достичь этого, необходимо снова войти во Время Сновидений и найти там те силы, которые будут адекватны настоящему вызову.

В целом же осознание катастрофической ситуации с белыми приводит их к совсем неожиданным и непривычным для аборигенов апокалиптическим настроениям. Его сторонники предсказывают скорый конец света, т. е. окончательное погашение Времени Сновидений и финальное засыпание под землей священных предков.

Параллельно магическому культу курангара возник еще один аналогичный культ, также направленный против белых, но имеющий ярко выраженные матриархальные черты. Элиаде пишет о нем:

«До недавнего времени единственным известным примером пророческого милленаристского культа, порожденного непосредственными контактами с западной культурой, был так называемый культ *молонга*, или *мулунга*. Он возник на востоке Центральной Австралии и в Квинсленде на рубеже столетия. Всего за несколько лет *мулунга* распространился среди всех племен Центральной и Южной Австралии. *Корробори* продолжались пять ночей подряд, и многие танцы изображали будущую войну против белых. В конце появлялась Канини, Дух "Великой Матери из Воды", которая в серии пантомим проглатывала белых. Этот нативистский (почвеннический) и милленаристский культ имеет определенные аналогии с *курангара*: вредоносный дух Мулунга, как и Дьянба, невидим для всех, кроме знахарей. Но на этом аналогии кончаются, т. к. Дьянба — это духи пустынь, тогда как *мулунга* связаны с водой»².

Этот культ, а также другой милленаристский культ «Великой Матери» *воргаиа*, появившийся в начале XX столетия в Арнемленде под прямым влиянием протестантизма, отражает стремление восстановить идентичность, с одной стороны, а с другой — направить

¹ Элиаде М. Религии Австралии. С. 278 – 279.

² Там же. С. 284 – 285.

деструктивные могущества, в том числе и темные хтонические и подводные силы против белых.

В этих двух примерах мы видим волю аборигенов Австралии найти особое эсхатологическое «время», *национальное время аборигенов*, которое могло бы симметрично ответить на культурный вызов, принесенный наконец-то замеченными англосаксами, давно включивших аборигенов со своей стороны на правах вначале рабов, а затем «бессмысленных дикарей, нуждающихся в гуманитарной помощи», в свой собственный колониальный историал, построенный в духе развития и прогресса. Можно предположить, что чем острее аборигены Австралии, равно как и все остальные народы Океании — от высокоорганизованных малайцев до созерцательных папуасов Новой Гвинеи, от активных филиппинцев до мирных меланезийцев, от закрытых в себе и разрозненных микронезийских племен до воинственных и решительных героических мореплавателей Полинезии — будут осознавать свою идентичность, формулировать основополагающие для их самобытной и древней цивилизации ценности и философские установки, тем острее будут их отношения с постколониальными белыми, чья собственная цивилизация в ее фазе Модерна стремительно клонится к упадку, обратно пропорционально ее видимым успехам — глобализации, модернизации, либерализации и «демократизации».

Когда народы Океании найдут свое «национальное время», белых ожидает ряд неприятных сюрпризов, о природе которых они не только не догадываются, но и не могут, т. к. ни во что, кроме науки, прогресса, экономической свободы, либерально-демократических трюизмов и личного комфорта не верят.

Заключение. Духовное богатство Океании и концептуальные континенты

Культурные круги и общий знаменатель

Подводя итоги обзору цивилизации Океании, мы можем заметить следующее.

В целом культурные круги Океании могут быть включены в общее цивилизационное поле с плюральной и полицентрической идентичностью, но при этом у народов и обществ Океании можно выделить несколько особенностей, которые отличают их от всех остальных рассмотренных нами цивилизаций. Самое важное, что при знакомстве с религиозными системами народов, населяющих

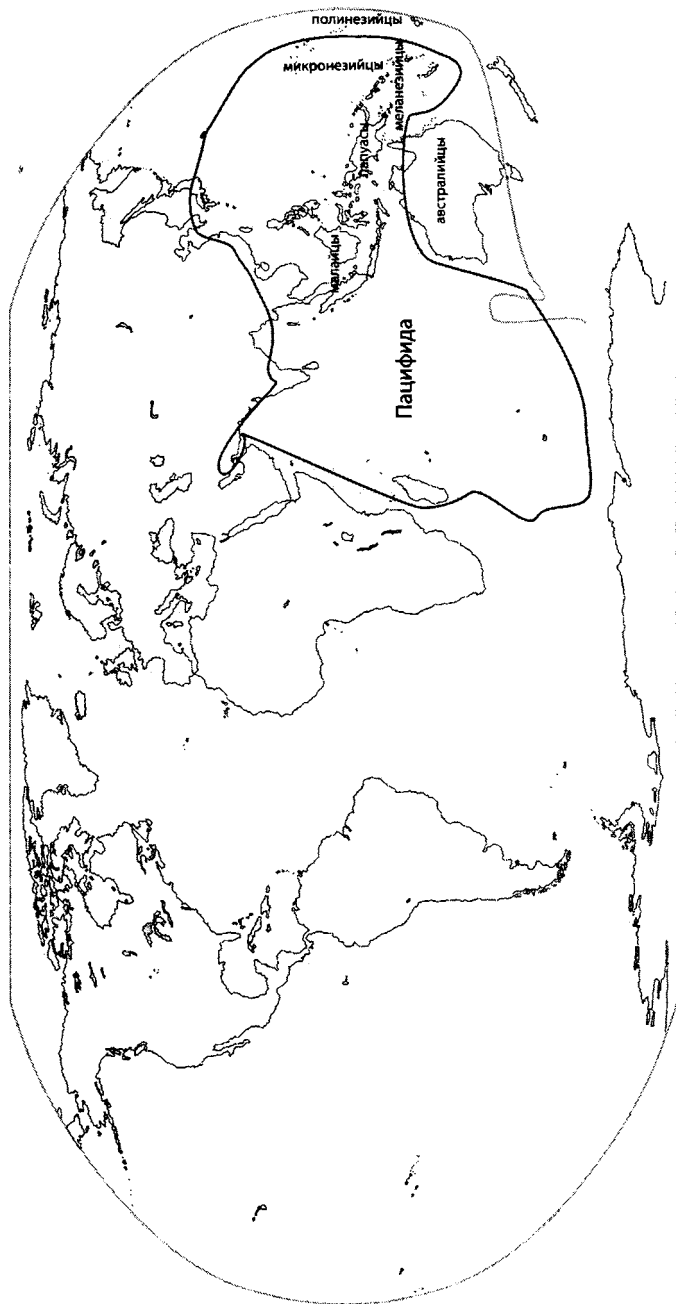
этот регион мира, мы увидели не только фрагментарные остатки архаических представлений, но стройные и развитые мифологические, метафизические, теологические и антропологические системы, построенные по самобытным и уникальным законам и соответствиям. Это означает, что у Океании есть все признаки цивилизации, у нее есть Логос, есть экзистирующие в наше время фактические носители культурной и этнической идентичности, есть собственный историал, либо имплицитный, либо эксплицитный, есть свои модели геософии и сакральной географии, есть своя космология и своя ценностная система, свои представления об этике и об экономике, о сущности сакральной и светской власти, о духе и о смерти, о женском и мужском началах, о судьбах мира и предназначении человека. Иными словами, в Океании есть то, что делает цивилизацию цивилизацией. И любое другое представление об этом регионе есть не что иное, как проявление культурного расизма и этноцентризма, признающего статус цивилизации как таковой лишь за какой-то одной отдельно взятой ее формой.

Освобождение

Из этого можно сделать вывод о том, что народы и общества Океании, как и представители всех других цивилизаций, имеют все основания на то, чтобы заявить о своей самостоятельности, самобытности и свободе и, соответственно, сделать решительный шаг от той позорной, унижительной и противоестественной «опеки» со стороны стран и народов Запада, которая сохранилась в этой части света с колониальных времен. Многие (хотя далеко не все) из народов Океании политически свободны, но эта свобода номинальна, т. к. она строится на обязательном признании легитимности и правомочности только одной системы ценностей — в политике, культуре, этике, экономике, социальном устройстве и т. д. — западной и современной. Колонизация продолжается даже там, где формально народы получили независимость, и она будет продолжаться, пока народы Океании не отвоюют право на собственную культуру, на собственный Логос, на собственное время и на собственное пространство, включая время и пространство мифа, смерти, духов, сакральных обрядов и магических путешествий.

Тяжелое дыхание Матери

С ноологической точки зрения, в пространстве Океании мы почти везде встречали на архаическом уровне могущественное при-



Пацифида.
Концептуальный континент Великой Матери

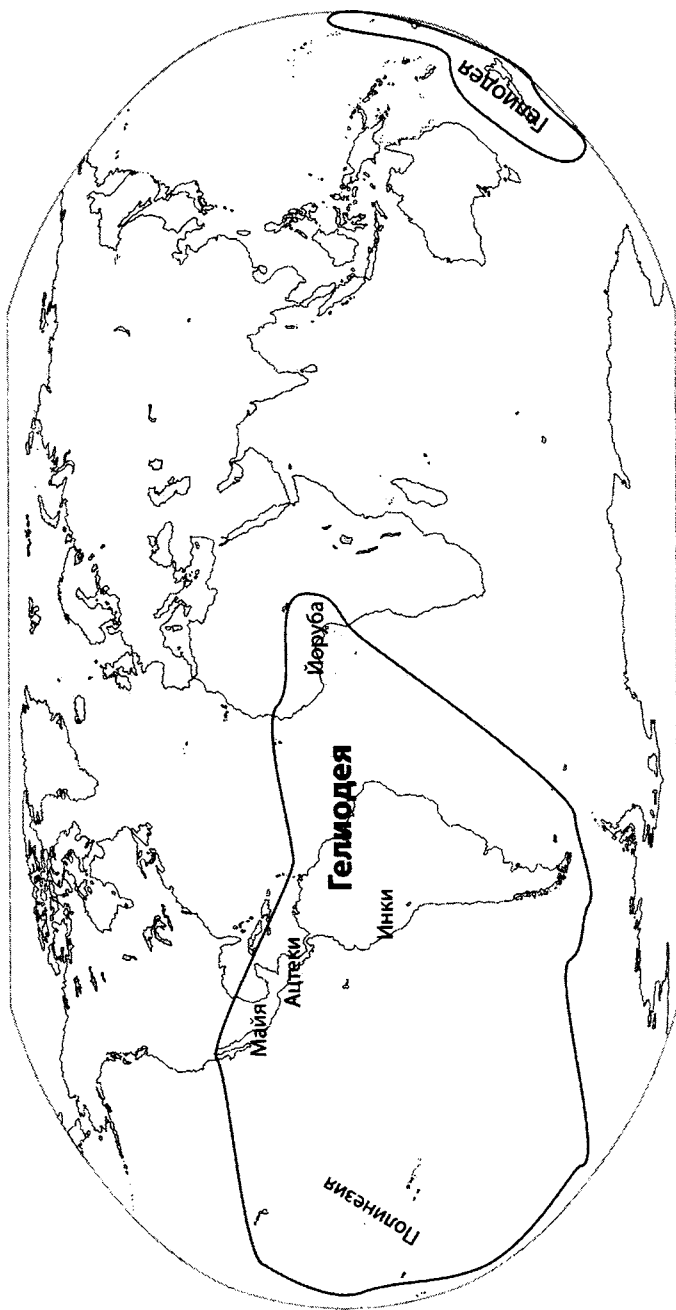
сутствие Логоса Великой Матери. Он давал о себе знать во всех культурных кругах, где-то увеличивая свое влияние до критической линии прямого матриархата, где-то скрываясь из виду под довольно сильным импульсом солярного патриархального начала. Однако повсюду хотя и с разной степенью патриархат оставался *хрупким*. Это подводит к идее существования концептуального (умозрительного) континента Пацифиды, который мог быть принят за полюс океанического влияния Великой Матери и рассматриваться как источник распространения этих тенденций во всем обширном Тихоокеанском регионе. Во многом структура влияния Пацифиды резонирует с такими концептуальными континентами, как Кумари Кандам дравидов или Гондвана, поскольку, с ноологической точки зрения, структура их влияний на цивилизации континентальной Азии — от Элама до Японии — приблизительно одинакова и представляет собой интенсивное воздействие *Логоса Кибелы*. На южном побережье Евразии — от Индии через Китай и Индокитай вплоть до Японии — это связано с австронезийскими этносами и культурами, родственными малайским, микронезийским и полинезийским народам и обществам.

Но в самом пространстве Океании есть различные полюса, где влияние Великой Матери различается по своей силе и по своей интенсивности.

Больше всего это влияние заметно в австронезийском культурном круге, куда относятся общества Малайского архипелага, Микронезии. При этом близкие, с этнической точки зрения, к малайцам полинезийцы показывают существенные ноологические отличия: их культы и их метафизика, их мифы и теология представляют собой могущественное солярное небесное влияние, где Логос Аполлона и Логос Диониса представлены контрастно и внушительно. Народы Полинезии акцентированно воинственны и героичны, ориентированы на сложную и драматическую битву с акватической стихией. Будучи теснейшим образом связанными со стихией Океана, они никогда не переходят на его сторону. И показательно, что, с геософской точки зрения, это соответствует их наиболее восточному положению. Это может стать важным указанием для локализации центра Пацифиды на концептуальной карте: он должен находиться намного западнее не только Полинезии, но и Австралии.

Гипотеза Гелиодеи

Складывается впечатление, что острова Полинезии находятся на *периферии* Логоса Кибелы, либо на них оказывает влияние какой-то



Гелиодея. Концептуальный континент

иной столь же концептуальный полюс, а концептуальным он является потому, что с расположенной территориально недалеко Южной и Центральной Америкой ни этнических, ни культурных связей у жителей Полинезии не зафиксировано. Однако если мы вспомним о солярной структуре цивилизации инков и отчасти майя и ацтеков, то при отсутствии достоверных этнокультурных связей мы можем наметить контуры еще одного — на сей раз солнечного континента, полюс которого располагался бы либо в Южной Америке, либо даже в южных областях Атлантического океана. В этом случае солнечную цивилизацию йоруба из афро-атлантического региона, цивилизацию инков и ацтеков в Южной и Центральной Америке и полинезийскую цивилизацию можно было бы поместить в контексте еще одного условного и метафорического умозрительного материка — Гелиодеи.

Папуасы и меланезийцы, довольно отличающиеся от малайцев и австронезийских этносов по языку и культуре, в значительной степени разделяют с ними общие цивилизационные установки и поэтому могут быть на полном основании включены в цивилизацию Океании как общества с «хрупким патриархатом», что составляет их качественное отличие. Но близкие в этническом смысле аборигены Австралии, особенно племена, населяющие ее центральные области, такие как аранда, существенно отличаются от папуасов и меланезийцев с точки зрения ноологии, т. к. в них устойчиво превалируют дионисийские модели Времени Сновидений.

Библиография

Апулей. «Метаморфозы» и другие сочинения. М.: Художественная литература, 1988.

Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

Генон Р. Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1993.

Генон Р. Место атлантической традиции в Манвантаре // Милый Ангел. 1990. № 1.

Геродот. История в девяти книгах. Л.: Наука, 1972.

Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.

Гобино Артур Жозеф де. Опыт о неравенстве человеческих рас. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.

Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. М.: Алгоритм, 2008.

Дао дэ цзин. М.: Стилсервис; Ин-т Дальнего Востока РАН; исслед. об-во «Тайцзи», 2008.

Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.

Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.

Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.

Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.

Египетская книга мертвых. М.: Алетейя, 2003.

Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

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

Кодзика. Мифы Древней Японии. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.

Кун К.С. Расы Европы. М.: АСТ; Астрель, 2011.

Кюннер И.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Изд-во восточной литературы, 1961.

Лебон Густав. Психология народов и масс. СПб.: Макет, 1995.

Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб.: Европейский Дом, 2002.

Леви-Строс К. Обратная сторона Луны: заметки о Японии. М.: Текст, 2013.

Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.

Луомала К. Голос ветра (Полинезийские мифы и песни). М.: Наука, 1976.

Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004.

Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998.

Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988.

Молодяков В. Несостоявшаяся ось: Берлин – Москва – Токио. М.: Вече, 2004.

Молодяков В. Консервативная революция в Японии: идеология и политика. М.: Восточная литература, 1999.

Мосс М. Общества, обмен, личность. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1996.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: КДУ, 2011.

Мосс М. Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти // Человек. 1992. № 6.

Мосс М. Социальные функции священного: Избранные произведения. СПб.: Евразия, 2000.

Мумонкан. СПб.: Евразия, 2000.

Мюллер М. Египетская мифология. М.: Центрполиграф, 2007.

Нихон Сёки. Анналы Японии. Т. 1. М.: Гиперион, 1997.

Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990.

Пернети Дом Антуан-Жозеф. Мифы Древнего Египта и Древней Греции, приводимые без тайн и по общему принципу с объяснением иероглифов и Троянской войны. М.: ИП Береза С.И., 2013.

Плутарх. Осирис и Исида. Киев: УЦИММ-Пресс, 1995.

Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2005.

Путилов Б.Н. Миф – Обряд – Песня Новой Гвинеи. М.: Наука, 1980.

Рак И. Мифы Древнего Египта. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Совастеев В.В. Геополитика Японии с древнейших времен до наших дней. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2009.

Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.

Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Лань, 1998.

Торчинов Е.А. Даосизм. Пути обретения Бессмертия. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007.

Тосио Сиратори. Новое пробуждение Японии. Политические комментарии. 1933 – 1945. М.: АИРО-XXI, 2008.

Хомяков А.С. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Типография П. Бахметева, 1872.

Чжуан-цзы. Ле-цзы. М.: Мысль, 1995.

Широкогоров С.М. Этнос. М.: Кафедра социологии международных отношений, 2010.

Шпенглер О. Закат Европы. М.: Наука, 1993.

Эванс-Причард Э. Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М.: Наука, 1985.

Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.

Элиаде М. Испытание лабиринтом // Иностранная литература. 1999. № 4.

Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. Киев: София, 2000.

Элиаде М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1998.

Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М.: Наука, 1987.

Юкио Мисима. Золотой храм. М.: Центрполиграф, 2004.

Юкио Мисима. Исповедь маски. СПб.: Северо-Запад, 1994.

Bâ Amadou Hampâté. Aspects de la civilisation africaine. P.: Présence Africaine, 1972.

Va Hampaté A., Dieterlen G. Koumen. Texte initiatique des Pasteurs peul. P.: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2010.

Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagbuchhandlung, 1897.

Bachofen J.J. Mutterrecht und Urreligion. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1897.

Barnard Alan. Hunters and Herders of Southern Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Before Thought Publications, 2010.

Beier Ulli (ed.). The Origin of Life and Death: African Creation Myths. L.: Heinemann, 1966.

Blacker Carmen. The Catalpa Bow. UK: Japan Library, 1999.

Bockhaven Vicky van. Leopard-men of the Congo in literature and popular imagination // Tydskrif vir Letterkunde. Vol. 46. No. 1. Pretoria, 2009.

Botz-Bornstein Thorsten. Russia, Japan, China, and the Resistance to Modernity: Eurasianism and Pan-Asianism Revisited // The International Journal of the Asian Philosophical Association. 2008.

Braddell Roland. The Study of Ancient Times in the Malay Peninsula and Straits of Malacca. Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1989.

Brailsford B. Song of waitaha: The histories of a nation. Christchurch: Ngatapuwaet Trust, 1995.

Buck Peter H. Anthropology and Religion. Hamden, CT: Archon Books, 1970.

Buck Peter. The coming of the Maori. New Plymouth N.Z.: Cawthron Institute, 1929.

Budge Wallis E.A. (ed.). The Book of Am-Tuat. L.: Kegan Paul, Trench Trübner & Co., 1905.

Christen J. R. P. Mambela et Anyoto. Bruxelles: Procure de la Mission du Congo, 1937.

Conte Domenico. Catene di civiltà: Studi su Spengler. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1994.

Crummey D. Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa. L.: James Currey, 1986.

Culianu I.P. Feminine versus Masculine. The Sophia Myth and the Origins of Feminism: part II. The Sophia Myth as a Cultural Problem // Kippenberg Hans G. (ed.). Struggles of Gods: Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions (Religion and Reason). Berlin: Mouton De Gruyter, 1984.

Dieterlen Germaine. Essai sur la religion bambara. Bruxelles: l'Université de Bruxelles, 1996.

Dieterlen Germaine. Les Dogon: Notion de personne et mythe de la création. P.: L'Harmattan, 1999.

Diop Cheikh Anta. The African origin of civilization. N.Y.: Lawrence Hill and Co., 1974.

Durkheim Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. P.: PUF, 1912.

Elkin A.P. Australian Aborigines. Sydney: Angus & Robertson, 1974.

Elphick R. Khoikhoi and the founding of White South Africa. Second edition. Johannesburg: Ravan Press, 1985.

Evola J. La dottrina del risveglio. Roma: Mediterranee, 1995.

Evola J. Rivolta contro il mondo moderno. Milano: Ulrico Hoepli, 1934.

Evola J. Tao te Ching di Lao-tze. Roma: Edizioni Mediterranee, 1997.

Evola J. Taoism. Roma: Fondazione Julius Evola, 1988.

Frank Fredrick (ed.). The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School. N.Y.: Crossroad, 1982.

Frobenius L. Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin: Georg Reimer, 1904.

Frobenius L. The Voice of Africa. 2 V. L.: Hudchinsons and Co., 1913.

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

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

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

Granet M. La Religion des Chinois. P.: Albin Michel, 2010.

Griaule Marcel. Dieu d'Eau: entretiens avec Ogotemméli. P.: Librairie Arthème Fayard, 1975.

Griaule Marcel. Jeux dogons. P.: Institut d'Ethnologie, 1938.

Griaule Marcel. Masques dogons. P.: Institut d'Ethnologie, 1938.

Guénon R. L'Erreur spirite. P.: Marcel Rivière, 1923.

Guénon R. Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps. P.: Gallimard, 1945.

Guénon R. Orient et Occident. P.: Payot, 1924.

Guénon R. La Grande triade. P.: Gallimard, 1957.

Guénon R. Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion. P.: Nouvelle Librairie Nationale, 1921.

Hartmut O. Rotermund. Die Yamabushi: Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer sozialen Funktion im japanischen Mittelalter. Hamburg: Cram, de Gruyter u. Co., 1968

Henry T. Ancient Tahiti. Honolulu: Bishop Museum Press, 1928.

Hermès Trismégiste. Corpus hermeticum. T. 1 – 4. P.: les Belles Lettres, 1946 – 1954.

Hongzh. Cultivating the Empty Field: The Silent Illumination of Zen Master. North Clarendon: Tuttle Publishing, 2000.

Ives Christopher. Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

Jadot J. Crimes et Superstitions indigènes. Notes sur les Hommes Panthères dans la Province de l'Equateur// Revue Juridique du Congo belge. 6. 1928.

Japanese Philosophy. A sourcebook. Ed. by W. Heisig, Th. Kasulis, J. Maraldo. University of Hawai'i Press, 2011.

Jensen Ad.E., Niggemeyer H. Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1939.

Kerényi K. Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion: eine Studie über Pallas Athene. Düsseldorf: Rhein-Verlag, 1952.

Krauskopf I. Todesdämonen und Totengötter im Vorhellenistischen Etrurien. Firenze: Olschki, 1987.

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

Lang Andrew. Myth, Ritual and Religion. L.: Longmans Green and Co., 1901.

Layard John. The making of man in Malekula//Eranos Jahrbuch, Der Mensch II. Band XVI. Zürich: Rhein-Verlag, 1949.

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

Lommel A. Die Unambal: Ein Stamm in Nordwest-Australien. Hamburg: Museum für Völkerkunde, 1952.

Lugan B. Mythes et manipulations de l'histoire africaine: mensonges et repentance P.: L'Afrique Réelle, 2013.

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

Matgioi. L'Empire du Milieu. P.: Schlercher frère, 1900.

Matgioi. La Voie Métaphysique. P.: Les Éditions Traditionnelles, 1991.

Matgioi. La Voie Rationnelle. P.: Les Éditions Traditionnelles, 2003.

Matgioi. La Chine des Lettrés. P.: Librairie Hermétique, 1910.

May Reinhard Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work. L.; N.Y.: Routledge, 1996.

Miyake Hitoshi. The Mandala of the Mountain: Shugendō and Folk Religion. Tokyo: Keio University Press, 2005.

Moore Wendy. This is Malaysia. L.: Collins, 1989.

Nakamura Teiri. Tanuki to sono sekai. Tokyo: Asahi Shinbushya, 1990.

Philaletha Illustratus, Sive Introitus Apertus Ad Oclusum Regis Palatium: Novis Quibusdam Animadversionibus Explanatus. Francofurti ad Moenum: Sumpt. Joh. Philipp. Andreae, 1706.

Presses universitaires de France, 1953.

Radcliff-Brown A.R. The Rainbow-serpent Myth in Australia // Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1926. № 56.

Radhakrishnan S. The Principal Upanishadas. Noida: Harper Collins Publishers, 2011.

Ranger T.O., Kimamabo Isaria. Historical Study of African Religion Textbook Binding. Berkeley; California: University of California Press, 1972.

Reps Paul, Sensaki Nyogen. Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-zen Writings. North Clarendon: Tuttle Publishing, 1998.

Schmidt Carl (ed.). Pistis Sophia. Haunia: Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag, 1925.

Schmidt Wilhelm. Ursprung der Gottesidee. Münster: Aschendorff, 1926.

Scott J.C. Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. L.: Yale University Press, 1985.

Soedjatmoko Mohammad Ali, Resink G.J., Kahin G. McT. (ed.). An Introduction to Indonesian Historiography. N.Y.: Cornell University Press, 1965.

Soekmono R. Drs. Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1973.

Strehlow Th.G.H. Aranda traditions. Melbourne: Melbourne University Press, 1947.

Taylor R. Te Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants. L.: Wertheim and Macintosh, 1855.

Tchibamba Lomami. Ngando. Kinshasa, 1972.

Tomonubu Imamichi. In Search of Wisdom. One Philosopher's Journey. Tokyo: International House of Japan, 2004.

Turnbull Colin M. Mbuti Pygmies. Change and Adaptation. Fort Worth, Texas: Harcourt Brace College Publishers, 1983.

Werner Jopp (Hg.). Unter Hottentotten 1705 – 1713. Die Aufzeichnungen des Peter Kolb. Tübingen: Abenteuerliche alte Reiseberichte, 1979.

White D.G. (ed.). Tantra in practice. Delhi: Motilal Basardas Publishers, 2001.

White J. The Ancient History of the Maori His Mythology and Traditions: Horo-uta or Taki-tumo migration. Vol. I. Wellington: Government Printer, 1887.

Williams Francis Edgar. Papuans of the Trans-Fly. L.: Clarendon Press, 1936.

Wirth H. Der Aufgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928.

Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.

Wú Mén Guān. The Barrier That Has No Gate. Huntington Beach, CA: Before Thought Publications, 2010.

Дугин Александр Гельевич

**«Ноомахия: войны ума.
По ту сторону Запада.
Китай, Япония, Африка,
Океания»**

(научное издание)

Группа допечатной подготовки изданий:

Башлай И.М.,

Злаина М.В.,

Исакова Т.В.,

Крылов К.А.

Подписано в печать 23.07.2014. Формат 60 × 90/16.

Гарнитура «BalticaС». Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 34,5. Тираж 1000 экз. Заказ № 1341.

Издательство «Академический проект»

(общество с ограниченной ответственностью)

адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;

сертификат соответствия

№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;

орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51

ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано в типографии «Наука» (ППП),

адрес: 121099, Москва, Шубинский пер., 6.

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,

факс: + 7 495 305 6088,

e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,

интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

Ноомахия — сражение в сфере идеального. Автор представляет человечество как ансамбль цивилизационных парадигм, ведущих между собой непрерывный диалог (согласие, борьба, понимание, солидарность, оппозиционность) на протяжении всей мировой истории. Панорама современного человечества предстает во всем многообразии философских Логосов, типов рациональностей и мифологических матриц: европейской (в единстве западноевропейской и восточноевропейской составляющих), русской, американской, семитской, иранской, индийской, китайской, японской, африканской и океанической (полинезийской).

Автор, совершая деконструкционную рефлексию по отношению к изучаемому материалу, настаивает на том, что аналогичную деконструкцию следует произвести и по отношению к самому наблюдательному пункту.

Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела.

Логос Европы: средиземноморская цивилизация во времени и пространстве.

Цивилизации границ: Россия, американская цивилизация, семиты и их цивилизация, арабский Логос, туранский Логос.

По ту сторону Запада. Индоевропейские цивилизации: Иран, Индия.

По ту сторону Запада. Китай, Япония, Африка, Океания.

По ту сторону Запада. Китай, Япония, Африка, Океания

В книге рассматриваются неиндоевропейские цивилизации — китайская, японская, африканская и тихоокеанская. Автор выявляет в каждой из них наиболее значимые полюса и исторические эпохи, описывая доминирующие конфигурации Логоса на основании общей модели всей «Ноомахии». В столь далеких от Европы культурных контекстах выявление аналогов трем Логосам представляет собой наиболее трудную, но вместе с тем захватывающую задачу, подчас ставящую под вопрос релевантность всего ноологического метода как такового. Тем не менее, не навязывая противоречивому историческому и культурному материалу редуционистские формулы, автор приходит к важным результатам, подтверждающим на практике применимость предлагаемого метода.

