

А.Г. ДУГИН



# НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА



ПО ТУ СТОРОНУ ЗАПАДА.

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ:

ИРАН, ИНДИЯ

А.Г. Дугин

# **Ноомахия: войны ума.**

**По ту сторону Запада.  
Индоевропейские  
цивилизации:  
Иран, Индия**

УДК 1/14  
ББК 87  
Д 80

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. Индоевропейские цивилизации: Иран, Индия. — М.: Академический проект, 2014. — 495 с.

ISBN 978-5-8291-1656-9

В книге рассматриваются две великие индоевропейские цивилизации — иранская и индийская, взятые как структурные модели с неизменным семантическим ядром и одновременно как динамически меняющиеся системы, где можно выявить сложный узор удалений и возвращений к структурному ядру. В иранской цивилизации особое внимание уделяется исламскому периоду и глубинным семантическим процессам, связанным с иранской герменевтикой исламской религии и воплощенным в такие уникальные явления, как исламская философия, суфизм и шиизм, в которых автор выявляет ярко выраженное иранское начало. В индийской цивилизации автор акцентирует внимание на цивилизационном дуализме, имплицитной линии водораздела между индоевропейским и автохтонным культурными кодами, неразрывно переплетающимися в инклюзивной и диалектически утонченной цивилизации индуизма.

Особое внимание уделяется также структурным расхождениям в метафизике традиции Вед и традиции шрамамы, а также феномену буддизма и его глубокой метафизической трансформации при переходе от Хинаяны к Махаяне. В обеих цивилизациях автор идентифицирует основные силовые линии Ноомахии — противостояния трех Логосов (Аполлона, Диониса и Кибелы), имеющих в этих цивилизациях собственные имена и символы, сохраняющие тем не менее общую ноологическую структуру.

УДК 1/14  
ББК 87

ISBN 978-5-8291-1656-9

© Дугин А.Г., 2014;  
© оригинал-макет, оформление, «Академический проект», 2014.

# Оглавление

Введение. Индоевропейская геософия Азии.....	11
Продолжая геософский мэппинг .....	11
Метод экзистенциальной включенности .....	13
Релевантность метода трех Логосов для неевропейских цивилизаций.....	14
Индоевропейская идентичность .....	15
Географические границы исследования .....	16
Часть 1. Персидский Логос.....	21
Глава 1. Древний Иран .....	23
Индоевропейцы.....	23
Арийские этносы Евразии.....	23
Заратустра и мидийцы.....	25
Ахемениды: творение империи.....	26
Кир Великий.....	26
Ахемениды после Кира II.....	29
Греко-персидские войны: битва за Логос.....	32
Передача империи .....	36
Проклятый Искандар.....	36
После Селевкидов .....	38
Сасанидский Иран.....	39
Восстановление царства .....	39
Мани и манихейство.....	40
Маздакиты .....	41
Хосров I: кульминация Сасанидов.....	42
Падение империи .....	43
Индоевропейское начало .....	44
Три функции .....	44
Маздеизм: солярный дуализм Заратустры.....	45
Онтология и антропология Света и Тьмы.....	47
Древнеперсидская ноология.....	50
Аполлоническая эквиполентность: против Зервана .....	50
Радикальная Титаномахия и исчезновение Диониса .....	51
Битва за материк: свет небесных богинь.....	54
Митра: эквиполентный Аполлон.....	55
Зороастрийский историал.....	56
Бундахишн: первая фаза .....	56

Гумезишн: вторая фаза .....	56
Катастрофа: бытие-в-войне.....	58
Вичаришн (разделение): подготовка конца .....	60
Фрашокарт: воскресение.....	61
Человек арийский.....	62
Два человечества .....	62
Три Спасителя.....	64
Фраварти: дева, которая над .....	66
Эксплицитный Логос Ирана .....	69
Культурный круг Хванитары .....	69
Доминанция метафизики разделения .....	70
<b>Глава 2. Исламский Иран .....</b>	<b>71</b>
Первый этап исламизации и иранское толкование .....	71
Арабские завоевания.....	71
Иранская герменевтика ислама: шиизм .....	72
Иранский фактор в Аббасидском халифате .....	74
Миссия Абу Муслима .....	74
Ханафизм.....	76
Аль-фаласифа: встреча персов и греков.....	77
Иранцы как создатели арабской философии .....	77
Платонополис и Десять Умов аль-Фараби.....	78
Ибн Сина: эпифания иранского Диониса .....	82
Десятый Ангел: плоть глупа.....	88
Ибн Рушд: аберрация философии .....	91
<b>Глава 3. Внутренний ислам .....</b>	<b>93</b>
Внутренний ислам.....	93
Zāhir и bātin: две метафизики.....	93
Иранское vs аравийское .....	95
Абу Язид Бастами .....	96
Метафизика дистанции .....	96
Световое творение .....	98
Абу'ль Касим Джунейд .....	99
Тавхид внутренних .....	99
Метафизика завесы .....	100
Хаким Термизи:	
«валайят» и антропологический дуализм .....	102
Мансур аль-Халладж .....	103
Ана-ль-Хакк .....	103
Расчлененный во имя Любви .....	105
Любовь и дьявол у аль-Халладжа .....	106

Любовь и Персия.....	110
Аль-Газали: чтобы сгореть в Его пламени.....	116
Рузбехан Бакли.....	118
Красота ангелов.....	118
Недуальность Любви: амфиболия.....	120
Джалаледдин Руми.....	124
Царь-Мысль.....	124
Антропомехия Руми: война двух человечеств.....	126
Ausdruck-стадия в истории суфизма.....	130
Суфизм после Аббасидов.....	130
Нуклеарная бездна светового человека.....	132
Суфийский Dasein.....	134
Иранский шиизм.....	137
Истоки шиизма и иранцы.....	137
Периоды шиизма.....	139
Живые Имамы.....	140
«Великое сокрытие» и приход Махди.....	141
Исмаилизм.....	142
Люди буквы Син.....	142
Карматы: похищение Черного Камня.....	144
Фатимиды: дворцы знаний.....	147
Аламут: воскресение сильных.....	149
Двухуровневая топика шиизма: «нобовват» и «вилайт».....	153
Онтологический статус толкования в шиизме.....	153
Отличия от суфизма: роль Имама.....	154
Скрытый Имам: диалектика эпифании.....	156
Теория исмаилизма.....	159
Апофатическое Первое.....	159
Процессии Умов.....	162
Восстание Третьего Ума.....	162
Драма творения: эсхатология зла.....	164
Ишрак Шихабоддин Яхья Сохраварди.....	166
Кульминация иранской традиции.....	166
Географическая онтология и Пурпурный Архангел.....	168
Инклюзивный гнозис Ишрака.....	170
Зороастрийская литургия Света.....	171
Шейх убиенный.....	172
Глава 4. Современный Иран: непрерывность Традиции.....	174
Постаббасидский историа́л Ирана.....	174
От Буидов до Тимуридов.....	174
Кавказ и суфизм в новой династии.....	178

Шиитская империя Сефевидов .....	179
Иранская империя vs Османская империя .....	180
Конец Сефевидов и современный Иран .....	181
Иранская революция Хомейни .....	182
Философская идентичность современного Ирана .....	183
Мулла Садр: четыре путешествия .....	183
Иранский экзистенциализм: ноологический анализ .....	185
Рывок человеческий .....	189
«Наука Присутствия» в современном Иране .....	193
Ирфан .....	193
Аятолла Хомейни: метафизика революции .....	195
Ахмад Фарид: отравление Западом .....	196
Письмо Имама Хомейни: последний призыв «имагиналя» .....	198
Иранская идентичность: твердость во внутренней битве .....	200
Часть 2. Логос(ы) Индии .....	203
Глава 1. Цивилизация Вед .....	205
Подходы к пониманию Индии .....	205
Благожелательный ориентализм .....	205
Колониальный утилитаризм .....	207
Либеральный национализм .....	209
Индийский национализм .....	211
Традиционализм и модернизм в Индии .....	212
Предыстория Индии .....	213
Хараппская цивилизация .....	213
Австронезийский пласт .....	217
Загадочный верхний пласт хараппской цивилизации:	
дравидская гипотеза .....	218
Индоевропейская ойкумена .....	220
Индоевропейский культурный круг .....	220
Индийские арии в условиях цивилизации Великой Матери .....	224
Индийская Титаномахия .....	224
Арии и дасы .....	224
Инклюзивные стратегии ариев .....	227
Варны .....	228
Четырехчастная модель каст .....	228
Джата и варна .....	230

Чаңдалы и их статус .....	231
Религия Вед.....	234
Основные составляющие традиции .....	234
Гимн апофатическому Началу .....	236
Гимн жречеству (Агни, Пуруша, Сома).....	239
Жертвоприношение Пуруши .....	242
Сомы и Дионис .....	246
Индра и Аполлон.....	248
Ведическая Титаномахия: Индра против Змея .....	249
Третья функция:	
близнечные боги вайшьев	
(Ашвины).....	251
Световая антропология варн.....	252
Структура шрути.....	254
Четыре источника истины .....	254
Четыре возраста жизни: снятие противоречия	
между внешним и внутренним .....	256
Логос Упанишад .....	260
«Так говорил Праджапати, да,	
так говорил Праджапати» .....	260
Уроки дэву и асуру .....	267
Возвращение Индры.....	268
Четыре состояния Атмана .....	270
Религия даса .....	273
Виды периферии .....	273
Культы даса.....	275
Альтернативная идентичность Индии:	
историал дравидов и далитов .....	279
Кумари Каңдам:	
концептуальный континент дравидов.....	280
Индийская структура .....	282
Семантическое ядро Индии .....	282
Полюс Великой Матери .....	287
Глава 2. Индийский историал .....	290
Вертикальная история.....	290
Индийское время.....	290
Время как проекция атмана .....	292
Путь отцов и путь богов: с двух сторон от истории .....	293
Конвенциональная история Индии .....	298
Формальная периодизация.....	298
Ведический период: цивилизация варн .....	300



Постведический период:	
гана-сангхи и махаджаналады .....	302
Социологический плюрализм индийского общества .....	303
Первые государства Индии .....	305
Логос шараманы: джайнизм .....	307
Появление джайнизма: Махавира .....	307
Джайнская революция: в сторону Модерна .....	310
Логос шраманы: ранний буддизм .....	313
Появление буддизма: царевич Сиддхартха .....	313
Половинная метафизика .....	317
Махаджаналады, империя Маурьев и настика .....	319
Династия Маурьев .....	319
Биндусара и адживика .....	321
Император Ашока и буддистский триумф .....	323
Логос шрамана и историал настики: Раванавада? .....	325
«Бхагавад-гита» и метафизика вишнуизма .....	329
Теория Тримурти .....	329
Йога «Бхагавад-гиты» .....	331
Санкхья: философия Пракрити и пробуждение змея .....	335
Дуализм и контраст с Упанишадами .....	335
Йога: великая свобода от .....	338
Йога и «духовный титанизм» .....	343
Вайшешика: Канада — мудрец, пожирающий атомы .....	345
Пуранический индуизм: вайшнава и шайва .....	347
Ади-Шакти: Великая Мать Индии .....	351
Проблема интерпретации фигуры Богини .....	351
Учение об оболочках и мантра «сахам» .....	357
«Брахмасутра»: ответный удар Веданты .....	361
Ключевое значение «Брахмасутры» .....	361
Меонто-логос: прадхана .....	363
Двое вошедших .....	365
Денонсация атомов .....	367
Лабиринты буддистской меонто-логики .....	368
Коррекция Господина скотов .....	371
О границах вайшнавской любви .....	372
«Брахмасутра» как ключ .....	374
Глава 3. Индия в Средние века .....	376
Структуры средневекового историала .....	376
Основные тенденции индийского	
Средневековья .....	376
Северная Индия: вторжения млечча с запада .....	377

Династия Гупта: вторая индийская империя .....	383
Брахманический ренессанс .....	387
Тантра .....	391
Голограмма индуизма .....	391
Адвайта-тантризм: ортодоксия .....	393
Шиваистская Тантра .....	396
Риски шактических Тантр .....	397
Йога могущества .....	398
Панчаратра и Тантра .....	405
Восстание Юга (Тантра-даса) .....	407
Троецарствие .....	412
Битва за Каннаудж (Северная Индия) .....	412
Гурджара Пратихара .....	413
Пала .....	414
Раштракута .....	416
Царство Раджпутов .....	418
Гондвана: Центральная и Южная Индия в Средние века .....	420
Чалукья .....	420
Чола .....	421
Паллавы .....	422
Адвайта-Веданта .....	423
Острый меч Шанкарачарьи .....	423
Это говорит Брахман .....	428
Адвайта-антропология .....	430
Анти-Адвайта .....	433
Рамануджа: ответный удар Вишишты .....	433
Мадхва и его Двайта: Логос титанов .....	438
Глава 4. Буддизм. От Хинаяны к Махаяне .....	443
Трансформации буддистской метафизики .....	443
Абхидхарма: буддистский Логос .....	443
Хинаяна: путем отрицания .....	444
Махаяна: фундаментальный онтологический поворот .....	447
Мадхьямика: как философствуют пустотой .....	448
Праджня и шуньята .....	448
Буддистская философия Нового Начала .....	449
Йогачара .....	451
Всего лишь сознание .....	451
Алая-виджняна и Dasein .....	453
Татхагатагарбха: недуальность контракует .....	454
Учение Трех Тел .....	454

Третье Тело Будды.....	458
Ваджраяна: грех, преображенный.....	460
Метод и его женщина.....	460
Вирупа — Лев Будды.....	463
<b>Глава 5. Постсредневековье. В сторону современности.....</b>	<b>468</b>
Финал индийских империй.....	468
Великая Индия.....	468
Эпоха исламских завоеваний.....	470
Великие Могулы и трансцендентное единство традиций	
Акбара.....	473
Акбар Великий и его империя.....	473
Дин-Илахи.....	475
Государства северо-запада Индии.....	477
Маратхи.....	477
Сикхи.....	478
Европейская колонизация Индии.....	480
Английская оккупация.....	480
Формирование национальных политических сил.....	484
Бал Гангадхар Тилак.....	485
Сварадж.....	485
Полярная прародина.....	487
Современная Индия: веер историапов.....	490
Независимость и демократия.....	490
Споры об идентичности.....	490
<b>Библиография.....</b>	<b>492</b>

# Введение. Индоевропейская геософия Азии

## Продолжая геософский мэппинг

Четвертый том «Ноомахии» задуман как обзор тех цивилизаций, которые сложились совершенно автономно по отношению к цивилизации Средиземноморья и могут быть рассмотрены в полном отрыве от европейского культурного пространства. Они отличаются от пограничных цивилизаций, рассмотренных в третьем томе, тем, что не имеют прямой филиации со Средиземноморским Логосом (как колониальная американская или русско-евразийская цивилизация), не оказали на него решающего влияния (как в случае ислама и иудаизма) или не вступили в фундаментально значимый для обеих сторон диалог (как в случае тюркской цивилизации). В известной мере это разграничение условно, т. к. отчасти все цивилизации, тем или иным образом, связывались и сообщались друг с другом, обмениваясь определенными культурными элементами, формами, идеями, практиками и т. д. Но мы взяли за основной критерий то, насколько можно себе представить разные цивилизации без Европы, а Европу без них. Если в результате такого чисто теоретического умственного эксперимента обе цивилизации сохранят свою основополагающую структуру, то их можно рассматривать по отдельности; если нет, то следует признать их «пограничными». Термин «пограничность» условный, т. к. указывает не на географическую близость и характер исторических столкновений, контактов, обменов и т. д., а на принципиальную взаимосвязь на уровне структур фундаментального цивилизационного Логоса.

Мы начали построение геософской карты мира с Европы и средиземноморской цивилизации. Это обусловлено тем, что история, философия, религия и культура этой зоны изучены лучше и подробнее, а также тем, что мы предложили описания структуры ноологии в терминах эллинской философии и религии. Поэтому и в качестве «пограничных» мы рассматривали цивилизации, сопряженные с Европой. Но это не более чем условный выбор точки отсчета. Теоретически вполне можно поступить иначе и строить геософскую карту, отталкиваясь от Индии, Китая или Персии. В таком случае термин «пограничная» цивилизация изменил бы свое значение. Для Китая

«пограничными» цивилизациями являются Индия, Япония и Туран. Для Ирана (или для Африки) — семитский мир и т. д. Но такие модели можно строить после того, как мы получим общую картину геософского пространства, выявим ноологические особенности основных составляющих его цивилизационных единиц и соответствующих идентичностей. Каждая цивилизация имеет все основания строить свои этноцентрические системы, полюсом которых служат их земли, их культура, их Dasein. Но для того, чтобы полноценно открыть эту возможность взвешенного и содержательного полицентризма цивилизаций, в наших исторических условиях, необходимо предварительно подвергнуть деконструкции западноевропейский историал, претендующий на универсальность. Именно это мы и постарались проделать в предыдущих томах, вскрыв структуру этого историала, точнее, целого спектра историалов, из которых складывается европейская идентичность на разных временных этапах и в разных концах самой Европы, и показав, на чем основывается и чего стоит европейская претензия на универсальность, а также как она меняется в разные эпохи (причем подчас на нечто прямо противоположное — традиционная Европа vs современная анти-Европа Модерна). Деконструкция европейской идентичности, включая ее версии, а кроме того, структура связей и взаимных влияний на «пограничные» цивилизации открывают возможность вынести евроцентризм за скобки, чтобы при разборе иных, совершенно незападных и полностью автономных цивилизаций не оставаться во власти евроцентристских суггестий и фасцинаций от ее «универсалистских» претензий. Европейская цивилизация при всей своей сложности и при всей своей значимости есть не более чем одна из цивилизаций, причем, будучи чрезвычайно комплексным явлением и содержа в себе столь различные элементы, этапы и версии, она ни при каких обстоятельствах не может быть признана ни заведомо «лучшей», «более развитой и совершенной», ни заведомо «худшей и упадочной», нежели любая другая цивилизация. Каждая цивилизация имеет свои внутренние полюса, свои пики и свои периоды упадка, свои циклы и свои константы. При этом то, что может показаться представителям другой цивилизации «взлетом» или «падением», совершенно не обязательно идентифицируются как таковые теми, кто органически к этой цивилизации принадлежит. Взгляд извне всегда ограничен и не может быть свободен от упрощенных проекций своей идентичности на идентичность другого. Поэтому выстраивание семантических мостов между цивилизациями требует глубокой деконструкции обеих цивилизаций, понимания их внутренней органической структуры и идентичности. Без этого любые

сравнения и сопоставления будут бессодержательны и примитивны. Категорически недопустимо подходить с критериями одной цивилизации к оценке другой; в этом состоит первый закон культурной и социальной антропологии, немедленно дисквалифицирующий того, кто им пренебрегает. В еще большей степени этот закон применим к геософии и исследованию цивилизаций: что бы мы там ни увидели и ни заметили, выносить оценки увиденному следует с крайней осторожностью, и в первую очередь важно не то, как толкуем это мы сами, но то, как интерпретируют это представители данной цивилизации, которую мы изучаем. Мнение китайца или индуса о своем обществе и своей идентичности заведомо ценнее мнения об этом же предмете европейца или семита. Другое дело, что далеко не каждый китаец или индус способен внятно сформулировать в этом отношении весомые и основательные обобщения. Поэтому исследователь цивилизационных Логосов должен не просто довериться носителям цивилизации, но погрузиться в нее, проделать в изучении большой путь внутрь, в ее глубину. Мы говорили об этом методе, ссылаясь на Анри Корбена и его феноменологический метод в истории религий. Француз (европеец) и протестант (христианин) Корбен, изучая Иран и иранский ислам (преимущественно шиизм), пишет о себе «мы шииты», отнюдь не меняя конфессию. Если он не войдет в структуры иранско-шиитской идентичности, его оценки и описания будут малорелевантны с точки зрения того метода, который он сам и отстаивает.

### Метод экзистенциальной включенности

При рассмотрении «пограничных» с Европой цивилизаций мы уже сталкивались с совершенно автономными от средиземноморского культурного круга формами: с семитской культурой, америндской доколониальной культурой обеих Америк, с евразийско-туранской культурой, составляющей ядро тюркской и фундаментальную часть русской цивилизаций. Эти культурные парадигмы разительно отличаются от цивилизации европейской. И чтобы адекватно понять их, безусловно, исследователь, должен про себя повторять «мы, семиты», «мы, индейцы», «мы, туранцы» и т. д., всегда занимая позицию (желательно центральную) в том культурном круге, который мы рассматриваем. Если мы не способны выйти за пределы европейской идентичности и всякий раз снова и снова применяем ее критерии и паттерны к разбираемому предмету, то нам лучше заниматься какими-то другими дисциплинами, не требующими высокой экзистенциальной и интеллектуальной гибкости. Но антропология, геосо-

фия и сравнительная ноология для нас будут в таком случае закрыты.

Поэтому, переходя к автономным, «непограничным» цивилизациям и пытаясь выяснить параметры их ноологических структур, нам в еще большей степени следует выйти за внутренние рамки европейского взгляда на вещи, представить себе, что Европа для нас отныне вообще не существует — вместе с ее темпоральностями, историческими, философиями и религиями, вместе с ее Логосом и ее Dasein'ом. Конечно, при желании мы сможем вернуться к ней и в некоторых случаях воспользоваться ее понятийным аппаратом, ее терминологией и широким спектром сравнений, но все это приобретает характер исключительно прагматический и утилитарный: при столкновении Логоса неевропейских цивилизаций наша задача заключается не в том, чтобы перевести их структуры на европейский язык (философии, религии, науки, политики и т. д.), но чтобы, напротив, поместить свое экзистенциальное присутствие в зону приоритетного влияния этих Логосов и позволить им, воспользовавшись предложенной пластической субстанцией нашего интеллекта, проявить себя в контексте того (концептуального) языка (и даже метаязыка — т. е. самой ноологии), на котором мы ведем изложение. Надо позволить Логосам (как персидскому, так и индийскому) высказаться самим — сквозь нас. Лишь с такой установкой мы имеем шанс продвинуться в построении геофилософской картины множества цивилизаций и соответствующего ноологического мэппинга.

### **Релевантность метода трех Логосов для неевропейских цивилизаций**

Здесь следует сразу оговорить проблему применимости модели трех Логосов, на которых строится наша ноология и, соответственно, Ноомахия. Три Логоса — Логос Аполлона, Логос Диониса и Логос Кибелы (с вариацией Логоса титанов) — отчетливо покрывают те культурные формы, с которыми мы сталкивались в средиземноморской цивилизации (из тезауруса которой и почерпнуты эти фигуры), а также, с определенными уточнениями, и те самостоятельные культуры, которые находятся на границе с Европой. Но будут ли они столь же релевантны при изучении иных, полностью автономных цивилизаций? Мы исходим из гипотезы, что будут, и подтверждением тому является пример со структурой древнетюркской (общетуранской, т. к. она свойственна и монголам, и иным евразийским этносам) архаической религии, где мы не нашли бога или героя, аналогичного Дионису, но обнаружили его прямую аналогию

(если даже не исток самого средиземноморского Диониса!) в сакральной функции шамана и в нем самом. В традициях ацтеков эквивалентом Диониса был Кетцалькоатль, также обладавший функциями посредника-медиатора между небесными и земными сферами; а в семитском культурном контексте Адонис, Ва'ал ханаанцев и сирийцев, Душара набатеев были распознаны нами как кибелические «двойники Диониса». Иными словами, конкретный религиозный, цивилизационный, культурный или социальный контекст может существенно трансформировать нашу первоначальную ноологическую схему, оптимальную для Европы, но требующую коррекций для других цивилизаций, и к этому всякий раз надо быть готовыми и открытыми, чтобы избежать интерпретационного насилия над материалом. Но при этом в качестве базового концептуального инструментария три Логоса должны сохранить свое центральное положение в методологии нашего исследования геософии, при допущении, что мы обнаружим в той или иной цивилизации ноологическую структуру, требующую существенных поправок. Более того, нельзя заведомо исключить, что где-то мы столкнемся с тем, что ноологическая триада неприменима (это маловероятно, но допустить такой поворот необходимо), и нам потребуются от нее в данной ситуации отступить. Но и в этом случае сами различия и несоответствия в структуре Логосов будут чрезвычайно содержательны с точки зрения интерпретации глубинного смысла изучаемых цивилизаций. И анализ того, в чем это несоответствие состоит и почему оно вскрылось, существенно продвинет нас в понимании ноологической структуры тех обществ, на которых мы сосредоточим наше внимание. Поэтому мы резервируем следующий методологический вопрос: *если не три Логоса, то что?* И после этого можем вполне приступить к основной теме, разбираемой в этом четвертом томе «Ноомахии».

## Индоевропейская идентичность

В четвертый том «Ноомахии» включен обзор двух цивилизаций — персидской и индийской. Будучи абсолютно самостоятельными как по отношению друг к другу, так и по отношению к средиземноморской цивилизации, они имеют, кроме того, множество общих тем и точек пересечений. В случае персидской цивилизации наряду с фундаментальной и самобытной собственной основой огромную роль сыграла исламская традиция, имеющая южно-семитские цивилизационные корни. Хотя в определенных аспектах иранский Логос трансформировал ислам самым глубинным и решающим



образом. Индия же, испытав на себе определенное влияние ислама, в целом сохранила изначальную цивилизационную идентичность эксплицитно — в форме той ведической традиции, которая эту цивилизацию и сформировала.

Общим у двух цивилизаций, рассматриваемых в четвертой книге «Ноомахии», оказывается то, что обе они являются индоевропейскими, и эта структура становится решающим фактором для их метафизической, религиозной, мифологической, социально-политической и гендерной специфики. В том смысле, что они близки по своему фундаментальному коду средиземноморской цивилизации, а также некоторым «пограничным» цивилизациям — русско-евразийской и отчасти, хотя и в весьма специфическом соотношении, колониальным обществам Америки, с учетом того, что европейский колониализм развертывался в тот период, когда Европа полностью пересмотрела отношение к своей собственной идентичности, сменив ее на прямо противоположную. Но в любом случае корни персидской, индийской, средиземноморской и русско-евразийской цивилизаций уходят в индоевропейский культурный круг, очагом которого были пространства Турана, откуда волны индоевропейцев двинулись в Средиземноморье, на Ближний Восток, Иранское нагорье и Индийский полуостров, став ферментом соответствующих цивилизаций. Общим знаменателем для них являются:

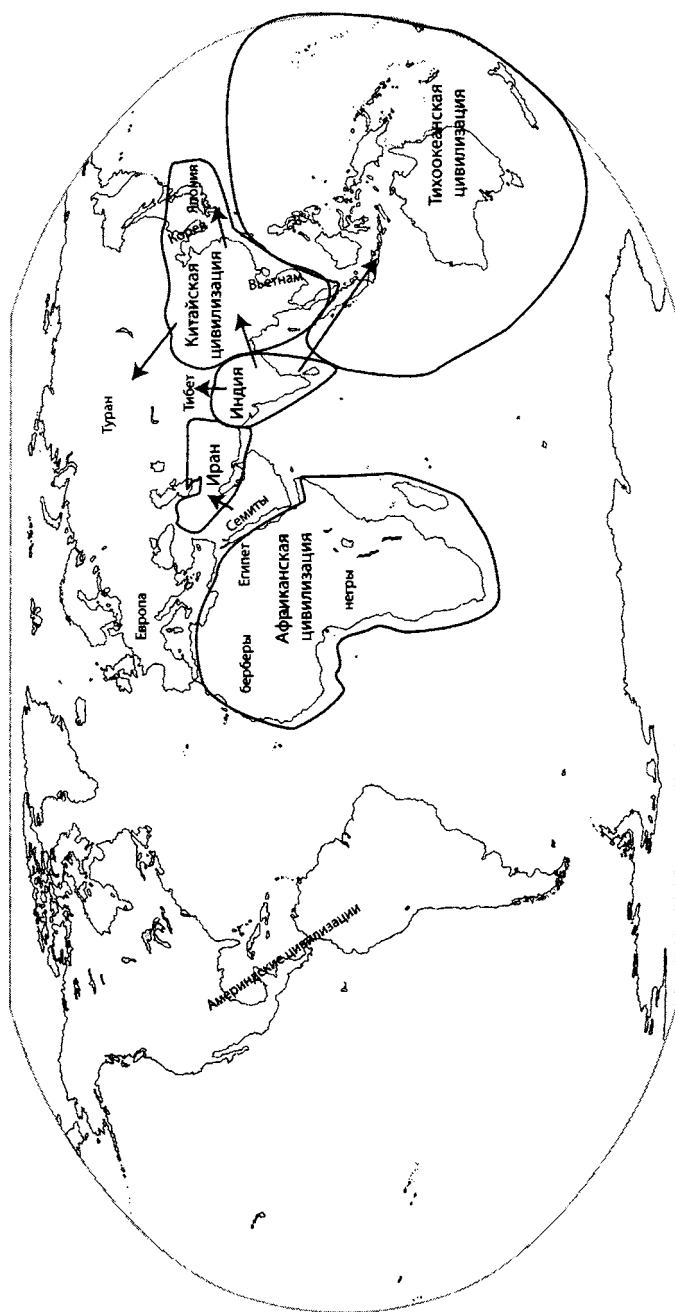
- аполлонический или аполлоно-дионисийский вектор ноологии;
- доминация небесных светлых богов над хтоническими силами;
- однозначная позиция людей в Титаномахии на стороне богов Олимпа, героизм;
- трехфункциональная структура обществ;
- жесткий и ярко выраженный устойчивый и строгий патриархат;
- лингвистическая общность, восходящая к индоевропейскому языку флективного типа;
- ряд довольно вариативных фенотипических признаков (чей набор не фиксирован и не постоянен) — долихоцефалия, светлый цвет кожи, светлые волосы, выдающийся нос, наличие бороды, высокий рост, светлые зрачки.

## Географические границы исследования

Для начала следует наметить границы тех двух цивилизаций, которые мы собираемся рассматривать.

В культурный круг иранской цивилизации мы включаем не только те исторические формы, которые сложились после мидийских и персидских завоеваний южных регионов Центральной Азии, где располагалось Персидское царство и сложилась известная нам иранская религиозная, политическая и философская культура. Персию мы возьмем в качестве исторического и пространственного полюса, к которому добавим общий обзор и того, что в самой сакральной географии Ирана описано как его антипод — Туран, где мы сосредоточимся на кочевых ираноязычных народах, родственных иранцам по языку, религии и культуре и, вероятно, сохранивших многие цивилизационные черты, присущие древнеиранским племенам, чьи завоевания и положили начало исторической Персии. Речь идет о скифах, сарматах, аланах, юэчжах, тохарах и т. д. Кроме того, начиная с VII в. арабы-мусульмане стали оказывать на иранскую культуру огромное влияние, что привело к особой культурно-религиозной и философской форме иранского ислама. Поэтому семитский элемент стал важной составляющей иранской идентичности в последние полторы тысячи лет. Для иранцев Туран и семитская цивилизация, а также Древний Элам, существовавший на юге Ирана задолго до прихода кочевых индоевропейских народов с севера, являются «пограничными» цивилизациями, фундаментально аффертировавшими иранскую идентичность, сформированную в активном и интенсивном диалоге с ними.

Второй также «пограничной» цивилизацией является Индия, но в этом случае отношения между китайским и индусским культурными кругами не равновесны. Китай для Индии не выступал в качестве «значимого другого», т. е. не оказывал существенного влияния на индусскую цивилизацию. Индия граничила с Тибетом, бывшим самостоятельным регионом, но и в этом случае влияние было только односторонним — от Индии к Тибету. Точно так же обстояло и с Китаем. Индия оказывала на Китай существенное влияние (в первую очередь, через экспорт буддизма). Китай на Индию — практически никакого. Эта асимметрия должна быть учтена еще и потому, что показывает, что в случае двух цивилизаций понятие «пограничности» может иметь разные интерпретации: в одних случаях «пограничными» друг для друга являются обе цивилизации, а в других — только одна. Нечто аналогичное мы видим в китайско-японских культурных отношениях: для Японии Китай всегда был фундаментальным фактором для определения собственно японской идентичности (какую бы позицию японцы ни занимали — китаефильскую или китаефобскую); но для Китая вопрос Японии был чаще всего периферийным и совсем не принципиальным, что также порождало определен-



Неевропейские цивилизации

ную асимметрию, которая остро сказалась в истории военных столкновений этих стран в XX в. и продолжает оставаться важным моментом в китайско-японских отношениях и сегодня.

Переходя к Индии, мы включаем в индийский культурный круг всю территорию Индостана, где от бассейна рек Брахмапутры и Ганга расходятся лучи индусской цивилизации, фундаментально аффектирующие все прилегающее пространство. Индия представляет собой грандиозную цивилизацию, имеющую внутри множество самостоятельных полюсов, вариаций и версий, а вовне оказавшую решающее воздействие на бесчисленные народы как Юго-Восточной Азии, так и Тихого океана — вплоть до северных территорий Афганистана. Мощное индийское влияние распространялось на Тибет, на Китай и доходило до Средней Азии. Буддистский культурный круг, включающий в себя все пространство от Калмыкии, Монголии и Японии на севере, Шри-Ланки на юге, Афганистана, Сога и Ирана на западе и Индокитая на востоке, является зоной с религиозно-культурной доминантой индийского происхождения. При этом масштаб и глубина индусской цивилизации настолько значительны, что ее религиозная, философская и культурная парадигма полностью самодостаточна и автоцентрична; Индия влияла на окружающее пространство в огромной степени, а внешние влияния, напротив, были крайне незначительны. При этом предки «ведических ариев», основавших индусскую цивилизацию, были, как и предки иранцев, выходцами из кочевых просторов Турана, следами чего являются многочисленные языковые, религиозные и философские элементы, относящиеся к периоду ирано-индийской общности, легко обнаруживаемые в обеих цивилизациях. При этом на нижних пластах индусского общества мы встречаем глубинные формы доведийской — преимущественно дравидской — культуры, согласование которой с главенствующим мировоззрением арийских пришельцев оказалось настолько сложным и захватывающим, что длилось в течение трех с половиной тысяч лет и продолжается до настоящего времени. Эта колоссальная работа с «внутренним другим» в индусской цивилизации, видимо, настолько занимала индусскую культуру, что внешние влияния — при существенной открытости индусов — в нее проникали чрезвычайно незначительно.

# **Часть 1. Персидский Логос**

# Глава 1. Древний Иран

## Индоевропейцы

### Арийские этносы Евразии

Начнем наш обзор неевропейских цивилизаций с Ирана.

Иранская идентичность была основана кочевыми индоевропейскими племенами, пришедшими на территорию Ирана с севера, из пространств Турана. Лингвистические и мифологические данные позволяют установить, что между предками иранцев и предками индусов существовали тесное родство и культурная общность. Позднее некогда единая культура евразийских «ариев», давших название и Ирану, дословно «стране ариев», и индусским высшим кастам «благородных» людей (арья), разделилась на два направления, воплотившихся в двух социокультурных, религиозных и политических системах, иранской и индусской цивилизациях, каждая из которых стала развиваться по своему собственному сценарию.

Индоевропейские предки иранцев стали приходить на территорию Древнего Ирана, скорее всего, с начала второго тысячелетия до Р.Х., т. е. в то же самое время, когда аналогичный процесс мы наблюдаем в Средиземноморье и в Индии. Поэтому у трех самых ярких и развитых индоевропейских цивилизаций мы можем констатировать исторический синхронизм: европейцы, иранцы и индусы приходят в зону, где им предстоит создать оседлые цивилизации Средиземноморья, Ирана и Индии, приблизительно в одно и то же время; и все они приходят из Турана, спускаясь с севера на юг. Социологически у всех трех потоков индоевропейцев фиксируется сходная модель: это кочевые скотоводческие племена, переходящие к оседлой и земледельческой культуре в контексте аграрных цивилизаций, которые существовали на покоренных ими землях задолго до их пришествия. В Средиземноморье следы этих цивилизаций чрезвычайно разнообразны: к ним относятся народы Северной Африки

(в частности, египтяне, а также древние ливийцы и т. д.), Ближнего Востока, Иберии, Италии, Балкан, Пелопоннеса и Анатолии. На территории Ирана волнам индоевропейцев предшествовала (в восточной части) древнейшая цивилизация, близкая доарийской индской цивилизации (Мохенджо-Даро, Хараппа), а на юге — государство Элам<sup>1</sup>. Предки индусов вторглись в зону индской цивилизации (чья идентичность достоверно не установлена) и области, плотно заселенные дравидскими племенами. В этих трех областях повторяется одна и та же картина — с территории Северной Евразии (Турана) за две тысячи лет от Р.Х. приходят индоевропейские кочевники, покоряющие местные оседлые аграрные общества. При этом, скорее всего, вторжения ариев с севера Евразии происходят последовательными волнами, объединенными в несколько основных потоков, находящихся друг на друга. Так, в Средиземноморье мы видим некоторые индоевропейские этносы в составе народов моря, затем ахейцы, а позднее дорийцы. В Иране этому соответствуют народы Бактрии (восточная часть Иранского плоскогорья — Северный Афганистан, Туркменистан), мидийцы, затем персы.

С ноологической точки зрения, также существует полное сходство сценария: все индоевропейцы являются носителями аполлонодионисийского начала, солярного и патриархального, с ярко выраженным преобладанием диурна, а вторгаются они в зоны с автохтонным населением, которое в большей степени связано с культурами Великой Богини и, соответственно, Логосом Кибелы, матриархальными сюжетами и культурой ноктурна. Таким образом, Титаномахия, столь очевидная в Средиземноморье и составляющая глубинную идентичность Европы как цивилизации, должна (теоретически) присутствовать в структуре и двух остальных индоевропейских цивилизаций, начало которым было положено приблизительно в то же самое время, что и в случае средиземноморской цивилизации и по сходному социокультурному сценарию. Так ли это на самом деле, мы увидим несколько позже, но с самого начала нельзя не отметить бросающихся в глаза параллелей между тремя сходными социологически, этнологически, культурологически, ноологически и, к тому же, синхронными процессами этногенеза — европейцев, иранцев и индусов. Но вместе с тем фиксация индоевропейцев в каждом из трех культурных кругов — Европа, Иран и Индия — давала совершенно оригинальные и уникальные фор-

<sup>1</sup> Эламом в древности называлась долина рек Каруна и Керхе, впадавших ранее в Персидский залив восточнее Тигра, а также окрестные горные районы — современные иранские области Хузистан и Фарс. Столицей Древнего Элама был город Сузы.

мы, позволяющие говорить о них как о трех самостоятельных и равнозначных цивилизациях — европейской, иранской и индийской.

### Заратустра и мидийцы

В период XI — VII вв. до Р.Х. на востоке Ирана появляется религиозный деятель, провозгласивший себя пророком — Зороастр (Заратустра). Он реформирует древнеарийскую религию и основывает новое учение — зороастризм. Этой фигуре суждено сыграть важнейшую роль в истории Ирана, т. к. именно его религиозное учение станет концентрированным выражением Логоса иранской цивилизации, суммирующим древнюю архаическую традицию кочевых ариев и первых оседлых поселенцев, пришедших с севера в Иран, и формулирующим завет кристаллизации будущей исторической идентичности.

Первое собственно иранское государство было основано в VII в. до Р.Х. индоевропейским народом мидийцев, подчинившим Западный Иран и ряд восточно-иранских племен (гутии, касситы, лулубеи<sup>1</sup>). Сами себя мидийцы называли «ариями», что было общим самоназванием индоевропейских народов. Мидийцы начали расселяться в Иране, куда они пришли с севера — из Средней Азии или Северного Кавказа, с начала IX в. до Р.Х. В конце этого века вся территория, где поселились мидийцы, была завоевана ассирийцами и включена в состав Ассирийской империи.

Между 727 и 675 гг. до Р.Х. мидийские племена постепенно начинают объединяться в политические и военные союзы. В тот же период у мидийцев появляется первый царь — Дайакук или Дейок из племени манеев. Тогда же заложен город Экбатаны, впоследствии столица Мидии. В это время в Мидии распространяется зороастризм. Жрецы этой новой религии преимущественно принадлежали к мидийскому племени магов (магуш), позднее этим именем стали называться вообще все зороастрийские священники. Дозороастрийские жрецы носили имя «карапанов» (шепчущие молитвы), «кавиев» и «заторов» (главные жрецы).

В 673 г. до Р.Х. мидийский вождь Фравартиш поднял в союзе со скифами и киммерийцами против ассирийцев восстание и основал новое государство, ставшее прообразом будущей Персии и ядром особой и оригинальной иранской цивилизации. Постепенно могу-

<sup>1</sup> Этническая идентичность этих племен остается предметом споров. Часть их, возможно, была индоевропейцами.



щество мидийцев возрастает. Ряд мидийских правителей из династии Дайкуку укрепляют государство. При царе Увахшатре (Киаксаре) мидийцы покоряют южные территории Ирана — Фарс (откуда позднее выйдут новые властители Ирана персы), вступают в союз с вавилонянами и совместно покоряют Ассирию, затем захватывают государство Урарту и огромные владения в Анатолии. К концу правления Увахшатры Мидия владеет всем нынешним Ираном, Армянским нагорьем, Северной Месопотамией и востоком Малой Азии. В состав государства входят огромные территории от реки Аракс и гор Эльбрус на севере до границ Персиды (Фарса) на юге и от гор Загроса на западе до пустыни Деште-Кевир на востоке. Столицей Мидии являлся город Экбатана (ныне Хамадан). Последним мидийским царем был сын Увахшатры Иштувегу (Астиаг). При нем зороастризм становится государственной религией Мидии. Титулом мидийских правителей был «царь царствующих», что выражало идею сакрального Императора, стоящего над царями-князьями — как локальными и секулярными властителями.

Одной из главных богинь в пантеоне мидийцев была богиня Вод (а также Мировой реки, аналогичная индусской Сарасвати, и плодородия) Ардви Сура Анахита (Анаит греков), отождествлявшаяся ассирийцами с богиней планеты Венера — Иштар. В храмах Ардви Суры Анахиты в Экбатане существовали коллегии женского жречества.

Мидийское царство просуществовало с 670 г. до Р.Х. до 550 г. до Р.Х.

## **Ахемениды: творение империи**

### **Кир Великий**

В VI в. до Р.Х. место мидийцев занял другой индоевропейский народ — персы, ранее обитавшие в юго-западной части Ирана, в Фарсе и Хузистане. Первым персидским царем (падишахом) и основателем Персидской империи был Кир II Великий (558 — 529 гг. до Р.Х.), из рода Ахеменидов<sup>1</sup>. Ахеменид был предводителем племени пасаргадов и основателем в VI в. до Р.Х. отдельной от Мидии державы на юге Ирана, а его династические потомки разделились на две ветви — правителей Фарса и Аншана (на территории Элама), подчиненных Мидии в качестве вассальных территорий. Кир Великий, бывший, как

<sup>1</sup> Кир был сыном Камбиса I и царевны Манданы, дочери царя Мидии Иштувегу.

и его предки (отец Камбис, дед Кир I, прадед Теисп и т. д.), царем Аншана начал с объединения обоих центров Ахеменидского государства Аншана и Фарса, а затем в 553 г. до Р.Х. во главе пасаргадов, маррафиев и маспиев, индоевропейских оседлых племен, приступил к завоеванию Мидии. При Кире II зороастрийские жрецы-маги становятся в Персии влиятельным сословием. К 548 г. до Р.Х. персы в течение трех лет покорили Мидию, а затем и все ранее завоеванные мидийцами страны, в том числе Парфию, Гирканию, Элам и Армению. Киром были покорены также жившие в городах и степях Персии кочевые арийские племена киртиев, мардов, сагартиев, а также оседлые племена карманиев, панфиалеев, дерушей и т. д.

Далее, в 547 г. до Р.Х., Кир приступил к завоеванию Анатолии, большая часть которой в его время находилась под властью лидийского царя Креза. Решающая битва состоялась у города Птерия, на восточной стороне реки Галис. Победу в ней одержал Кир Великий, разгромив лидийскую армию и взяв Креза в плен. Позднее им были завоеваны греческие колонии в Малой Азии — Иония, Кария и Ликия. Весной 539 г. до Р.Х. персидская армия двинулась в поход на Вавилон, который был взят осенью этого же года, а сын вавилонского царя Набонида, Валтасар, известный по Библии, пытавшийся оказать сопротивление персам в центре города, был убит.

Захват Вавилона означал установление персидского господства над всем пространством восточно-семитской цивилизации, которая в нововавилонский период контролировала и западных семитов. Поэтому в позднейшей теории *translatio imperii*, «переноса империй», именно завоевания Кира становятся моментом передачи функции универсальной мировой империи от семитов (Халдейское царство) к персам (Ахеменидский Иран). С тех пор семитский мир (за исключением южных семитов Аравии, сохранявших определенную автономию) оказывается поочередно в составе трех сменяющих друг друга «мировых империй», во главе которых стоят индоевропейцы — Персидской (Кира), Греческой (Александра Великого) и Рима.

Позднее Кир в ходе завоевания Средней Азии столкнулся с индоевропейскими племенами массагетов или дахов и был убит в битве с ними<sup>1</sup>.

Таким образом, за время своего царствования Кир установил власть над всей Западной Азией и восточной частью Ирана вплоть до реки Сыр-Дарья. С 546 г. до Р.Х. город Пасаргады стал столицей Пер-

<sup>1</sup> По версии Геродота, в битве против массагетов на восточной стороне реки Яксарт Кир потерпел полное поражение и погиб. Царица массагетов Томирис, мстя Киру за смерть сына, приказала найти тело Кира и окунула его голову в бурдюк, наполненный кровью, предлагая ему таким образом утолить ненасытную жажду крови.

сии, а Экбатана остался крупным и значимым, но второстепенным центром новой империи (летней резиденции персидских царей). Сама Мидия превратилась в одну из сатрапий (провинций). Кир был внуком мидийского царя Иштувегу, и поэтому для мидийцев, по меньшей мере, на первом этапе, персидские завоевания могли восприниматься как династические распри (у царя Иштувегу не было наследника-сына). Мидяне и при Ахеменидах считались равноправными с персами. Однако после захвата власти Киrom в 550 г. до Р.Х. персы постепенно становятся правящим классом в новом Ахеменидском царстве.

Имперостроительство Кира II имело в глазах его современников сакральное измерение. Оно проявлялось и в том, что он стремительно создал огромную державу, в чем многие увидели божественное предназначение, и в том, как милосердно он поступал с побежденными врагами (если они на самом деле побеждены), и в том, что он после взятия Вавилона возвратил свезенные туда царем Набонидом статуи богов и иные священные предметы из разных областей Месопотамии. Сам Кир в своем «Манифесте» провозглашал:

«От Ашшура и Суз, Агаде, Эшнунны, Замбана, Метуруну, до пределов страны Кути, городов [по ту сторону] Тигра, жилища которых были основаны в глубокой древности, богов, живших в них, я вернул на их места и устроил их вечные жилища. Я собрал всех их людей и вернул в их селения. И богов Шумера и Аккада, которых Набонид во гневе владыки богов перенес в Вавилон, по приказанию бога Мардука, великого господина, я благополучно поместил в их чертоги, жилище радости сердца»<sup>1</sup>.

В еврейской истории Кир ассоциировался с царем-освободителем, при котором завершилось Вавилонское пленение иудеев и о котором возвещали пророчества как о царе-освободителе. Эта тема «возвращения богов на их родину» является важной мифологической деталью в истории Кира: его фигура была тесно связана с восстановлением культурных и религиозных автономий внутри империи. В отличие от стратегии Нововавилонского царства, где собрание статуй богов и иных священных предметов мыслилось как накопление сакрального веса Вавилона, Кир строит свою империю на сакральном плюрализме и рассредоточении сакральных объектов по их исходным позициям. Возвращение евреев в Палестину, связывающееся в еврейской священной истории именно с Киrom, является одним из элементов этой особой стратегии. В этом же духе

<sup>1</sup> Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.; М.: Журнал Нева; Летний Сад, 1998.

толковалась и определенная мягкость Кира к побежденным противникам: он был безжалостен в битве с врагами, когда враги были повержены, он не мстил им и не продолжал «побеждать побежденно-го» (как сплошь и рядом происходит), но менял режим и старался добиться от побежденных и поверженных лояльности и уважения, а не только страха и трепета. Соответствовала ли такая картина фактам или нет, не имеет большого значения: в историале разных культур (в первую очередь, персидской) эти свойства были тесно связаны с фигурой Кира и стали образцом при строительстве Персидской империи его последователями.

### Ахемениды после Кира II

Сын Кира Великого Камбис II завоевывает Египет. Для похода на Египет требовался флот, но Персидская империя была сухопутной, подчеркнута теллурукратической. Поэтому для похода на Египет Камбису II понадобилась помощь финикийцев, греческого тирана острова Самоса и жителей Кипра, которые и помогли персам своими флотилиями.

Решающей стала битва за крепость Пелусий, называвшуюся «печатью» Египта. Здесь в мае 525 г. до Р.Х. состоялась главная битва за Египет. В битве оба войска понесли огромные потери, но победу одержали персы. По одной из версий, Камбис овладел городом, выставив впереди войска священных для египтян животных — кошек (богиня Баст), ибисов (бог Тот) и собак (бог Анубис), по которым благочестивые египтяне отказались стрелять. Вскоре был взят Мемфис, и его правитель фараон Псамметих III оказался в плену у персов. Несмотря на то, что перед этим египтяне вырезали посольство, посланное Камбисом в город на корабле, Камбис, следуя линии своего отца Кира, пощадил фараона (позднее, после того Псамметих III был уличен в подстрекательстве к восстанию против персов, его все же пришлось казнить). Сам он был провозглашен фараоном Египта в 525 г. до Р.Х. Так Камбис повторил стратегию своего отца Кира при покорении Вавилона<sup>1</sup>, представляя себя не как завоевателя, а как продолжателя непрерывной линии властителей. Следуя той же стратегии «возвращения богов на родину», Камбис предоставил египтянам свободу в религиозной жизни<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ранее точно так же Кир поступил с покоренной Мидией.

<sup>2</sup> Для греков персы после Кира стали злейшими противниками, поэтому греческий историал описывает их вождей, включая Камбиса, в негативных тонах. Так, Геродот всячески подчеркивает жестокость Камбиса и его «безумие» (эпилепсию).

По словам Геродота, «судьба Египта устарила живших по соседству с Египтом ливийцев, которые и сдались персам без боя, сами наложили на себя дань и послали подарки Камбису».

Дальнейшее завоевание Африки — Карфагена и Эфиопии (Куш) — Камбису осуществить не получилось: на Карфаген отказались наступать финикийские моряки, добровольно поддержавшие Камбиса во время похода в Египет, а взять Эфиопию не удалось из-за песочной бури, причинившей колоссальный ущерб персидскому войску.

Геродот сообщает о том, что Камбис, вернувшийся в Мемфис из неудачного эфиопского похода, оказался свидетелем восторженно-го празднования египетскими жрецами в честь священного быка Аписа, которого Камбис якобы в припадке гнева ударил ножом в лодыжку, отчего священный Апис вскоре умер. Это опровергается иными сведениями, изображающими Камбиса поклоняющимся священному быку. Но смерть Камбиса от случайной раны в бедро была мифологически осмыслена как месть Аписа, т. к. бык был смертельно ранен Камбисом именно в эту часть тела.

После смерти Камбиса власть в Персии временно захватил мидийский маг (зороастрийский жрец) Гаумата, выдавший себя за убитого Камбисом брата Бардию<sup>1</sup>. Но ахеменидскую династию в скором времени восстановил Дарий I, представитель младшей линии Ахеменидов, сын Виштаспы<sup>2</sup>.

Дарий подавил восстания вначале в Эламе, а затем в Вавилоне. Пока Дарий был занят карательными действиями в Вавилонии, против него восстали Персия, Мидия, Маргиана, Парфия, Армения, Саттагидия, Сагартя, сакские племена Средней Азии, Египет и во второй раз Элам. В Египте Дарий выступает как фараон и с именем Сетут-Ра. Дарий в египетских памятниках изображен со всеми признаками божественного фараона: его фигура помещена под крылатым солнечным диском; божества двух половин Нила связывают под его именем оба Египта. При этом религией Дария и всего персидского царства был зороастризм, тогда как он мыслился не просто как этническая религия персов и мидийцев, но как универсальная вера, сочетаемая с иными местными религиями и представляющая собой их синтез. Здесь мы имеем дело с явлением «универсализации зороастризма», отчасти аналогичного тому, как проходила универсали-

<sup>1</sup> Можно предположить, что это был краткий период попытки восстановления своих привилегий в государстве мидийцами, потесненными ранее персами.

<sup>2</sup> Существует и альтернативная версия, что вся история с Гауматой придумана, что после Камбиса Персией правил настоящий Бардия, брат Камбиса, и что сам Дарий был узурпатором, осуществившим династический переворот.

зация ислама при Аббасидах, с учетом догматических и теологических различий этих религий.

Продолжая линию Кира и Камбиса, Дарий утверждает себя не как завоеватель, а как новый универсальный правитель, продолжающий предыдущие системы правления. Поэтому он старается показать себя защитником веры тех народов, которые оказываются у него в подчинении: демонстрирует уважение к местным культам и богам греков и финикийцев, позволяет евреям начать строительство Второго храма (Ездры) и т. д. При Дарии верховным божеством империи официально становится Ахура-Мазда, и зороастризм превращается в общеиранскую религию. Повсюду в империи строятся храмы и алтари огня.

В ходе 20 битв, в которых погибло около 150 тысяч восставших, власть персидского царя была восстановлена на всей территории Ахеменидской державы. Дарий I справляется со всеми этими вызовами, и его войска одно за другим подавляют восстания в персидских провинциях, настаивая на том, что Персидское царство представляет собой нечто фундаментальное и универсальное, а не случайный исторический эпизод. Поэтому деятельность Дария I имеет для иранской истории огромное значение. При Дарии происходит завершение планов по завоеванию Африки, обозначенных Камбисом. Так, персидские войска завоевывают Куш (Нубию, Эфиопию) и подчиняют себе Карфаген. О подчинении Карфагена персидские источники сообщают, что оно прошло добровольно, и карфагеняне приняли персидское владычество без боя. В Карфаген прибыли персидские послы и объявили требование великого царя не приносить в жертву людей, не есть собак и не хоронить покойников в земле. Жертвоприношение детей является, как мы видели, характерной чертой сакрального круга Кроноса-Сатурна, свойственного коренной вере древних семитов. Собаки почитались священными животными в зороастрийской религии. А обычай не предавать земле покойников также имел зороастрийские корни, т. к. зороастрийцы считали, что труп оскверняет землю и что останки должны быть вначале съедены птицами, и лишь потом кости подвергались кремации.

В 517 г. до Р.Х. персы покорили северо-западную часть Индии, где в это время было много небольших государственных объединений. В Эгейском море власть персов признали острова Самос, Хиос и т. д., что еще более укрепило могущество Ирана. Около 512 г. до Р.Х. Дарий совершает поход против причерноморских скифов. По мере продвижения он подчиняет фракийские племена, за счет которых пополняет свою армию. Перед лицом непобедимой армии Дария скифы, согласно греческим хроникам, делают попытку объеди-

нить разрозненные племена в общую скифскую армию для отражения противника. На межплеменном совете собрались цари кочевых индоевропейских народов: тавров, агафирсов, невров, андрофагов, меланхленов, гелонов, будинов и савроматов. Цари гелонов, будинов и савроматов пришли к согласию и обещали помочь скифам. Цари же агафирсов, невров, андрофагов, а также меланхленов и тавров отказались. Используя традиционную для кочевников Турана тактику, скифы стали отступать, заманивая противника в глубь довольно бесплодной местности — в просторы Скифии и Сарматии. После долгих преследований скифов, постоянно уклонявшихся от прямого столкновения с персами, армии Дария вынуждены были вернуться, а скифская война окончилась с неопределенным исходом. Однако после этого похода персы включили скифов («заморских саков») в число покоренных ими народов. Позднее персы завоевали всю Фракию, Пеонию и Македонию. В то же время со стороны Лидии персидские наместники завоевали острова Лесбос, Лемнос, Иброс, а также во Фракии взяли Византий и Халкедон, установив свое господство по обе стороны Геллеспонта.

### **Греко-персидские войны: битва за Логос**

При Дарии начались греко-персидские войны. В этот период Персия оказывается в положении великой объединенной империи, продвинувшейся глубоко внутрь Средиземноморья и установившей свой контроль над огромным пространством от Фракии и Балкан через всю Анатолию, Ближний Восток по всему побережью Северной Африки вплоть до ее западных пределов. Последним аккордом оставалось покорение Греции, представлявшей в то время созвездие разрозненных городов-государств. Персидская цивилизация имела своим полюсом континентальные территории Ирана, своим истоком — пространство Мидии, а своей религией — претендующий на универсализм и весьма терпимый к другим региональным культурам зороастризм. В ходе своих завоеваний персы сосредоточили под своим началом все то, что для греков выступало как цивилизация Востока в самом широком смысле. Поэтому греко-персидские войны были фундаментальным цивилизационным явлением: в них цивилизация Востока (по отношению к Средиземноморью) вступила в прямой и смертельный конфликт с цивилизацией самого Средиземноморья в битве за правящий Логос.

Важно, что в этом случае речь идет о глубинном соперничестве двух индоевропейских цивилизаций — и по стилю культуры, и по истокам религии, и по основному составу элитных слоев населения.

Арийские персы вступают в экзистенциальное сражение с арийскими эллинами. Две версии индоевропейской солярной культуры входят в противоречие в битве за контроль над всем Средиземноморьем. При этом персы уже представляют собой империю, т. е. цивилизацию, оформленную в мощное централизованное стратегически и полицентричное в культурном смысле образование, а греки выступают как носители цивилизации и культуры, интегрированной духовно и социально, но разрозненной стратегически. В такой ситуации все дает основание думать, что победа должна быть на стороне персов, тем более что они представляют собой гигантскую интегрированную империю, а греки — разрозненный конгломерат небольших политических образований.

На первом этапе греко-персидских войн инициатива была у населения греческих колоний Ионии, восставших против персов. Началось все с Милета, к которому примкнули и другие ионийские города. На призывы ионийцев к континентальным грекам поддержать восстание, откликнулись только афиняне и жители Эретрии (остров Эвбея). Объединенные войска восставших и подкрепление из Афин и Эретрии напали на персов и взяли центр сатрапии город Сарды, резиденцию персидского сатрапа Артафрена, в котором начался пожар во время штурма и сгорел почитаемый местным населением храм Кибелы. Персы нанесли ответное поражение восставшим близ Эфеса, после чего афиняне вернулись к себе. Тем не менее, восстание продолжалось, ионийцы двинулись на Геллеспонт, захватили Византий. Восстание перекинулось на Кипр, где персам удалось его подавить ценой больших потерь. Затем персы подавили восставших карийцев и ликийцев.

Персы продолжали наступить на греческие территории и со стороны Фракии, персидские послы требовали от разных греческих городов-государств признать власть Дария, на что многие шли. Однако Спарта и Афины радикально отвергли вызов Персии и казнили послов Дария. Этим жестом Афины и Спарта сделали себя двумя полюсами греческой цивилизации, принявшими вызов Ирана и решившимися вступить в поединок с Персидской империей. С этого времени именно эти два города-государства стали политическими и геополитическими центрами, представляющими всю Грецию совокупно как самостоятельную цивилизацию, готовую сражаться за собственную идентичность. Иранское вторжение спровоцировало внутреннюю самоорганизацию греческого мира, став для эллинской цивилизационной идентичности «значимым другим», по отношению к которому греки обосновывали свой автономный этноцентризм.



В ответ на поддержку Эретрией ионийского восстания (а также антиперсидских выступлений на Кипре) Дарий организует карательный поход на Эвбею, захватывая и подчиняя по мере продвижения греческие острова (Наксос, Делос и т. д.), а затем после осады и саму Эретрию. После этого персидское войско направляется в Атику, чтобы нанести по греческому миру решающий удар и взять Афины.

Судьба столкновения двух цивилизаций — иранской и эллинской — решается в знаменитой битве при Марафоне, севернее Афин, где, несмотря на подавляющее превосходство персидской армии, афинянам в одиночку удается разбить иранское войско и обратить его в бегство на кораблях. Жертвы в этой битве распределились крайне неравномерно: персов погибло в 30 (!) раз больше, чем греков. Так греки-афиняне победили в одном из величайших сражений в истории человечества — не по своему масштабу, а по своему цивилизационному значению, отстаив свободу и независимость целой цивилизации.

При Дарии I империя Ахеменидов простиралась уже от Балкан до Индии, а столица была перенесена в Персеполь, город, находившийся на расстоянии 70 км к юго-западу от Пасаргады, предыдущей столицы Персии (50 км к северо-востоку от современного Ши-раза).

Сын Дария Ксеркс I (Хшаяршан — дословно, «царь героев»), вступив на престол, подавил восстание в Египте, вспыхнувшее еще при жизни его отца Дария, а затем столкнулся с новым восстанием — на сей раз в Вавилоне. При Ксерксе наблюдается отступление от практики предыдущих персидских правителей, принимавших титулы правителей тех народов, которые они подчинили. Так, Кир в своем манифесте провозглашал «возвращение богов на родину», и той же практики придерживались в целом Камбиз и Дарий. Во время правления Ксеркса мы видим иную практику — Ксеркс перевозит богов в центр Персидской империи или даже переплавляет их статуи. Отныне персидский правитель использует только иранские титулы, а после разгрома вавилонского восстания он не только казнит многих жрецов, разрушает главный храм вавилонского бога Бела (Эсагила) и зиккурат Этеменанки, но и вывозит оттуда золотую статую этого бога в Персеполь, предварительно убив жреца. В Персеполь же он приказывает перевезти и золотую статую покровителя Вавилона бога Мардука, тем самым Ксеркс лишает Вавилон статуса сакральной столицы империи, чьи правители получают право на царство от бога Мардука (что признавали прежние правители Персии) и, вступив на трон еще с прежним титулом «царь Вавилона,

царь Стран», позднее он именуется в официальных документах просто «царь Стран», что становится отныне титулом всех его преемников. При Ксерксе меняется и характер самого зороастризма. Начинается разработка религиозных догматов и разрушение храмов тех божеств, которые, согласно зороастризму, относятся к числу дэвов/демонов.

Справившись с вавилонянами (отныне Вавилон превратился в обыкновенную провинцию-сатрапию Персии), Ксеркс возобновляет поход против греков. С огромной армией, насчитывавшей 1 миллион 700 тысяч человек, он переправляется через Геллеспонт. Кроме персов, участие в походе Ксеркса принимали все подвластные ему народы: мидяне, армяне, лидийцы, киссии, гирканы, вавилоняне, бактрийцы, сагартии, саки, индийцы, арии, парфяне, хорасмии, согдийцы, гандарии, дадики, каспии, саранги, пактии, утии, мики, парикании, арабы, эфиопы из Африки, восточные эфиопы (гедросии), ливийцы, пафлагонцы, лигии, матиены, мариандины, каппадокийцы, фригийцы, мисийцы, вифинцы, писидийцы, кабаали, милии, мосхи, тибарены, макроны, моссиники, мары, колхи, племена с островов Персидского залива. Во флоте служили: финикийцы, сирийцы, египтяне, киприоты, киликийцы, памфилы, ликийцы, азиатские дорийцы, карийцы, ионийцы, золийцы и жители Геллеспонта. При переправе неожиданный шторм разрушил понтонные мосты, отчего часть персидских воинов утонула в море. В ответ на это разгневанный Ксеркс приказал сечь море плетью и кидать в него цепи, чтобы наказать и поработить разбушевавшуюся стихию.

Показательно, что море в долгу не осталось, и еще один сильнейший шторм снова нанес серьезный урон персидскому флоту, стоявшему на якоре у плохо защищенного побережья Магнесии, и несколько сотен кораблей с воинами затонуло.

В августе 480 г. до Р.Х. персы подошли к Фермопильскому ущелью. Здесь их ценой собственной гибели остановил в ущелье отряд спартанского царя Леонида, дав возможность стянуть к Истму объединенные греческие войска. Мы снова видим Афины и Спарту в качестве главных организаторов Греции в их обороне против персов. Несмотря на подвиг спартанцев, войско Ксеркса вступает в Атику и берет штурмом Афины.

Следующей определяющей битвой было морское сражение 28 сентября 480 г. до Р.Х. в Саломинском проливе, рядом с островом Саломин, где скрылось основное население Аттики, бежавшее от персов. В результате мужества греков и ошибок персидского флота греки одержали полную победу, невзирая на многократное превосходство персов.

После этого персы отступили из Аттики, но скоро вновь захватили ее. В 479 г. до Р.Х. у города Платей, на границе Аттики и Беотии, состоялась последняя, решающая битва греков с персидской армией, вторгшейся на Балканский полуостров. Греческой армией командовал спартанец Павсаний, наставник героя Фермопил, царя Леонида. Сделав вид, что отступают, греки вынудили персов во главе с полководцем Мардонием броситься за ними, но быстро перегруппировались и нанесли персам сокрушительный удар. После смерти Мардония персидское войско было разбито. Оставшиеся в Беотии персы пытались укрыться в своих укреплениях, но были уничтожены греками или обращены в бегство. После 479 г. до Р.Х. Персия более не угрожала Балканской Греции, и греки сами перешли в наступление, образовав Делосский морской союз, где главную роль стали играть Афины.

После убийства Ксеркса и его старшего сына Дария персидскую державу возглавляет его сын Артаксеркс I. В этот период греко-персидские войны становятся менее интенсивными, а внутри Греции обостряются противоречия между Афинами и Спартой. Позднее персы начинают использовать это противоречие в своих интересах, занимая позицию то в пользу Спарты, то в пользу Афин, но уже больше на подчинение всей Эллады не претендуют. В эпоху правления Артаксеркса и с его непосредственным участием разыгрывается библейская история с Амманом и Эсфирью.

Дальнейшие правители ахеменидской Персии поддерживали в целом завоеванные территории империи, откуда на время (при Дарии II) выходил Египет, но при Артаксерксе III был снова покорен.

## **Передача империи**

### **Проклятый Искандар**

Важнейшим событием в истории персидской цивилизации становится воцарение в Греции македонской династии и начало создания Греческой империи Александром Великим. Так, при Дарии III Кодомане в IV в. до Р.Х. государство Ахеменидов пало от рук греческого царя, присоединившего к Греческому царству все основные владения побежденной державы Ахеменидов. Греческое царство в христианской циклологии мыслилось как третья мировая империя, следующая за второй — Персидской. Таким образом, в напряженном цивилизационном противостоянии между огромной и могущественной персидской державой Ахеменидов и довольно разоб-

щенным политически греческим миром, установилось не только равновесие, но греки, в конце концов, объединившись под началом македонской династии в эпоху Александра Великого, считавшегося «новым Дионисом», одержали решительную победу над персами и включили государство Ахеменидов в состав еще более величественной, огромной и универсальной империи — на сей раз греческой. Но при этом следует заметить, что речь шла об имперской преемственности — *translatio imperii*, теперь от персов к грекам, как ранее сами персы унаследовали имперскую миссию Вавилона (почему персидские цари и носили вначале титул царей вавилонских, т. е. получали санкцию на сакральную власть от вавилонского бога Мардука, диспенсатора высшей вселенской власти). Царство Александра Македонского, объединившее как Средиземноморье, так и Центральную Азию, Иран и Индию в единую гигантскую державу, было преемником Иранской империи, Третьим царством, которое стало стратегическим и геополитическим выражением эллинской версии универсализма.

Показательно, что в персидской оптике фигура Александра ассоциировалась с образом варвара-завоевателя, воплощением лжи и тьмы, служителем Ангро-Манью. Так, в пехлевийском тексте «Ар-та-Вираф намак» Александр Македонский описывается как «злодей, разрушивший шахский дворец, опустошивший государство и уничтоживший священные книги зороастрийцев "Зенд" и "Авесту", написанные золотыми буквами на специально подготовленных воловьих шкурах и хранившихся в Стахре в "Замке Писмен"»<sup>1</sup>. Эта же история об уничтожении Александром зороастрийских святынь повторяется и в другом иранском тексте — «Денкарт». Александр видится иранцами как «Искандар проклятый» — «подлый, порочный, грешный, злонравный румиец из Египта»<sup>2</sup>. О его судьбе сказано, что «он был разгромлен и попал в ад». В другом пехлевийском сочинении «Меног-е Храт» приводится рассказ о том, что «Джам»<sup>3</sup>, Фретон<sup>4</sup> и Кей Ус<sup>5</sup> были созданы Ормаздом<sup>6</sup> бессмертными, но проклятый Ариман<sup>7</sup> изменил это, и они умерли. Но и Творец всего существующего изменил судьбу злых творений Злого Духа: Тьма наделила бес-

<sup>1</sup> Цит. по: *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. С. 348.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Йима, строитель древнего сакрального города Вары на пехлевийском.

<sup>4</sup> Герой Траетона на пехлевийском.

<sup>5</sup> Кави Усан на пехлевийском.

<sup>6</sup> Ахура-Мазда на пехлевийском.

<sup>7</sup> Ангро-Манью на пехлевийском.

смертием Дахака Бевараспа<sup>1</sup>, туранца Фрасийака<sup>2</sup> и Искандара, а Ормузд отнял у них бессмертие, и они сгнули с земли»<sup>3</sup>.

С другой стороны, в поздней эпической поэме «Шахнаме» Фирдоуси, возможно под влиянием ислама, Искандар представлен «справедливым царем».

Важно, что для персидского этноцентрического историала завоевания Александра Македонского выглядят как персидская катастрофа, авторство которой, как и всех остальных негативных для иранцев событий, может быть отнесено только к действию сынов Тьмы и их покровителю Ангро-Манью.

### После Селевкидов

После смерти Александра Великого в 323 г. до Р.Х. Греческое царство распалось на ряд государств, во главе которых встали частично греческие правители, из числа приближенных к Александру полководцев, отчасти наместники из самих этих областей. Иран сначала принадлежал Селевкидам, потомкам полководца из армии Александра Селевка I Никатора, владельцам Сирии, но уже через несколько лет после смерти Александра мидиец Атропат основал независимое от греков государство в Мидии, названное в его честь Атропатены, а кроме того, параллельно возникли и более значительные политические образования на востоке бывшей Ахеменидской империи — Греко-бактрийское царство на крайнем северо-востоке Ирана (с 256 г. до н.э.) и Парфянское в Хорасане. Парфянское царство существовало с 250 г. до Р.Х. по 227 г. от Р.Х. и в определенные периоды своей истории достигало значительного могущества.

Основателем Парфянского царства был селевкидский наместник, персидский аристократ Андрагор, провозгласивший независимость и создавший новое царство, названное по его месторасположению Парфией, по-древнеирански «Апартик». Провозглашение независимости Андрагором совпало с вторжением на эту территорию кочевых индоевропейских племен дахов (саков), одним из которых — наиболее могущественным — было племя парнов. Аршак I вождь вторгшихся дахов, погиб спустя два года в битве с войсками Андрагора, и власть в племени перешла в руки его младшего брата Тиридата, который продолжил завоевание Парфии, одержав победу

<sup>1</sup> Другое название дракона Ажи Дахака.

<sup>2</sup> Афросиаб, мифологический царь Турана, классический негативный персонаж иранских мифов.

<sup>3</sup> Цит. по: Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. С. 348.

и захватив власть в Парфии, короновался царем Парфии под именем Аршака II.

Парфянский царь Митридат I в середине II в. до Р.Х. отвоевал у Селевкидов земли Персии, Месопотамии и завоевал часть Греко-бактрийского царства до Гиндукуша. Он первым принял титул «царя царей», чем объявил себя преемником Ахеменидов. Так, парфяне воссоздали после походов Александра Великого некоторое подобие Персидской империи. Другой парфянский правитель Митридат II завоевал Дрангиану, Арейю и Маргиану, а также Северную Месопотамию. Парфяне активно вмешивались в политическую борьбу последних Селевкидов в Сирии, под парфянским политическим влиянием находилась Армения. Царской резиденцией была Ниса (на территории современного Туркменистана), до I в. по Р.Х. служившая местом погребения парфянских царей.

По мере укрепления Римской империи парфяне начинают все чаще сталкиваться с римскими войсками. Римские императоры активно вмешивались в междоусобицы за парфянский престол и подчас считали парфянских царей своими вассалами. Римский император Траян серьезно потеснил парфян, завоевав Армению, Месопотамию и Ктесифон, бывшие ранее частью парфянских владений. При последнем Аршакиде, Артабане V (216 – 226 гг. по Р.Х.) парфянам удалось, однако, вернуть контроль над Арменией и частями Междуречья.

## Сасанидский Иран

### Восстановление царства

Конец Парфянскому царству снова положили племена Фарса (как и в истории с Мидией). Один из персидских князей Ардашир, сын Папака, внук Сасана, сумел установить свою власть над территориями Фарса и начал борьбу с Аршакидами. В бою с персами пал последний парфянский царь Артабан V, и это стало началом новой империи — сасанидского Ирана. Ардашир провозгласил себя «царем царей».

Если политические и административные изменения после прихода к власти Сасанидов в целом сводились к большей централизации владений и сатрапий, то религиозные реформы Сасанидов были, напротив, радикальными, т. к. зороастризм был объявлен в полном смысле слова государственной религией, в более узком и конкретном смысле, нежели при Ахеменидах или парфянах, где

отношение к иным культам и верованиям было терпимым и открытым. Сасаниды начинают настаивать на исключительности зороастризма, его доктрин, обрядов, ритуалов и предписаний, провозглашая борьбу с иными религиозными влияниями и искореняя то, что ортодоксальное зороастрийское жречество (маги, мобеды) признало ересью (в частности, зерванизм, позднее манихейство и т. д.). Ко времени правления сасанидского царя Шапура II относится деятельность крупнейшего систематизатора и проповедника зороастрийской веры Адурбада Махраспандана, бывшего мобедан мобедом (высшим жрецом, первосвященником) империи. При нем тексты «Авесты» были систематизированы в форме религиозного канона и переведены на среднеперсидский язык.

### Мани и манихейство

Сасанидам, подобно парфянам, приходилось вести борьбу с римлянами (впоследствии — с византийцами) из-за Армении и Месопотамии и со среднеазиатскими народами на востоке.

Преемник Ардашира Шапур I (241–272) активно соперничал с Римом, временно занял Антиохию и даже пленил императора Валериана. В этот период как раз и возникло движение манихейства, чей пророк и основатель Мани был казнен как «еретик»<sup>1</sup> (в отношении ортодоксальной зороастрийской веры) через несколько лет после смерти самого Шапура I.

Мани родился в 216 г. недалеко от Ктесифона и получил воспитание в иудео-христианской общине, а также познакомился с трудами гностиков. Он был хорошо знаком и с зороастрийской традицией и, в частности, с ее зерванистской версией. Свой первый труд «Шабухраган» он посвящает сасанидскому правителю Шапуру I. Мани умер в темнице в 276 г. Центр манихейского патриархата сохранялся в Ктесифоне до исламского завоевания; арабы на первом этапе ограничились надзором над манихеями, позднее (в 908 г.) они были высланы в Согдиану, где их взяли под защиту уйгурские каганы, принявшие манихейство с 762 г.

Учение Мани в основных чертах воспроизводило зороастрийские темы — противостояние сынов света и сынов тьмы, три цикла мироздания, финальное спасение, отвержение материального и прославление духовного начала и т. д., но включало в себя также

<sup>1</sup> Учение Мани официальные сасанидские власти признали *zandaqa*, т. е. «ересь». Этот термин вошел позднее в исламское право из иранского религиозно-политического контекста. Изначально термины «*zandaqa*», «ересь» и «*zindīq*», «еретик» означали человека, практикующего колдовство, т. е. «чародея».

христианские мотивы — например, фигуру Спасителя «сияющего Иуса». Мани говорил о существовании особой Троицы, в которой участвовали Отец, Мать и Сын. Отец истолковывался как Неизвестный Бог, Ἀγνωστος Θεός. Мать как его Сопрестольница, паредра, отождествлявшаяся с Зоей-Софией, Барбело и небесной Евой. Их Сын считался Единородным и именовался Мани Христом, которого Мани именовал также Нусом, Интеллектом, Умом. При этом в теории Мани центральную роль играет фигура Спасителя как «спасающего спасаемого» (salvator/salvandum). Мани учил также о злом демиурге (Саклас), демонической материи/тьме (ῥλη) и о первом сыне Адама, Сифе. В учении Мани о циклах спасения говорится о миссиях разных посланников Света, к которым он относит Будду, Зороастра и Христа. Синкретизм манихейства сближает его с гностическими сектами, но в то же время в этом учении прослеживаются мотивы и сюжеты, отражающие основные силовые линии классического зороастризма.

Учение Мани ортодоксальной зороастрийской религией было признано ересью, и как раз в этот период окончательно устанавливались нормы и рамки зороастрийского канона, куда буддизм и иудео-христианский гнозис никак не вписывались. Редакция основного канонического свода сакральных зороастрийских текстов и гимнов (гат) — Зенд-авеста — была предпринята при сасанидском правителе Шапуре II. При нем же в возрожденной Персидской империи было начато гонение на христиан. После попытки шаха Йездигерда I (399 — 420) вернуться к более взвешенному отношению в сфере религии и зороастрийского догматизма, а также строгой кастовой иерархизации, все возвращается на прежние позиции уже при его сыне Варахране V.

В 420 — 438 гг. к северо-востоку от Персии, в Бактрии, укрепляются племена «белых гуннов», основавшие на территории Хозема, Согдианы и Афганистана государство эфталитов, существовавшее с V по VIII в. С ними Сасаниды (особенно цари Йездигерд II и Пероз) ведут серию затяжных войн, в которых ни одной из сторон не удается добиться решительного превосходства.

### Маздакиты

Во время царствования царя Каваде (488 — 531) в Персии распространяется религиозно-политическое учение манихейского толка, связанное с именем проповедника Маздака, сына Бамдада, основателем которого был зороастрийский священник Зардушт-и Хурракан из провинции Фарс. Маздак проповедовал версию манихейства



в сочетании с элементами, которые принято возводить к гностической секте карпократов. Согласно византийским источникам, ее представитель манихеец Бундос приехал в Иран из Рима, где находился в то время центр этого гностического движения<sup>1</sup>. Странники этого течения призывали бороться с семьей (или двенадцатью) материальными правителями этого мира, на основе знания о числовых и символических соответствиях, а также проводя социальные реформы, состоящие в отмене кастовой системы, установлении общества справедливости и равенства. На первом этапе Маздаку покровительствовал шахиншах Кавад I, назначивший Маздака на один из высших постов в империи. Горячим приверженцем Маздака стал старший сын царевич Кавус. Маздак начал реформы собственности, объявив материальное богатство грехом и предложив разделить его между бедными. Кроме того, в 497 г. Маздак отменил устоявшиеся правила бракосочетания, чем вызвал негодование аристократии<sup>2</sup>. Это привело к перевороту и низвержению самого Кавада I, который, однако, через некоторое время вернул власть с опорой на эфталитов, но Маздаку в своей поддержке отказал. В 528 г. во время религиозного диспута Маздак, верхушка его секты (в том числе и царевич Кавус), а также большое число рядовых маздакитов были схвачены и зарыты заживо в землю вниз головой. После этого воцарился младший сын шаха царевич Хосров Ануширван.

### Хосров I: кульминация Сасанидов

При Хосрове I Ануширване (531–579) государство Сасанидов достигло высшей степени процветания и внешнего могущества. В союзе с тюркскими племенами, как раз в этот период вторгшимися в Среднюю Азию, он разбил эфталитов, с которыми Сасаниды до этого упорно и безуспешно воевали. В 540 г. он захватил Антиохию, а Египет поставил в вассальную зависимость. Даже Византия обязалась выплачивать ему ежегодную дань. Кроме того, Хосров подчинил своей власти Йемен, изгнав оттуда абиссинцев, незадолго перед

<sup>1</sup> Не исключено, что ссылки на гностиков-карпократиан не достоверны и связи между учением Маздака и Карпократа не обоснованы.

<sup>2</sup> В чем состояли реформы браков, предложенные Маздаком, достоверно сказать трудно. Византийские хроники упрекают его в том, что он, вслед за гностиками-карпократианами (на которых, скорее всего, большое влияние оказал Платон и неоплатоники, т. к. они среди своих священных картин и статуй хранили изображения Платона) настаивал на «общности жен». Но нельзя исключать, что он мог в духе расширительного толкования зороастризма в «демократическом» ключе, просто смягчить жесткие религиозные предписания сакрального инцеста (*xwêdôdah*).

тем завоевавших страну. Фактически, в этот период Сасанидская династия смогла восстановить величие и могущество Древней Персии и снова стала опасным союзником Греции и Рима, представленным на этот раз Византией.

Царствование Хосрова считается «золотым веком» пехлевийской культуры. Именно при Хосрове в Ран прибыли последние представители Платоновской академии — неоплатоник Дамаский и его ближайшие ученики. От Хосрова они получили право поселиться в Харране, где находился последний исторически засвидетельствованный центр неоплатонической традиции, передававшейся по непрерывной цепи от самого Платона. В Ктесифоне Хосров построил величественный дворец, считавшийся одним из самых совершенных архитектурных произведений мира.

### Падение империи

Позднее в Иране начинается эпоха кризисов и реформ, и при Хосрове II Парвизе (590 — 628) обостряются отношения с Византией, когда Египет и многие другие стратегически важные территории переходят из рук в руки. Серьезный удар по Ирану наносит византийский император Ираклий I, бросивший все силы империи на войну с возвысившимся Ираном.

Последним независимым сасанидским правителем-шахиншахом был Йездигерд III.

В 633 г. арабы начали войну с Сасанидами вторжением в Ирак. В 636 г. арабы захватили византийские провинции Сирию и Палестину и приступили к завоеванию самого Ирана. В конце 636 г. состоялась решающая битва при Кадисии, которая, несмотря на ожесточенное сопротивление иранцев во главе с военачальником Рустамом, кончилась победой арабов-мусульман. Рустам был убит и арабы продолжили наступление практически без сопротивления. Узнав о поражении при Кадисии, Йездигерд III покинул столицу Ктесифон и переехал в Хульван.

Арабы продолжили свои атаки, победив персов в 637 г. при Джале, затем в 639 г. захватив Хузистан, а в 642 г. около Нехавенда (Древняя Экбатана) нанеся окончательное поражение войскам шаха. В 642 г. арабскому халифу покорился правитель Атропатены, в 643 г. арабы заняли Хамадан, в 644 г. — Исфахан и Рей. Тогда же началось завоевание собственно Парса (Персии). После падения древней столицы Персии в 650 г. вся Персия попала под власть арабов, и ею стали управлять арабские наместники. Большая часть населения была исламизирована, причем большинство приняло шиизм. В 651 г. Йез-

дигерд бежал в Мерв, где и был предательски убит, на чем закончилась история династии Сасанидов.

## Индоевропейское начало

### Три функции

Прежде чем перейти к рассмотрению исламского периода в истории Ирана, нам следует рассмотреть основы той религиозной культуры, которая доминировала в персидской цивилизации с ее основания и до арабских завоеваний. Корни этой религиозной культуры уходят в общества кочевых индоевропейских племен Евразии, которые были общими предками для праевропейцев, праиранцев и праиндусов. Жорж Дюмезиль, изучавший социальные и религиозные особенности индоевропейских архаических культур, пришел к выводу о том, что наиболее древние формы сохранились среди кочевых цивилизаций Скифии и Сарматии, последними носителями которых являются современные осетины. Осетинский эпос, повествующий о героях Нартах, по мнению Дюмезиля, отражает в основных чертах древнейшие формы арийской культуры, лежавшей в основании развитых впоследствии в оседлых условиях религиозных и богословских форм, как эллинской религии, так и иранского зороастризма и ведического индуизма. В основе всех этих типов лежит общая для индоевропейцев трехфункциональная модель, применимая как к общественному устройству, так и к мифологии, религии и пониманию космоса. В иранском контексте это дало классическое деление на три касты:

- *атраваны* (жрецы, священники);
- *ратаэштары* (воинская аристократия);
- *вастрыо-фшуянты* (буквально, «пастухи-скотоводы», в дальнейшем вообще крестьянство) и *хушти* («умельцы», ремесленники).

Это точно соответствует классической схеме, присущей всем индоевропейским обществам без исключения. В Нартском эпосе ираноязычных осетин этому соответствуют три рода Нартов:

- *алагаты* — жрецы, хранители всех ритуальных предметов, необходимых для совершения обрядов, носители сакрального могущества;
- *ахсартакаты* — воины, описываемые как носители мужества и смелости, но обделенные материальными богатствами (классическая черта второй касты/функции);

- *бораты* — носители материальных богатств, производители благ (крестьяне, ремесленники, собственники).

В индуизме соответствующие касты таковы:

- *брахманы* — жрецы, знатоки Вед, ответственные за знания, обряды и ритуалы;
- *кшатрии* — воины, князья;
- *вайши* — домохозяйева, крестьяне, ремесленники.

Соответствующая трехфункциональность легко обнаруживается и у скифов, чьими прямыми потомками являются осетины/аланы. Так, Геродот приводит скифский миф о первочеловеке Таргитае, сыне Зевса и женского божества реки Днепр (Борисфен) и его трех сыновьях с именами — Липоксай, Арпоксай и Колаксай. В их царствование, по словам Геродота, на скифскую землю с неба упали золотые предметы: плут, ярмо, секира и чаша. Эти предметы, доставшиеся младшему брату, соответствуют трем функциям:

- чаша — жрецам;
- секира — воинам;
- плут — крестьянам (что указывает на наличие в скифском обществе аграрного сословия, возможно, являвшегося предками славян).

Таким образом, трехфункциональность присуща в равной степени и персам, и их предкам скифам, и ираноязычным аланам, и древним родственникам персов индусам.

### Маздеизм: солярный дуализм Заратустры

Собственно иранской формой этой древнеарийской религиозной формы стало учение, основателем которого был Зороастр или Заратуштра (Зардушт), реформировавший и систематизировавший религиозные представления, уходящие корнями в глубокую древность. Судя по именам богов и героев, упоминающихся в зороастрийской религии (древних гимнах — гатах), многие из них имеют общие прообразы в той культуре, на основании которой развивалась в период 1500 — 5000 лет до Р.Х. и ведическая религия индусов. Так, зороастрийцы делят всех духовных существ на ахуров (светлые боги) и дэвов (темные демоны), тогда как соответствующая пара в индуизме дэвы (напротив, здесь светлые боги) и асуры (демоны). В данном случае функции обратны, но показателен сам факт использования строго идентичных этимологически пар богов/демонов в обеих религиях, практикуемых обществах, давно (еще в кочевой период) разделившихся между собой на иранскую и индусскую ветви. Поэтому исследователи говорят о древней ин-

доиранской религиозной общности, структурно восходящей к кочевым эпохам.

Специфика иранской религии в ее основных параметрах может быть сведена к жесткой оппозиции двух начал, чье противостояние предопределяет структуру всего мироздания, мира духов (манью), природы/мира, человеческого общества. Свет и Тьма суть два принципа, между которыми ведется извечная и абсолютная вражда.

Высшим божеством Света является Ахура-Мазда. Высшим божеством Тьмы — Ангро-Манью. К ним восходят все вторичные аспекты мира, всегда имеющие покровителем либо божество Света, либо божество Тьмы. В глазах древнего иранца нет и не может быть ничего нейтрального: то, что не принадлежит Ахура-Мазде, оказывается собственностью Ангро-Манью. То, что выходит из-под власти Ангро-Манью, попадает в зону влияний Ахура-Мазды. Ахура-Мазда является предводителем и отцом Ахуров, богов, и их высшей святой седмицы — Амеша Спента. Ангро-Манью руководит армиями дэвов.

Амеша Спента состоит из самого Ахура-Мазды (Господь-Мудрость), Воху Маны (Благая мысль), Аши Вахишты (Наилучший распорядок), Хшатры Варьи (Прочная власть), Спента Армайти (Святое благочестие), Хаурватата (Целостность), Амертата (Бессмертие). Симметрично есть и седмица зла: Ангро-Манью, Акоман, Андар, Совар, Таромат, Гарв, Зариг.

Зороастрийцы утверждают, что существовало два изначальных творения — духовное (*mêñdôk*) и телесное (*gêtik*), причем телесное отражало в себе духовное; оба были созданы Ахура-Маздой и являлись благими. Но вечный противник Ангро-Манью проник в мир гетик (мир тел) и стал причиной его порчи, деградации, вырождения. Ангро-Манью не способен достичь небесного мира менок, но способен захватывать все больше пространства в мире гетик, вытесняя оттуда силы Света. На границе мира менок он останавливается, т. к. эта область ему принципиально недоступна.

Борьба Света и Тьмы, таким образом, ведется за мир гетик, т. е. за телесные формы, отражающие небесные прообразы.

Мир гетик изначально благ, но в нем есть зоны, более открытые Тьме, нежели Свету. К таким зонам принадлежат универсальные секвенции добра и зла. К секвенции добра относятся — Амеша Спента, светлые боги (ахуры), иранцы, жертвы, обряды, победы над врагами, правда, мужество, трудолюбие, добрые дела, добрые мысли, собаки, домашний скот, чистота, орлы (птицы), светила, стихии (земля, вода, воздух и особенно священный огонь), бессмертие, религия, урожай, плоды, зерно и т. д. Всему этому покровительствует Ахура-Мазда. К секвенции зла, называемой зороастрийцами «храф-

стра», относятся — ночь, смерть, холод, трупы, совы, змеи, волки, болезни, гниение, грязь, вражда, ложь, злые духи, злые дела, злые мысли, темные чувства, преступления, хаос и беспорядок, неарийские народы, клятвопреступники, шестнадцать стран зла, ядовитые растения, засухи и неурожаи и т. д. Все это находится под покровительством Ангро-Манью.

Секвенции Света ведут непримиримую войну с секвенциями Тьмы, она-то и составляет содержание бытия. Для зороастрийцев (как для Гераклита) война есть отец вещей, война двух богов, двух начал, двух фундаментальных сил, выраженных во всех возможных формах.

Этот жесткий и непримиримый дуализм, не допускающий вообще ничего нейтрального, опосредующего, двусмысленного, составляет отличительную черту всего того, что связано с иранским Логосом. Это, в каком-то смысле, и есть его сущность, сам этот Логос, строящийся на радикальном разделении любых пар противоположностей по антагонистическим зонам полярной и конфликтной онтологии. Иранское в культуре, религии, обществе, истории, цивилизации есть именно эта дуальность, представленная как бескомпромиссный геологический, метафизический, религиозный и философский дуализм. Ни в одной другой известной нам цивилизации не существует такого жестокого разрыва в структурах бытия, такого радикального представления о содержании онтологических, космологических, социальных, антропологических, зоологических и стихийных пар. Иранский мир принципиально и сущностно не-един. Он не знает и не допускает никакого объединения пар противоположностей, т. к. основан в своих корнях на исключении компромисса. Свет определяется как не-Тьма. Тьма определяется как не-Свет. Как только мы попытаемся нюансировать эту пару оппозиций, мы выйдем за пределы иранского культурного круга, изменим фундаментальному Духу этой цивилизации. Несводимый ирредуктибельный в абсолютном смысле дуализм и есть сущность иранской философии.

### **Онтология и антропология Света и Тьмы**

Здесь следует уточнить, дуализм между чем и чем. И Свет, и Тьма представляют собой в иранской религии некие абсолютные, хотя и неравнозначные начала. Это — два сверхмогущества, которые можно представить в виде всевластных осей, способных управлять духовными процессами, природными явлениями, событиями человеческой истории. Сверхмогущества онтологичны, многократно превосходят человеческие, социальные и природные явления, но,

напротив, всегда являются причинными импульсами любого из них. Человек растянут между этими сверхмогуществами, сам по себе ничтожен и бессилён, как бессилён дождь перед тем, что приказывает ему выпасть на землю. Но вместе с тем человек включен в борьбу этих сверхмогуществ между собой, и от этого он получает соучастие в онтологии всемирной войны, подхватывается ее перипетиями, включается в ее буйный космический, исторический и религиозный драматизм. Сам по себе человек не способен ни на что, но он призван в одну из противоборствующих армий и, будучи включенным в их состав, он получает смысл, силу, свободу и бытие. Бытием наделяет его война, факт принадлежности к армии (Света или Тьмы), к стихии противостояния. И в этом случае он конституируется как нечто большее, чем человек — как «сын Света» или «сын Тьмы». В этой иранской зороастрийской антропологии (продолжающейся и в манихействе) эти выражения не метафоры. «Сын Света» означает генетическое родство с метафизикой Света, символом которой считается царский огонь — Хварено, солнечный диск славы, приоритетным носителем которого является иранский царь — царь царей. Этот Свет конституирует не только религию, империю, общество, но космос, его внутреннюю структуру, его порядок, Аша. Быть «сыном Света» значит полноценно и полнокровно соучаствовать в сверхчеловеческой божественности, в бытии святого огня. Почитание огня является важным моментом зороастрийской религии. Здесь речь идет о внимании, перемещаемом на огненное измерение бытия, которое принадлежит к высшему пласту телесного мира: из всех стихий огонь более всего стремится кверху; это верхняя граница телесного (мира гетик), вплотную подходящая к духовному (миру менок). Выше яркого огня находится сам чистый Свет — недоступный Тьме. Это огненное творение есть родина зороастрийца, огненный этаж, населенный существами огня — духами, мыслями, силами<sup>1</sup>. Но иранский огонь — особый огонь, это бестелесный Свет, ставший телом<sup>2</sup>; это высшая и наиболее интенсивная вена бытия. Поэтому быть «сыном Света», значит обладать особой огненной экзистенцией, ориентированной строго диурнически, солярно, верти-

<sup>1</sup> «Заратуштра спросил Ахура-Мазду: — Что имеет большую ценность, телесный мир или Атар, Огонь Ахура-Мазды? — Огонь, ответил Ахура-Мазда. Атар, священная огненная стихия. Она ценней телесного мира, ибо если бы не было Огня, не мог бы существовать и мир». Цит. по: *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. С. 292.

<sup>2</sup> Зороастрийцы почитали три главных священных огня, каждому из которых соответствовала каста в зороастрийском обществе: огонь жрецов, огонь воинов/царей и огонь землепашцев.

кально; это значит соучаствовать генетически в трансверсальном напряжении божества, спроецированного в мир; это значит, быть самим богом. Отсюда вытекает понятие чистоты, являющееся своего рода одержимостью иранцев — чистоты одеяния, чистоты крови, чистоты мыслей, чистоты действий, чистоты молитв и слов<sup>1</sup>. Чистота — необходимое условие для того, чтобы сохранять, поддерживать огонь Ахура-Мазды, нести силу Хварено, составляющую ось иранского Dasein'a. Dasein иранцев — огненный Dasein. Он построен по принципу Саламандры; сыновья Солнца не могут быть никем другим, кроме огненных существ<sup>2</sup>.

То же самое справедливо для «сыновей Тьмы». Иранцы мыслят их природу, природу «другого» не как инобытие самих себя, не как умаление Света или сокращение блага, но как нечто радикально враждебное, непримиримое, чего нельзя получить путем градуального умаления света, добра, блага, чистоты. В этом секрет иранского понимания зла и мрака: они не выводимы из добра и света, не могут быть получены путем вычитания, ослабления, угасания. Тьма есть контр-Свет, она тоже светит и тоже жжет. Она живет и атакует, она живая и ядовитая, активная и могущественная. Тьма — сила, сверхсила, гигантское и всепоглощающее могущество. Зло фундаментально, оно имеет бытие, оно обладает царствами, шестнадцатью странами зла, народами и империями, стихиями и грозами, животными и веками. Быть «сыном Тьмы» значит также принадлежать к армии сверхчеловеческих существ, снабжающих вихрем темной экзистенции тех, того, кто к ней примыкает, кто становится носителем великой и всепоглощающей силы мрака. Тьма в зороастризме есть противник, настоящий, достойный, не вызывающий ни презрения, ни издевки, ни брезгливости. Это противостоящий саламандрам ужас, разинутая мировая пасть, жаждущая всей своей сверхче-

<sup>1</sup> Именно стремлением сохранить чистоту рода объяснились легитимные для зороастрийцев инцестуальные браки. Заратуштра в своей первой проповеди в «Денкарте» провозглашает: «Лучшее из противозловских оружий — это браки кровнородственные, брата с сестрой и отца с дочерью!» Цит. по: Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. С. 309. В зороастрийском тексте «Пахлави Ривайят» в главе 8 образцом инцестуальных отношений, *xwêdôdah*, представлены отношения самого Ахура-Мазды со своей дочерью Спента Армайти, священной землей. Там же говорится: «Инцест (*xwêdôdah*) настолько прекрасен, что исполняющий его покрывает даже самые страшные грехи».

<sup>2</sup> Поэтому Ксеркс наказывает море. В глазах грека это выглядит глупо. Но не в глазах иранца: сакральный царь наделен изначальной онтологической силой, он есть она. И его гнев на стихию моря вполне вписывается в гнев неба, мечущего на землю молнии.



ловеческой космической мощью поглотить огонь. Это более чем серьезно.

## Древнеперсидская ноология

### Аполлоническая эквиполентность: против Зервана

Все цивилизации, религии и философии знают о парах, диадах, полюсах и оппозициях. Но все они по-разному расставляют акценты, согласуют пропорции, распределяют смысловые, метафизические ряды антиномий, полюсов, оппозиций. Иранский Логос представляет собой радикальную версию того, что можно назвать *эквиполентной оппозицией*<sup>1</sup>. Здесь два термина столь жестко противостоят друг другу, что не имеют никакой общей меры, не сводятся ни к какой синтезирующей парадигме. При этом уникальность иранизма, *Res Iranica*, заключается именно в том, чтобы провести это разделение наиболее радикально и последовательно. Это не значит, что иранцы не догадываются о возможности снятия оппозиции тем или иным образом. То, что догадываются и даже обладают религиозной моделью, успешно справляющейся с этой задачей, доказывает пример зерванизма.

Зерванизм — направление в зороастрийской религии, которое постулирует ряд фундаментальных идей, полностью перечеркивающих сущность иранского Логоса. Согласно этой версии, прежде появления Ахура-Мазды и Ангро-Манью существовало обобщающее Божество — Зерван (или Зурван), тождественный *времени* (греческие концепции Эона в гностицизме, вероятно, восходят именно к этому учению). Ахура-Мазда и Ангро-Манью описываются здесь как близнецы, родившиеся от отца Зервана. Ангро-Манью рождается первым, Ахура-Мазда — вторым (поскольку Ангро-Манью обманывает брата). Далее все строится приблизительно в том же ключе, как и в ортодоксальном зороастризме: Ахура-Мазда творит мир, Ангро-Манью стремится его испортить.

Но здесь мы имеем прямое опровержение эквиполентной оппозиции, т. к. вместе с Зерваном вводится общий термин (знаменатель), постулируется родство двух противоположных начал, а, следовательно, онтологическая относительность их противостояния. Зер-

<sup>1</sup> Эквиполентная оппозиция представляет собой пару противоположных терминов, каждый из которых обладает совершенно самостоятельным бытием и никак не связан с другим. Термин используется в фонологии лингвиста Н.С. Трубецкого. См.: Дугин А.Г. Герменевтика русских языков // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013. С. 5 – 28.

ванизм был признан классическим зороастризмом «ересью», но можно было бы выразиться еще более жестко: это полное опровержение сущности зороастризма, это своего рода зороастрийский «сатанизм», переворачивающий религию с ног на голову и опровергающий основу ее структуры, ее глубинный экзистенциальный момент, сам зороастрийский иранский Dasein. Онтологическая и генетическая связь Ахура-Мазды и Ангро-Манью аннулирует их онтологию, превращает в моральные метафоры, релятивизирует их могущество, сводя до уровня этических конвенций. И самое главное: т. к. Зерван есть время, то оба бога становятся не более чем темпоральными функциями, что превращает их в конвенции, измеряемые относительной системой координат — раньше/позже. Это есть полная противоположность — причем внутри иранского культурно-контекста, а не вне его — сущности иранской религии, ее глубинной цивилизационной парадигмы.

### Радикальная Титаномахия и исчезновение Диониса

Чтобы яснее понять этот момент, являющийся ключевым для геософии Ирана и постижения его Логоса, мы можем обратиться к Ноомахии. В этом смысле иранская религия окажется радикальной формой аполлонизма, и более того, религиозной философией, строящейся на *абсолютизации и теологизации Титаномахии*. Ахуры — боги, существа света. Ахура-Мазда, создающий менок, интеллектуальный мир световых образцов, идей (называемых на авестийском «рату»), есть предводитель богов, аналог олимпийского Зевса<sup>1</sup>. Дэвы и их предводитель Ангро-Манью — титаны и гиганты. Это армия Тьмы, во всеоружии своей хтонической мощи. Им доступен лишь телесный мир, копия светлого мира менок (где пребывают образцы — «рату»), но за эту доступность они готовы бороться самым серьезным образом. Вселенная есть поле борьбы, она существует лишь как пространство нескончаемой, ни на миг не останавливающейся битвы богов и титанов. Титаномахия не есть эпизод истории — это сама история. Пространство Титаномахии и Гигантомахии не зона космоса, это весь космос. Полемос (битва) и есть мир. Мир — огонь, внутри которого бьются армии Света и армии Тьмы. Человек, временной промежуток, предмет или животное, мысль и действие — все это эпизоды Титаномахии, длящейся столько же, сколько длится время, бытие, мышление, экзистенция. Экзистиро-

<sup>1</sup> В Авесте Ахура-Мазда отождествляется с планетой Юпитер, а латинский Юпитер, в свою очередь, есть прямой аналог греческого Зевса.

вать — значит участвовать в Титаномахии — на одной или на другой стороне. Третьей стороны нет. Другой опции тоже нет. То, что есть, есть в войне, на войне, есть война, ее эпизод. Ничего, кроме войны, нет. Война есть то, что создает время, как нечто осмысленное. Поэтому фигура Зервана-времени является не просто неуместной, но кощунственной. Она постулирует время до войны и вне войны, помещая войну внутрь времени. Но это делает возможным бессмысленное время, бессмысленное бытие, т. к. смысл в зороастризме рождается только в войне и через войну. Время есть измерение эпизодов Титаномахии, его структуры откладывают успехи и отступления сторон, дислокации армий, фазы сражений. Время рождается войной, не до нее, не вне ее. Время есть функция от войны. Война может существовать и вне времени, т. к. она начало всего. Время же конституируется войной, как ее измерение, как ее постоянно меняющийся результат.

Это имеет к проблематике богов/титанов самое прямое отношение. Кронос, повелитель титанов, не случайно отождествлялся греками с Хроносом-временем. Это преимущественно старый Бог, ветхий Бог, совпадающий с протосемитским Илом/Элом. Это он не допускает сотоварищей и пожирает созданное им же, он (по Лучиану Благе) осуществляет трансцендентальную цензуру. Принять его — значит перейти от Логоса Аполлона/Зевса к Логосу титана. Логос Ирана представляет собой радикальный аполлонизм, возведенный в степень, доведенный до своих последних границ. Это философия нового Бога, Света, солярного Логоса, обрушивающего всю свою мощь на противника, на миры Тьмы. Самым серьезным и новым образом. Поставить над ним Зервана, подчинить его времени, все равно, что подменить его сущность.

Религия Ирана, вера Заратустры состоит в абсолютном аполлонизме, не допускающем компромисса. И показательно, что здесь нет Диониса. Он невозможен в чистой иранской форме: посредник между богами и титанами сбросил бы немедленно бесконечное напряжение иранского дуализма, подменил бы его сущность. *Это религия без Диониса*<sup>1</sup>; здесь с силами Тьмы входят в прямой контакт

<sup>1</sup> Единственной фигурой зороастрийского пантеона, отдаленно напоминающей Диониса, является Хаома, бог экстагического напитка, изготовляемого из желтых растений, смешанных с молоком. Здесь речь идет об отголоске шаманских ритуалов. О каких растениях шла речь, в данном случае, равно как и в вопросе о происхождении ведийской Сомы, доподлинно неизвестно. Показательно, что в ранних зороастрийских текстах, в частности, в «Ясна» 48.10, Хаома отвергается в принципе, и именуется Заратуштрой «омерзительным зельем», он осуждает ее употребление. Стоит обратить, однако, внимание на наличие в составе напитка, приготавливаемого из «дерева» Хаома, молока. В исламской религии (в Коране) также есть эпизод, отдаленно напо-

СИЛЫ чистого Света. Здесь нет и не может быть темного Логоса. И в этом уникальность иранской цивилизации.

Иран есть поле абсолютного разрыва, пространство чистого режима диурна, ничем не смягченного и не скрашенного.

Если провести здесь сравнение с другой формой аполлонической ноологии, также центрированной вокруг светлого Логоса, с эллинским неоплатонизмом, мы увидим следующую закономерность. С одной стороны, налицо ряд аналогичных или даже тождественных черт. Зороастрийский мир менок точно соответствует миру идей или парадигм в платонизме. Эта — сфера архетипов, неподвластных телесной демиургии и ее темной титанической стороне. В древнеперсидском идеи/парадигмы имеют особое название — «рату», «модели» и представляют собой постоянные пространственно-временные фигуры<sup>1</sup>. При этом и в зороастризме и в неоплатонизме (в отличие от гностицизма) творцом мира и духовного (менок) и телесного (гетик) признается светлый Бог — Ахура-Мазда/Зевс. Поэтому все творение и на уровне образов, и на уровне копий изначально является благим и представляет собой прямую, а не обратную демиургию, дифференцированную лишь по степени. Но с другой стороны, оппозиция между Светом и Тьмой строится радикально иначе, нежели в неоплатонизме, предопределяющем Логос европейской цивилизации. В неоплатонизме Тьма есть умаление Света, недостижимый, но лишь теоретически постулируемый предел этого умаления. То есть Тьмы, как таковой, нет, есть ситуация, в которой очень мало света. Отсюда неоплатоническое понимание материи как апофатической и неонтологической реальности. Такова же хора у Платона в «Тимее», она не имеет свойств и качеств, представлена как бессодержательная пленка — предел разделения. В зороастризме картина меняется. Тьма не есть умаление Света. Тьма есть враг Света. Она находится на альтернативной онтологической позиции. Сама сущность зороастризма состоит в том, чтобы отказаться от какой бы то ни было опосредующей инстанции или интегрирующей оба начала сверхструктуры. Здесь нет места ни Дионису, ни Зервану. Поэтому мы имеем дело с особым аполлонизирующим этот шаманский цикл: речь идет о посещении Мохаммедом Иерусалима и вскрытии его груди ангелами перед полетом на небеса. Перед этим ангел Джабрил предлагает ему вино или молоко. Нельзя исключить, что под «молоком» имеется в виду какой-то экстатический сакральный напиток, бывший сакральным у кочевников. Кроме того, в испытании Зороастра также идет речь о вскрытии ему груди острым кинжалом. Весь этот комплекс — экстатический напиток (Хаома и молоко), вскрытие груди и омовение сердца или иных внутренних органов и полет в небо — явно относится к архаическим мотивам шаманского круга.

<sup>1</sup> Иногда встречаются упоминания о трех рату, постоянно связываемых с Хаомой.

мом, с аполлонической онтологией, основанной не на *градуальной* оппозиции, а на *эквиполентной*. Это именно аполлонизм, и ничто иное, но выстроенный радикально иначе, нежели неоплатонический и эллинский, соответственно европейский.

### **Битва за материю: свет небесных богинь**

В такой ситуации понятно, почему зороастризм отвергается Зерван как интегральное отеческое для близнецов Ахура-Мазда и Ангро-Манью начало. Также понятно, почему нет аналога Диониса. Но если мы внимательно всмотримся в это сопоставление с неоплатонизмом, то поймем, почему и манихейство относится здесь к разряду «ересей», и не только на том основании, что принимает чуждые зороастризму буддистские и иудео-христианские исторические гностического толка. Манихейство метафизически чуждо зороастризму, потому что отождествляет Ангро-Манью с материей, с основой мира гетик, с самим этим миром. Для зороастризма, напротив, гетик/телесный мир создан Ахура-Маздой и является принципиально благим и справедливым. Онтологическая драма начинается не в силу материальной демиургии, но в силу вторжения в эту зону радикально противоположного Ахура-Мазде начала. Не мир и материя плохи, но плохо абсолютное, могущественное и эффективное зло. Поэтому зороастризм есть не битва против материи (вопреки манихейству), но *битва за материю, за ее сакрализацию и ее очищение*, ее освобождение от Ангро-Манью. Поэтому война зороастрийца не против мира, но за мир и в мире.

Именно эта линия водораздела отличает зороастризм и от христианского гностицизма. В гностицизме мы можем распознать иранское влияние в тематике радикализации зла. Действительно, столь жесткая эквиполентная оппозиция не свойственна классическому платонизму и даже неоплатонизму, но, безусловно, наличествует в гностицизме. Однако иранская метафизика отличается от гностицизма в двух принципиальных моментах: в признании изначального «добра» материального мира (вопреки манихейству) и в отсутствии женской и проблематичной фигуры Софии (также принципиальной для манихейства — Мать Мира), которая является ключом к расшифровке драмы мира, а ее падение — объяснением аномальной онтологии боли, присущей антикосмическому мировоззрению гностика. Все женские фигуры маздеистского пантеона — Ардвисура Анахита, Спента Армайти (священная земля), Дазна (вера), Фраварти/Фраваша (душа или высшее я верующего) — не имеют ничего проблематичного и соответствуют строго солярной женственности

Афины. Не случайно греками Ардвисура Анахита рассматривалась как персидский аналог трех эллинских богинь: Афины Паллады, Артемиды и Деметры. Все три символизировали для греков божественную олимпийскую женственность, полностью подчиненную канонам солярного патриархата. Особенно важно, что греки не упоминают здесь Афродиту, несмотря на то, что Ардвисура Анахита отождествлялась иранцами с утренней звездой — Венерой. Греческая Афродита, рожденная от фаллоса Урана, имеет слишком много хтонических и титанических черт и часто сближается с малоазийскими и семитскими божествами из цикла Великой Матери. В мифологии и религии персов для подобной хтонической женственности нет даже места: кроме упоминаемых в зороастрийских текстах демонических женщин-дэв, посланных Ангро-Манью для того, чтобы соблазнять Заратустру. Но в пантеон Ахуров они войти не имеют никаких оснований.

### **Митра: эквиполентный Аполлон**

Другое отождествление может иметь большое ноологическое значение: сопоставление Ахура Митры с эллинским Аполлоном. Возможно, это является объяснением широкого распространения митраизма в Римской империи. Если бы Митра был тождественен Аполлону, то едва ли бы его культ стал бы столь популярен в империи. Скорее всего, речь шла об особом иранском понимании аполлонизма, где светлый Логос Аполлона, оставаясь сущностно самим собой, метафизически истолковывался в иной полярности — вместо философской и теологической градуальной схемы неоплатонизма здесь преобладала более радикально-воинственная эквиполентная схема, свойственная иранскому Логосу и его внутренней экзистенциальной ориентации на войну и понимание мира как поля войны. Неслучайно приоритетной средой распространения культа Митры были именно римские легионы. Показательно, что Митра не Арес/Марс, т. е. бог войны как раздора и битвы. Митра воплощает в себе легитимность, порядок, блюстителя солярного небесного и божественного порядка — Аша. Это аполлоническая война Света и Тьмы, метафизическая битва, Титаномахия, острота которой, однако, может показаться притупленной неоплатонической градуальностью. Особенно для более воинственной второй индоевропейской касты. Таким образом, иранская философия представляет собой обостренную Титаномахию, где за враждебным небесным богам полюсом (полюс дэвов/титанов) признается стимулирующая воинский дух мощь, состоятельность и глубина,

вызывающая дух мобилизации, концентрации и готовность к великой войне. Иранский Логос — Логос Ноомахии по преимуществу. В нем светлый Логос мобилизован воински против черного Логоса, заостренно противопоставлен ему. И это свойство проявляется в тех религиозных и культурных формах, которые выходят за границы собственно иранской цивилизации и проецируются на соседние культурные круги — в частности, в Европу, цивилизацию Средиземноморья. В гностицизме иранское влияние выражается в заостренной оппозиции между архонтами демиурга (дэвами/титанами) и самими гностиками; а в митраизме — в эквиполентном воинственном аполлонизме.

## **Зороастрийский историал**

### **Бундахиши: первая фаза**

В этой чистой и глубинной структуре иранского Логоса следует искать объяснения более прикладных форм зороастрийской религии и, в частности, зороастрийского историала. Он описан в зороастрийской теории циклов, состоящих из трех вселенских эпох и их эсхатологической кульминации.

Первой эпохой является эра творения, бундахишиш. В этот период Ахура-Мазда создает из самого себя (creatio ex Deo) мир менок, Амеша Спенту и полчища Ахуров, а также всех световых существ — фраварти/фраваша. Далее он же творит и материальный мир, гетик, который устраивает по законам Истины (Аша) и вселенской симметрии. В центре находится полюс мира, страна Арьяна Ваэджа, где Йима строит по указанию Ахура-Мазды город Вара. Вокруг нее располагаются семь регионов земли (каршвар или кешвар): восточный, западные, и по два на севере и на юге, и центральный, вокруг самой священной горы. Центральный каршвар называется Хванирата, совпадающий с землей ариев, образом которой является Персия. Хванирата — это одновременно вся известная нам территория земли, т. к. в иные каршвары человечество перейти не может.

### **Гумезишиш: вторая фаза**

Второй частью цикла становится гумезишиш, эпоха смешения. В этот период в созданный Ахура-Маздой мир гетик врывается Ангро-Манью и пытается его испортить. Так в эпоху смешения дух зла

вырывается в мир, отчего земля начинает дрожать, и в результате появляется первая гора из горного массива Хара Березайти (Эльбрус), называемая Хукарья (Хутар). Показательно, что гора Хукарья растет под воздействием силы Ангро-Манью (типично титанический сюжет — роста камней или дерева). Хукарья растет восемьсот лет, пронизывая все вертикальные слои мира гетик: двести лет до сферы неподвижных звезд (ближней, согласно иранцам к земле), двести лет до сферы луны, еще двести до солнца, и последние двести вплоть до царства бесконечного света Анагранам Раучама. Другие горы растут по восемнадцать лет, а причина этого в том, что Ангро-Манью пытается разорвать землю на части.

На вершине мировой горы Хукарья Ахура-Мазда создает небесный рай — Гаронман или «место песнопений», «пространство звука, речи», «акустический топос». Эта идея звука как места встречается позднее в гностических системах, отождествляющих определенные места Плеромы с «голосами». Идея небесной сакральности звука присутствует и в индоиранском пласте культуры, а в индуизме персонифицируется богиней Вач<sup>1</sup>. На вершине Хукарья также берет начало мировая пресная влага, представленная в форме богини Ард-ви (Ардвисуры Анахиты), источник всех рек.

Солнце проходит сквозь пещеры космической горы Хукарья, 180 из них расположены с востока (откуда солнце по утрам встает), 180 — на западе (в них солнце опускается на закате). На севере горного хребта находится гора дэвов Эрезуры (Арезур), представляющая собой ад в зороастрийской космологии.

Ахура-Мазда создает гендерную границу в своих творениях, но оба пола священны и наполнены светом. Мужскими творениями являются небо, металлы, ветер и огонь, женскими — вода, земля, растения и рыбы. Остальные смешаны. По взглядам зороастрийцев, все ветра, огни, металлы и небеса бывают только мужскими; все воды, земли, растения и рыбы<sup>2</sup> — только женскими.

У всех богов-ахуров есть проявления в телесном мире гетик: мирт и белый жасмин у Ахура-Мазды; белый и желтый жасмин и у Воху Мана; мышинный горошек — у Аша Вахишта; королевский базилик — у Хшатра Вайрьи; мускусная роза — у Спента Армайти; лилия — у Хаурватата. Ахура-Мазда также творит священные стихии — огонь (наивысшая из всех), воду и землю.

<sup>1</sup> Темы связи сакрального звука и аполлонического начала исследовал Жорж Дюмель в своей работе «Звуковой Аполлон». Dumézil G. Apollon sonore et autres essais. P.: Gallimard, 1982.

<sup>2</sup> Рыб-самцов в мировоззрении зороастрийцев не бывает.



### Катастрофа: бытие-в-войне

В период смешения (гумезишн) дэвы начинают примешивать к чистым стихиям свои злые добавки: чадающий дым к огню, гниль к воде, сухость к земле, снег (зиму) к лету, кочевых разбойников к мирному земледельческому труду. Все вещи мира пронизываются тлетворным присутствием дэвов. Это не свойство телесного мира самого по себе. Тело в зороастризме прекрасно и свято, хотя и подчинено душе, имеющей природу духовного мира менок. Но через тело могут проникать дэвы. Поэтому духовное творение само по себе не подвластно дэвам, а вот телесные проявления духовного творения, мир копий, могут при определенных обстоятельствах стать зоной вторжения духа зла, Ангро-Манью. Так, эпоха гумезишн конституирует телесный мир как поле редублиции; на благое творение наброшена сетка злого духа. Мы уже сталкивались с этой картиной в иных ноологических контекстах, где речь шла о двух неоплатонических демиургиях — средней демиургии (демиургии Диониса) и нижней демиургии (демиургии Адониса). Согласно зороастризму, однако, Ангро-Манью не создает особого мира, он извращает, искажает и узурпирует творение, не принадлежащее ему самому. Именно потому, что он является началом, посторонним и творению, и его создателю Ахура-Мазде, он и может быть отслоен от мира, идентифицирован как таковой и, следовательно, превращен в экстериорного альенированного от мира Света и от мира тел врага (Друдж) и, в конце концов, побежден. Одно то, что вторая эра зороастрийской циклологии называется эпохой смешения (гумезишн), имеет колоссальное метафизическое и онтологическое значение, отражающее сущность иранской экзистенции, смысл которой состоит в обостренном различении мира и его демонической тени, с тем, чтобы вынести тень в особую, оторванную от мира зону — зону чистой Тьмы. Вся иранская религия есть процесс дифференциации и альенаций зла, которое фиксируется, идентифицируется как таковое, изолируется и атакуется силами Света. Но эмпирически данный феноменальный мир сочетает в себе обе стороны — и сечение Света и сечение Тьмы. Отделить их — вот задача иранской религиозной философии, смысл персидского Логоса и основа зороастрийского маздеистского Dasein'a. *Иранец — тот, кто существует, разделяя*, проводя границу между Светом и Тьмой; в этом и заключается глубинная идентичность иранской культуры. Теперь нам понятно отсутствие отдельной фигуры Диониса в общей структуре иранской религии и мифологии: иранцы не видят промежуточного, вернее, не хотят видеть, отказываются признавать самостоятельность мира смешения; для них смешение есть именно смешение, т. е. противо-

естественное и катастрофическое драматическое объединение того, что должно быть разделено, и может (должно) быть как разделенное, противоположное и предельно далеко друг от друга отстоящее. Бог-ахура есть мир в его исключительной божественности — без какой бы то ни было примеси титанического, злого, тленного. В Дионисе есть две природы в одной фигуре. В зороастризме это неприемлемо, это доставляет резкую боль; против этого и направлена экзистенция зороастрийца — он хочет вернуть свет к свету и не готов ни на компромиссы, ни на откладывание, ни на промежуточные решения. Ноологическая топика здесь такая же, как и в других местах, но Логос структурируется совершенно иначе (по меньшей мере, чем в эллинской неоплатонической культуре): зороастризм видит (хочет видеть) только Логос Аполлона в его жесткой оппозиции Логосу титанов, Пифона; это бескомпромиссная борьба Зевса с Тифоном на горе Кассуис. Все то, что относится к средней сфере (Логос Диониса), не самостоятелно и вообще отрицается как Логос, а вот Логос титанов (в свою очередь, отрицаемый в неоплатонизме и платоновской версии радикального, хотя и градуального, аполлонизма), напротив, фундаментализируется и обосновывается должным образом. Эквиполентный аполлонизм (маздеизм, митраизм) иранцев жертвует Логосом Диониса, признавая само онтологическое и космологическое сечение Диониса (смещение, гумезишн), но отказывая ему в том, чтобы быть самостоятельной фигурой, но при этом наделяет фундаменталом черный Логос, Ангро-Манью. Градуальный аполлонизм неоплатоников (эллинизм) признает темный Логос Диониса как проекцию (а может быть, и тайную сущность Аполлона — солнце полуночи), но при этом отказывает в онтологии Логосу Кибелы, приравнивая титанов к вялым инфракорпоральным эйдолонам — гигантским (или микроскопическим), но онтологически ничтожным, растворяющимся, расплывающимся, тонущим в апофатике материи. Иранизм признает колоссальное могущество зла, превращая войну Света против Тьмы в серьезное, абсолютное, полностью захватывающее и не допускающее никаких компромиссов предприятие. Платонизм умаляет значение зла, делает его условностью, и тем самым легко побеждает. Но легкость такой победы *двусмысленна*. Как же в этом случае объяснить «закат Европы» в последние столетия, выдвижение проблемы двойника Диониса на первый план собственно европейской (истинно европейской, т. е. антимодернистской) философии и триумф титанизма в феномене Нового времени, Модерна? Зороастрийцы видят ситуацию более трезво, хотя и ценой проблематичного метафизически дуализма. Они вообще ни на шаг не отступают от Титаномахии, строя свою религию

и философию на факте ее наличия; Титаномахия не снимается благочестивым созерцанием миров света и блаженной верой в победу богов-ахуров над титанами-дэвами. Ни созерцания, ни победы не будет, *если не будет битвы*, и могущество Ангро-Манью является жестким и острым напоминанием того, что сакральность в высшей степени проблематична, и что в этой битве не исключен риск поражения. Зороастризм (в отличие от манихеев или гностиков) не преувеличивает могущество дэвов — это видно, например, в том, что Ангро-Манью не способен творить; но и не преуменьшает его (в отличие от неоплатоников). Это могущество преодолимо, но оно конкретно и значительно. Поэтому есть только одно бытие — *бытие-в-войне* (Im-Krieg-Sein).

### **Вичаришн (разделение): подготовка конца**

Третья эра зороастрийской циклологии называется вичаришн, что означает «разделение». Такой поворот совершенно логичен, т. к. подготовлен смыслом предыдущей эры — эры смешения. Смешение осознано как примешивание зла к добру, Тьмы к Свету. А это в глазах зороастрийца и есть трагедия, драма, катастрофа. В принципе, религиозная и, соответственно, социально-политическая жизнь последователя Ахура-Мазды и его светлого творения, его Амеша-Спента и есть постоянное «разделение», отслаивание тени, экстериоризация и идентификация измерения Ангро-Манью, сечение дэвов в телесном мире гетик. Поэтому третья эра — вичаришн — есть триумф зороастризма, кульминация бытия как битвы, финал великого сражения, последний бой, Endkampf. Разделение — операция, обратная смешению. По сути, это подготовка к восстановлению мира гетик в его изначальном благом и божественном виде, в том виде, в котором он был до вторжения Ангро-Манью и каким он должен снова стать после его изгнания и окончательной победы Ахура-Мазды и его световых армий — ахуров и душ-фраваш.

Эпоха разделения — это эпоха торжества зороастрийской проповеди, которая мыслится как прелюдия к эсхатологической кульминации. Когда в мире появляется Зороастр/Заратустра, в общий строй мира, где до него даже религия была «смешанной» — наряду с ахурами в ней почитались дэвы (отсюда жесткая критика Заратустрой дозороастрийских жрецов — карапанов), радикально меняется — все в нем начинает разделяться надвое — на правую и левую стороны, на серию Света и серию Тьмы. Иранизм и есть разделение; быть иранцем значит разделять, различать, распределять все содержание мира на две полярные онтологические группы — светлое

и темное, благое и злое, истинное и ложное, чистое и нечистое и т. д. Поэтому иранская идентичность идет жестко против смешения и в сторону разделения — от эпохи гумезишн к эпохе вичаришн. Это движение и предопределяет фундаментальную структуру иранского историала: историческое бытие иранского общества, иранской религии, иранской империи, иранской культуры и иранской философии имеет строгую векторную направленность, состоящую в трех аккордах: создание (благо), смешение (зло), разделение (восстановление блага). Первый и третий аккорд составляют сущность иранской идентичности, ее альфу и омегу. При этом сами иранцы в соответствии с маздеистской антропологией являются не просто отчужденными инструментами в войне Света против Тьмы, но «сынами Света» и, в какой-то мере, самим Светом. В иранской религии нет креационистского элемента: Ахура-Мазда не бог-творец в монотеистическом смысле; он творит из себя самого, *ex Deo*, поэтому он присутствует в мире как сам мир и живет в людях как сами люди; люди суть боги, если, конечно, они «арийцы»/иранцы и зороастрийцы, т. е. те, кто осознали себя «сынами Света», а значит, стали ими, вспомнив о своей «совершенной природе», о своем истоке и своей духовной идентичности. Поэтому иранский историал не мыслится лишь отражением «события на небесах»; сама история здесь есть история бога; Ахура-Мазда не только *над* миром, он *внутри* мира и он *есть* мир, он *есть* *сквозь* мир, *сквозь* его световое сечение, *сквозь* сынов Света. История — не копия, но сам оригинал, и поэтому она наделена высшим напряжением, высшим смыслом, высшим онтологическим содержанием. Армии Света — ахуры и души-фравашы — присутствуют не над миром, но в мире, они и *есть* иранцы в их обобщенном глубинном измерении, поэтому история *есть* история Ирана как Хванираты, а Хванирата синтетически заключает в себе события, развертывающиеся во всех каршварах.

### **Фрашокарт: воскресение**

Кульминацией третьей эры — эпохи разделения — является финальное событие священной иранской маздеистской истории — Фрашокарт (Фрашо-керети), «восстановление» или «воскресение», дословно «переделывание» мира. В этот период будут воскрешены все умершие, начиная с первочеловека Гайомарта, затем на мир обрушатся потоки расплавленного металла (для грешников они будут смертельными, для праведников — как парное молоко), Ангро-Манью и Дэвы будут полностью уничтожены, а первоначальный мир гетик восстановлен. Показательно, что в этом мире больше не будет

гор и других складок местности, т. к. они, согласно учению зороастрийцев, суть продукты демонического беспокойства, буйства Андро-Манью и дэвов.

В «Яште» 19.94 этот момент описан так:

«[Ахура-Мазда] окинет все творения своим умственным взором.	hō. 1 diḃāṭ.
Он посмотрит на всех живых существ;	2 xratəuš. 3 dōiθrābiīō.
Он изгонит ее (?); ту, которая от злого семени.	4 vīspa. 5 dāmaṇ. paiti. vaēnāṭ.
Он увидит все костное существование [гетик]	6.šō. 7 dušciθraiiāiīā.
Глазами Молочного Возлияния	8 hō. vīsprəm. ahūm. astuuantəm. ižaiiā.
Он сделает полностью нерушимым все костное существование [гетик]».	9 vaēnāṭ. 10 dōiθrābiīa. 11 darəsa. 12 daḃaṭ. amərəxšiiantīm. 13 vīspaṃ. yaṃ. astuuaitīm. gaēḃaṃ.

Таким образом, разделение завершается восстановлением, что означает «новое творение» или воскресение в мире гетик его архетипа в мире менок.

Таким образом, в полной версии зороастрийский историал представляет собой путь к всеобщему воскресению через сложную диалектику напряженной и интенсивной борьбы.

В «Бундахишне» эпоха вичаришн, разделения, рассматривается не как следующая за эпохой гумезишн, смешения, но как составляющая его вторую половину — три последних тысячелетия эпохи смешения — четвертое, пятое и шестое. В этой циклологической схеме Заратустра приходит в третье тысячелетие, т. е. ровно посредине эпохи гумезишн, а его потомки (Спасители), соответственно, в четвертое, пятое и шестое.

## Человек арийский

### Два человечества

Теперь обратим внимание на статус самого пророка Заратустры в этом религиозном комплексе. Заратустра представляет собой один из двух полюсов маздеистской антропологии, наряду с первочеловеком Гаймартом. К двум людям Ахура-Мазда обращался напрямую,

с предложением взять на себя миссию духовной борьбы за чистоту творения и, соответственно, за противодействие Ангро-Манью, т. е. возглавить его войско. Гайомарт согласился надзирать за материальным творением — умножать человеческий род, заботиться о скоте, возделывать землю и т. д., но отверг исполнение духовной миссии, испугавшись ее масштаба. Заратустра же согласился выполнять духовную миссию и открыть людям истинную веру. Поэтому в человечестве есть две антропологические линии: гайомартианская и заратустрианская. Первая представляет собой человечество как нечто нейтральное, тяготеющее к соблюдению порядка (аши), но не способное экзистировать через разделение, т. е. реализовывать мадеистскую идентичность. Гайомартианское человечество склонно чтить Ахура-Мазду, но не напрямую, через обращение к миру менок, а косвенно — через сохранения порядка (аша) в телесных творениях. Когда в мир вторгается Ангро-Манью, гайомартианцы могут легко поддаться его влияниям и склониться в сторону Тьмы.

Заратустра представляет собой иное человечество, человечество «сынов Света». Он идет за Ахура-Маздой до конца, обнаруживая Ахура-Мазду в самом себе, как свое духовное световое измерение<sup>1</sup>. Заратустра становится на путь радикального разделения, и в этом состоит его полемика с жреческим сословием предшествующего его реформам общества (с карапанами и кавиями). «Авеста» дает понять, что до Заратустры арийские жрецы почитали и ахуров и дэвов, т. к. в мире были и те, и те могущества. Заратустра же вводит религию выбора: поклонение только ахурам и борьба с дэвами. Поэтому он делит человечество на чистых и не чистых, на ариев и всех остальных, на «сынов Света» (таких же, как он сам) и «сынов Тьмы». Так возникает новое человечество — дифференцированное и дифференцирующее. Оно отождествляет себя только со световым началом и вступает в великую битву, осознанно и однозначно выбрав свой лагерь.

Именно в этом состоит пророческая миссия Заратустры — он конституирует «новое человечество», которое отныне знает о смысле иранского историала (бундахишн-гумезишн-вичаришн-фрашокарт), и в рамках этого историала действует, мыслит, говорит, экзистирует, борется.

Поэтому от Заратустры берет начало род Спасителей, которым суждено сыграть фундаментальную роль в эпоху вичаришн, начатую явлением Заратустры, и подготовить Фрашокарт, всеобщее воскресение.

<sup>1</sup> В манихействе этот момент представлен в концепции «светового двойника», «близнеца», «светлого дубля».

### Три Спасителя

О трех Спасителях в зороастризме утверждается следующее. Заратустра открывает своим приходом в мир и своей проповедью особый период в эпохе вичаришн (разделения), который называется «эрой Заратустры» (она длится 1000 лет). Он же является третьим тысячелетием в цикле гумезишн (смещения). В это время происходит распространение и укрепление зороастрийской религии и мадеистской идентичности.

Первый Спаситель будет носить имя Хушедари или Ухшйат-Эрета (дословно «Растящий Истину»). Его период также длится 1000 лет. Во время его правления солнце будет стоять неподвижно в течение 10 дней. В ходе этого цикла будет истреблен род волков.

В конце этого периода прольется страшный дождь, который будет идти три года подряд, его найдет колдун и ересиарх Малькус, потомок Братрореша, убийцы Заратустры, отсюда название «дождь Малькуса». От этого дождя, не прекращающегося ни зимой, ни летом погибнет значительная часть человечества.

За ним придет еще один Спаситель Хушедар-Мах (Ухшйат-нэмах, дословно «Растящий Почитание»). Эра второго Спасителя будет длиться еще 1000 лет. В это время солнце будет неподвижно стоять на небе в течение 20 дней. Хушедар-Мах убьет Друджа, Ложь. К концу этого периода из своих оков вырвется изначальный дракон Ажи Дазхака, побежденный некогда героем Керсаспой. В ходе этого цикла будет истреблен род змей.

После этого появится последний Спаситель — Саошьянт (Асват-Эрети, «Воплотивший Истину»). Третий Спаситель — самый важный, т. к. именно он будет играть главную роль в осуществлении фрашокарта, финальной реставрации мира. Зороастрийцы верят, что он родится чудесным образом от благочестивой девушки Виспатауравари после того, как она искупается в озере Канваса, называемом также Озером Завета, где оставил свое семя сам Заратустра 3000 лет назад. Она и родит Саошьянта.

Идея «семени Заратустры», помещенном в воду озера, по Дюмезилю, связана с темой Хварено — божественной силы, которой, согласно зороастрийцам, наделены короли, жрецы и пророки. Это концентрированное присутствие сакрального, световое могущество, которое лежит в основе иранского понимания империи. Хварено связано с огнем. В «Авесте» есть сюжет, где отрицательный персонаж, символизирующий противостоящие Ирану силы кочевников Турана Афросиаб (авестийский Франграсйан), захотел похитить силу Хварено, но она ускользнула от него, опустившись на дно озера Ворукаша. Чтобы вернуть его, Афросиаб просит об этом богиню

воды Ардвисуру Анахиту («Яшт» V), но та отказывается. Тогда он трижды ныряет в озеро, но так и не достигает Хварено (XIX). После каждой попытки достать Хварено из озера Ворукаша вытекает одна из трех рек — Хаосровах, Вангъязда, Авжданва. По Дюмезилю, этот сюжет связан с фигурой Апам-Напат, персонажем общего индо-иранского религиозного цикла, представляющим собой воду-огонь и служащим синонимом индуистского Агни. Семя Заратустры, растворенное в озере, и есть Хварено, сакральная сила духовного огня, от которой дева в конце времен зачинает последнего третьего Спасителя — Саошьянта. В 19 Яште «Авесты» (53—64) при каждой попытке Афросиаба схватить Хварено повторяется, что Хварено принадлежит «ариям, рожденным и нерожденным, и старейшему Заратустре». Таким образом, подчеркивается, что эта сила связана с зороастрийским человечеством, с родом ариев-маздеистов, и поэтому недоступна туранцу Афросиабу, относящемуся к гайомартианскому человечеству<sup>1</sup>. В «Бундахишне» (33:36) прямо говорится, что в озеро Канваса было помещено Хварено Заратустры, вверенное Госпоже Вод — Ардвисуре Анахите; оно было подобно трем огням, каждый из которых был семенем для одного из Спасителей; и всякий раз его зачинала, пришедшая к озеру искупаться девушка.

Во время прихода Сайошьянта солнце будет стоять на небе 30 дней и ночей. В этот период начнется воскресение мертвых. Вначале появится (возможно, проснется, т. к., по некоторым мифам, он не умер, но спит на востоке Ирана) герой Керсаспа, затем остальные люди. После пробуждения Керсаспа сразится со змеем Ажи-Дахой и поразит его.

Процесс воскресения описывается в «Бундахишне» (34:5) как более простой, нежели акт творения. Ахура-Мазда сообщает Заратустре, что в изначальном творении он создавал небо, землю, ветра, людей, травы, растения, животных на пустом месте — «когда никого и ничего не было». Создатель был один. Теперь же все есть, все уже создано, и надо лишь воскресить то, что уже имеется — «вызвать в духовный мир (менок) кости из земли, кровь из воды, волосы из растений, души из ветров — такими же, какими они получили все это в первом творении».

Вначале будут вызваны к жизни кости первого человека Гайморта. Затем по очереди будут воскрешены все остальные, Саошьянт станет судить всех. Как кульминация Фрашокарта на землю сойдет

<sup>1</sup> Не исключено, что цепочка Озеро Завета — семя Заратустры — рождение Саошьянта — Хварено — Огонь (атар) — Вода — Апам-Напат — Ардвисура-Анахита — дева Виспатауравари имеет отношение и к сакральной практике *xwêdôdah*.



сам Ахура-Мазда и станет жрецом, а Сраошъ (благочестие) будет при нем вторым жрецом. После этого зло исчезнет, рухнув в преисподнюю, и там все нечистое будет переплавлено раскаленным металлом. Земля станет плоской и будет парить без опоры.

Три Спасителя, сыны Заратустры, представляют собой три этапа финальной метафизической битвы, в ходе которой в трудном и непрерывном бою сыны Света окончательно победят своих противников, сынов Тьмы, и вырвут корень Зла из метафизического пространства, окружающего творение, вернув тем самым творение к его изначальному состоянию. Таким образом, зороастризм представляет собой законченный, метафизически обоснованный и предельно связанный семантически мессианский историал, который по своей структуре имеет ряд очевидных параллелей с иудаизмом и христианством. При этом исторически мессианские и эсхатологические мотивы, многомерно развитые позднее христианством, мы встречаем как раз в те периоды еврейской истории, которые относятся к эпохе Второго храма, когда евреи находились в составе Персидской империи, где зороастризм уже получил широкое распространение и был, как минимум, вероисповеданием правящей персидской династии. В христианстве же параллели с очевидно более ранней по времени зороастрийской эсхатологией еще более бросаются в глаза. Кроме того, история о поклонении волхвов, царей-магов, пришедших вслед за Вифлеемской звездой к месту рождения Христа, указывает именно на Иран, т. к. в связанных с этим эпизодом сюжетах говорится о том, что волхвы служили огню, а культ огня — отличительная черта именно зороастрийской религии. Но нас интересуют в данном случае не процессы обмена отдельными концептуальными элементами между религиями, принадлежащими к разным культурным кругам, но структурная близость. В иранской традиции вся эсхатологическая часть совершенно органично проистекает из глубинной дуалистической метафизики, подкрепляясь всей структурой цивилизационных установок и ноологических соответствий: это предельно стройная версия Титаномахии, обоснованная как в вертикальной проекции напряжением двух фундаментальных начал, так и в горизонтальной (временной) проекции сценарием логичных и семантически насыщенных исторических секвенций. В других религиях аналогичные эсхатологические сюжеты соотносятся с общими теологическими установками менее строго.

### **Фраварти: дева, которая над**

В момент восстановления мира — Фрашокарт — мы видим одну деталь, которая является чрезвычайно показательной для структуры

Логоса иранской цивилизации. Сам Ахура-Мазда нисходит на землю и выступает в качестве жреца. То есть высший бог оказывается в положении служащего чему-то, что теоретически должно находиться еще выше него. Эта парадоксальная мысль подкрепляется другим утверждением зороастризма: у самого бога Ахура-Мазды есть фраварти-душа. Это утверждение требует определенных пояснений.

Структура человека в зороастризме предполагает в нем наличие тела и трех типов того, что принято называть «душой». Первая и главная душа — это фраварти (фраваша). Это существо, созданное в духовном мире (менок), являющееся прообразом («рату») конкретного человека или иной духовной мыслящей сущности. Фраварти представляется в виде крылатой «световой девы-воительницы», это и есть индивидуальная ось, связывающая человека с божественной армией Света, с зоной Ахура-Мазды. Фраварти иногда изображаются как звездный сонм, сопровождающий светила — как верные войска сопровождают царя-предводителя в военном походе. Для человека фраварти — это высшее «я», Selbst, небесный архетип. Важно, что эта фигура имеет строго выраженный женский гендер и представляется духовной невестой/женой человека в системе вертикальных отношений. Фраварти — женские ангелы, сохраняющие прямые связи с духовным миром менок, т. к. являются составной частью его структуры<sup>1</sup>.

Кроме того, у человека есть индивидуальная душа — урван или дыхание. Она после смерти движется на суд. Важно подчеркнуть это различие между душой как фраварти, представляемой в виде света (символизм огня, Атар, и зрения, откуда идея), и душой как дыханием, представляемой как дыхание (символизм ветра, Вайю, воздуха); свет — постоянное и неизменное свойство, высшая идентичность, вечно присутствующая в мире света (менок), а воздух — качество подвижное и переменчивое. Поэтому в описании посмертных перемещений зороастрийцы описывают душу-урван (дыхание), которая идет по мосту Чинват в световой мир, а душа-фраварти сопровождает ее на этом пути, т. к. изначально принадлежит к сфере, куда другая душа только стремится.

И наконец, существует еще и даэна, дословно «вера», которая представляет собой совокупность, сконструированную из мыслей, слов и дел человека при жизни. Даэна встречает человека на мосту

<sup>1</sup> Есть явные параллели между женскими ангелами фраварти, которые иногда описываются как «небесные невесты» человека, и теми женскими духами, которых шаман встречает в своих путешествиях на небеса, как они представлены в сибирском (в частности, тюркском) шаманизме.

Чинват, по которому душа переходит в небесный мир. Дазна имеет многие общие черты с фраварти: она описывается всегда как женщина, пребывает в мире смерти, идет навстречу умершему. Если мысли, слова и дела человека были благочестивы, то дазна представляется прекрасной молодой девушкой; если они были греховны, то она превращается в старую отталкивающую ведьму, пытающуюся сбросить идущего по мосту в ад.

Фигура фраварти имеет центральное значение для всей структуры зороастрийского мировоззрения: она воплощает в себе открытую вертикально антропологию и космологию. Иранский мир движим изнутри воинственной динамикой женственной ангеличности, представляя собой восходящую спираль отождествлений существа со своей притягательной и светлой небесной причиной. Человек, идущий по пути служения, служит, в конечном счете, самому себе, своему высшему «Я». Также поступает и воин, который бьется за себя. И жрец, который приносит жертвы самому себе. И царь, который строит и защищает не просто земное государство, но империю Света, женственный и воинственный одновременно Ангелополис. Тот факт, что фраварти есть и Ахура-Мазда и что Ахура-Мазда может выступать в роли жреца, делает всю теологию зороастризма *открытой*: в самом боге есть простор для динамического движения к сущности, стоящей над ним самим — это его фраварти и то, кому он приносит жертвоприношения. Другое в боге оказывается не только ниже него, но и выше него; поэтому его творческие деяния суть отражения его воли к самопреодолению, к сверх-богу. Такое наличие высшего горизонта не умаляет абсолютности бога, напротив, делает его по-настоящему абсолютным, т. к. полностью открытым в сторону вертикальной бесконечности. Фраварти бога — это одновременно дазна бога, т. е. то, во что сам бог верит. И если он творит мир ниже себя, из того, что он может, изливая себя из себя (ex Deo), он делает это в порыве к чему-то высшему, и в этом случае творение оказывается не произволом, но следом богослужения самого бога, отблеском его пути к собственной фраварти, к собственной вере в нечто большее и лучшее, чем он сам. Ахура-Мазда, таким образом, оказывается динамическим абсолютом (а не статическим). Его абсолютность проявляется в его любви к чему-то высшему, чем он, в вере во что-то высшее, в жертве чему-то высшему.

В таком случае зороастрийская иероистория представляется не просто рассказом о благом создании, его порче и восстановлении изначального состояния, но отражением более глубокой драмы, касающейся самого божества, процессов, протекающих внутри него. История мира становится историей бога, где он не просто участвует,

борется, дышит, страдает, но мир и человечество соучаствуют, дышат, страдают, борются в ходе трансцендентной и недоступной духовной драмы — в любви бога к своей душе-фраварти, в вере в бога в то, что выше его, и в битве бога с его столь же основательными и могущественными врагами — соперниками, оппонентами. Этот момент теопатии — богострадания является высшим горизонтом иранской идентичности и составляет ее наиболее внутренний и закрытый пласт.

## Эксплицитный Логос Ирана

### Культурный круг Хванитары

Здесь мы можем завершить обзор иранской цивилизации в ее доисламском периоде. Очевидно, что мы имеем дело с полноценной и законченной цивилизацией, воплотившей свои принципы и структуры как в масштабных геополитических и военных успехах и подвигах (создание Персидской империи — от Ахеменидов до Сасанидов), так и в уникальной религии, философии и метафизике, построенных на базе уникальной идентичности и оригинальной ноологической парадигмы. Сущность этой ноологической парадигмы состоит:

- в радикальном эквиполентном аполлонизме;
- в абсолютизации разделяющего режима *диурна*;
- в твердой и неуклонной приверженности философии *Титаномахии* (где любое проявление — мысль, слово, дело — несет в себе строго определенное боевое значение, *военный смысл*) и
- в вытекающем отсюда «исчезновении Диониса» (т. е. принципиальном отказе от признания за промежуточной демиургией особого «темного» Логоса).

Кроме того, следует добавить как высший горизонт иранской теологии — открытую метафизику Божества, состоящую в самой идее бога-первосвященника и фигуре фраварти Ахура-Мазды.

На этих принципах основан культурный круг Хванитары, каршвары центра, отождествляемой с самим Ираном как метафизической территорией, как ноологическим топосом, занимающим (в глазах иранцев, в системе их историала и их этноцентризма) центральное положение в пространстве и времени. При этом дуальная антропология гайомартианского и зороастрианского человечества вносит в структуру иранского топоса дополнительный элемент:

в мире есть цивилизация Блага и цивилизации Зла, соответственно, представленные народом Света и народами Тьмы. Цивилизация Блага и народ Света — это оседлые арии/иранцы, маздеисты-зороастрийцы, живущие в центральном каршваре, т. е. в Иране, в Персидской империи. Они же суть род зороастрианского человечества. Другие цивилизации, расположенные вокруг центральной земли ариев (Ирана), относятся к гайомартианскому человечеству, и поэтому в них царит «смешение» (гумезиши), Благо и Зло, Свет и Тьма в них безнадежно перепутаны. Ярким воплощением таких народов в «Авесте» являются туранцы, кочевники Великой Степи, вторгающиеся в Иран с севера, где в сакральной географии зороастрийцев расположен ад. Туран есть антоним Ирана, племена Степи сближаются с сынами Тьмы или как минимум с теми, в ком Тьма и Свет неотделимы друг от друга, тогда как сущность зороастрийцев-ариев, оседлых иранцев в том, что в них Свет и Тьма как раз разделены. В этом глубинном мировоззрении и следует искать ключи к историческому бытию Персии — как в ее имперских завоеваниях, так и в ее внутренней философии.

### **Доминация метафизики разделения**

До самого момента арабских завоеваний именно эта арийско-маздеистская дуалистическая идентичность доминировала в иранской цивилизации и Иранской империи эксплицитно и развернуто. Позднее она уходит на более глубокой уровень, хотя и явно остается в основании иранского культурного самосознания, будучи той духовной базой, на которую опирается сама иранская идентичность. Но отныне она приобретает имплицитный характер, т. к. вынуждена существовать в условиях доминации совершенно иного и глубоко чуждого по своему происхождению, историалу и ноологической структуре семитско-аравийского Логоса. Далее мы переходим к обзору иранской истории после исламизации, но мы теперь знаем, что нам надо искать — основной семантический иероглиф иранизма, *Res Iranica*, нами в общих чертах зафиксирован.

## Глава 2. Исламский Иран

### Первый этап исламизации и иранское толкование

#### Арабские завоевания

Конец Персидской империи положили арабские армии. Впервые арабы вторглись в Месопотамию в 633 г. (под руководством Халида ибн Аль-Валида), затем последовали новые атаки в 636 г. (под началом Саад ибн Абу Ваккаса), а в 642 г. халиф Омар начал широко-масштабное наступление с целью полного завоевания Сасанидского Ирана, кульминацией которого стала выигранная арабами битва при Нехавенде и разгром персидской армии<sup>1</sup>. К 652 г. завершилось покорение всей персидской державы.

Арабские завоевания проходили под знаменем распространения ислама, и поэтому все покоренные народы силой обращались в эту веру; особенно если исповедуемые ими культы мусульмане оценивали как «многобожие», т. е. «идолопоклонничество». Теоретически иудеи и христиане, считавшиеся «людьми книги», «ахль-аль-китаб», имели право на жизнь и сохранение своей веры и были обязаны лишь выплачивать мусульманским правителям дополнительный налог (джизья), хотя на практике и они подчас становились объектами принудительного обращения. Положение представителей остальных религий (за исключением сабеев, секты последователей Иоанна Крестителя, приравненных к «людям книги») было более трагичным: им предлагалось либо принять ислам, либо быть уничтоженными. Зороастрийцы принадлежали, согласно исламу, к «многобожникам» и, следовательно, в жесткой форме исламской ортодоксии, которая была свойственна ранней фазе исламских завоеваний, право на исповедание древней веры в их случае было несовместимо с правом на жизнь: для них выбор был однозначным — ислам или смерть. Те иранцы, которые сохраняли верность своей древней религии,

<sup>1</sup> Существует предание, что в 628 г. сам пророк Мухаммед отправил иранскому шаху Хосрову и другим правителям соседних государств письма с призывом принять ислам. Хосров пришел в ярость от неподобающего обращения к нему и разорвал письмо. Когда Мухаммед узнал об этом, он пообещал, что «Аллах разорвет царство Хосрова так же, как Хосров разорвал это письмо».

сражались против арабов до конца, а когда Персидская империя пала окончательно, были вынуждены либо бежать от арабов на восток (с этого периода фиксируется миграция зороастрийцев — персов — в Индию), либо принимать ислам (как искренне, так и с целью спасти свою культурную идентичность под прикрытием внешней лояльности к религии завоевателей).

Ко второй половине VII в. ислам стал доминирующей религией в Иране, хотя арабская политическая верхушка оказалась в окружении иранского населения, упорно старавшегося сохранить основы своей особой и уникальной цивилизации — как это было и при более краткой по времени оккупации Ирана армиями Александра Великого (Искандера проклятого). Дальнейшее распространение ислама в Средней Азии шло уже через посредничество Ирана, и если учесть подспудное и мощное влияние иранской идентичности на интерпретацию исламской религии, то следует сделать вывод, что в Волжскую Булгарию, регион Каспия, Туркестан, Мавераннахр, Согд и в Юго-Восточную Азию ислам проникал уже в существенно измененном (в парадигмальном, цивилизационном, ноологическом смысле) виде.

### **Иранская герменевтика ислама: шиизм**

С самого начала процесса исламизации Ирана можно заметить склонность иранцев к шиитской версии ислама. Это можно объяснить политически, как тяготение иранцев, насильственно покоренных арабами, к оппозиционной партии внутри самого арабского общества, но можно и цивилизационно: структура шиитской версии ислама была ориентирована созерцательно, метафизически и мистериально, а в центре стояли особые непосредственные отношения святых имамов с Богом по контрасту с эгалитаристской и демократической ориентацией суннитского ислама в богословских вопросах. Шиитская созерцательность, мистериальность, метафизика, идея близости избранного рода с Божеством резонировали с основными чертами иранской маздеистской религии, также созерцательной (ориентированной на свет и огненный гнозис, мир менок), мистериальной, метафизически детализированной и утверждающей особую духовную избранность зороастрийской ветви человечества, находящейся в прямых отношениях с Ахура-Маздой (в отличие от человечества гайомартианского). Эта явная и безусловная близость особого направления внутри арабской религии и иранской идентичности обусловила глубинный альянс шиитов и персов, что привело к их активному участию в становлении шиитской традиции, мистики, метафизики, эсхатологии и к приоритетному распространению

шиизма на большей территории завоеванного арабами Ирана. Если политически шиизм в эпоху самого имама Али представлял собой политико-династическое движение, то в скором времени оно стало развиваться в метафизическом и эсхатологическом направлении, и на этом этапе иранские влияния начинают постепенно возрастать, оказывая влияние на самих имамов — потомков Али. Так складывается традиция, которая подчеркивает фигуру Салмана Пака, Салмана Чистого и Салмана Парса (перса), бывшего сподвижником пророка Мухаммеда. Салман Пак родился зороастрийцем, затем принял христианство, и наконец, узнав о Мухаммеде присоединился к его религии. В Салмане Паке сами иранцы видят звено, объединяющее иранскую зороастрийскую идентичность с изначальным исламом Мухаммеда, который, в таком случае, изначально перетолковывается в иранском (маздеистском) ключе — как продолжение и кульминация маздеизма, как учение второго Спасителя зороастрийского цикла. Линия Салмана Пака сближается, в свою очередь, с учением и функцией имама Али. Позднее в эпоху аббасидского синтеза арабский герметик Джабир ибн Хайян<sup>1</sup> (721 — 815) в «Книге Славного»<sup>2</sup> зашифрованно говорит о трех направлениях в исламском эзотеризме, которые по-разному конфигурируют соотношение между тремя уровнями эзотерической интерпретации ислама<sup>3</sup>. В одной из них иерархия такова: Али — Мухаммед — Салман Пак (речь идет о классическом шиизме, учитывающем, однако, фигуру Салмана, но ставящем иранское влияние ниже арабского — Мухаммед). Во второй — Салман Пак — Али — Мухаммед; это, видимо, крайние иранисты, предлагающие вообще радикальное перетолковывание ислама в персидском ключе. Речь идет о той тенденции, которая получит свое максимальное развитие у карматов и в реформированном исмаилизме Аламута. Кроме того, именно эта модель ближе всего к философской школе Ишрак Шихободдина Яхья Сохраварди. Третьим направлением, к которому себя относит и сам Джабир ибн Хайян и которое можно считать метафизикой исламского герметизма, иерархия строится по линии Али — Салман Пак — Мухаммед. Ибн Хайян называет это учение — *учением Славного*, Маджида.

Здесь речь идет как раз о шиитско-иранском синтезе, где имамат ставится во главу угла, а иранский (световой, маздеистский) гнозис

<sup>1</sup> Джабир ибн Хайян был учеником шестого имама Джафара аль-Саддыка (702 — 765), который придал шиитской метафизике законченную стройную форму. О Джабуре ибн Хайяне уже шла речь в третьем томе «Ноомахии».

<sup>2</sup> Corbin H. Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan // Eranos Jahrbuch. XIX. 1950.

<sup>3</sup> Ibid. P. 73.



рассматривается как его доктринальная метафизическая опора. И уже с помощью этих двух ключей — шиитского и иранского — интерпретируется собственно учение Мухаммеда — Коран и сунна.

Важно, что в случае Джабира ибн Хайяна мы имеем дело с этническим арабом<sup>1</sup>, что показывает силу (обратного) влияния персидской метафизической герменевтики ислама на мистически ориентированную среду самих мусульман-семитов.

Мы сознательно несколько забежали вперед, чтобы показать структуру семантических процессов исламизации иранцев и параллельной этому иранизации ислама, что началось, видимо, сразу после арабских завоеваний, учитывая глубину и основательность, а также оригинальность исламской цивилизационной идентичности, уникальность и оригинальность иранского Логоса. Чтобы дать ясные структурные формы в таких систематизированных явлениях, как шиизм и суфизм Аббасидской эпохи, где иранское влияние на исламский контекст было решающим, необходимо признать начало этой фундаментальной иранской герменевтики, ноологической ревизии исламской метафизики на самых первых этапах исламизации Персии.

## Иранский фактор в Аббасидском халифате

### Миссия Абу Муслима

Иран стал частью арабского халифата уже в эпоху праведных халифов и оставался ею же в роли подчиненной провинции, с активно искореняемой доисламской идентичностью в составе Омейядского халифата. Этот период представляет собой время радикального подавления со стороны арабских завоевателей — халифов — любых проявлений персидской цивилизации, как культурно-религиозной, так и политической. Очевидно, что такая прямая и фронтальная агрессия, включающая в себя полную религиозную нетерпимость (в этом состояло отличие арабских исламских завоеваний от тюркских, монгольских или иных — арабы были нетерпимы к иной религиозной идентичности, кроме своей собственной, что выражалось как в политической власти, так и в религиозно-идеологической дик-

<sup>1</sup> Джабир ибн Хайян происходил из рода йеменских арабов, а культурная идентичность арабов Йемена, всегда несколько отличавшихся от бедуинов внутренней Аравии, требует более внимательного исследования; по целому ряду признаков они имели больше сходства с западными и даже восточными семитами, находившимися под влиянием месопотамского культурного круга.

татуре), не могла не вызывать оппозиции со стороны структурированного, самобытного и привыкшего к собственной имперской доминации иранского общества. Это выразилось в шиитских симпатиях, т. к. партия Али и имамов была радикальным противником Омейядов и не признавала вместе с тем легитимность трех первых халифов (а они-то и были главными фигурами покорения Ирана). Но при этом персы стали искать и иных способов восстановить свою культурную идентичность и вернуть себе политические инициативы, хотя на сей раз в новом контексте, предполагающем признание ислама как доминирующей религии. Это выразилось, в частности, в том, что перс Абу Муслим (700—755) поднял в 747 г. восстание в иранском Хоррасане, направленное против власти Омейядов (четырнадцатым халифом в то время был Марван II)<sup>1</sup>. Абу Муслим сплотил вокруг себя как иранцев, так и недовольных Омейядами арабов и стал главной силой в свержении Омейдского халифата и в приведении к власти Аббасидов, представителей другого знатного арабского рода (от Аббаса ибн Абд аль-Мутталиба, дяди пророка Мухаммеда)<sup>2</sup>. Первый аббасидский халиф Абуль-Аббас ас-Саффах установил связь с Абу Муслимом в Хоррасане в период восстания.

Продемонстрировав талант военачальника, Абу Муслим овладел Мервом, в течение 748 г. взял Нишапур и Тус, а в начале 750 г. Абу Муслим наголову разбил Омейядов на реке Большой Заб, а позднее принимал участие в штурме Дамаска. Тем самым Омейяды были разгромлены, и в этом же году Аббасиды упразднили их власть на всей территории халифата, кроме крайнего запада Аль-Андалуса (Иберийский халифат). Позднее, Абуль-Аббас ас-Саффах назначил Абу Муслима наместником провинции Хорасан. Второй аббасидский халиф, аль-Мансур, предательски убил Абу Муслима, видя в нем слишком влиятельную и самостоятельную политическую фигуру, что лишь подчеркивает его значение и масштаб его фигуры. Таким образом, именно персы, возглавляемые также персом, сыграли ключевую роль в создании Аббасидского халифата. Это политическое измерение дублировалось в философской сфере активным

<sup>1</sup> Активную позицию в свержении Омейядов с самого начала заняли и шииты, в глазах которых омейядская династия была не только нелегитимной, но и преступной, т. к. она была главным противником партии имама Али и Алидов, т. е. собственно ши'а как таковой. На Омейядах была кровь святых имамов, и это заставляло шиитов искать союза с любыми силами (в том числе с суннитами Аббасидами) для борьбы против главного врага.

<sup>2</sup> Ранее, однако, Абу Муслим подавил восстание шиитов (Шарик-ибн Шарика аль-Махри) в Бухаре и зороастрийцев-маздеистов (Бихафариды) в Хоррасане, действуя всякий раз в интересах Аббасидов.

и подчас решающим влиянием иранцев в создании того исламского универсализма, выработка которого составляла цивилизационный смысл Аббасидской эпохи.

Показательно, что после убийства Абу Муслима в Персии произошла целая цепь восстаний, известных как восстания «товарищей Абу Муслима». Все они были окрашены в эсхатологические тона и имели ярко выраженный религиозный иранский оттенок. Вначале отомстить за Абу Муслима поднялся Симбад из Нишапура, бывший министром финансов при Абу Муслиме в Хорасане. После его поражения еще один «товарищ Абу Муслима» Ишак провозгласил себя новым воплощением Заратустры. За ним последовал открытый маздеист Устад Сис, армия которого составляла более 300 000 воинов и который провозгласил «войну за древнюю веру». Последним из этой серии было восстание аль-Муканна (776—783), который выдвинул теорию воплощения Божьего Духа в цепочке пророков, последними из которых были Абу Муслим и он сам. Показательно, что аль-Муканна объявил богоугодным делом убийство мусульман и присвоение их имущества, симметрично возвращая арабам их представления о легитимности войны с неверными и их убийства. В 782—783 гг. в Иране это движение получило широкую поддержку, но было подавлено в 783 г., и аль-Муканна погиб с последними верными сторонниками, будучи окруженным в горах Шахри-Сабз. Таким образом, из-за того, что сам Абу Муслим открыто не был зороастрийцем, он был обвинен в «ереси» (задага) аль-Мансуром (о какой «ереси» шла речь, впрочем, не поясняется) и воспринимался как религиозный реформатор и освободитель Ирана теми, кто объявил себя «товарищами Абу Муслима». Так как Абу Муслим старался объединить вокруг себя суннитов, шиитов, христиан и зороастрийцев, возможно, он сам был сторонником универсального интегрирующего понимания ислама. И именно разработка такого универсального ислама и стала исторической задачей Аббасидского халифата, созданию которого Абу Муслим столь поспособствовал в последующие 500 лет.

### Ханафизм

При Аббасидах значение персов в халифате неуклонно возрастает. Чрезвычайно показательно, что именно при Аббасидах начинает формироваться и расширять свое значение ханафитский мазхаб. Его основатель Абу Ханифа ан-Нуман ибн Сабит ибн Зута (699—767) был перс-суннит, родившийся в Куфе, вернувшийся в Багдад после паломничества в Мекку и получивший от халифа аль-

Мансура предложение занять высокий пост в государстве. И хотя от поста он отказался, предпочитая заниматься вопросами исламского права, он оказал огромное влияние на весь исламский мир, став основателем правовой школы, наиболее популярной и распространенной среди мусульман всего мира. Показательно, что пятым уровнем правовой легитимности в этом мазхабе обладает урф, т. е. *этнические обычаи*, и на этом основании открывается путь в исламское общество разнообразным культурным и цивилизационным структурам, уходящим корнями в доисламский период тех народов, которые добровольно или вынужденно приняли ислам. Так, аббасидское исламское право, доминирующий мазхаб, также разработан персом, равно как перс Абу Муслим обеспечил Аббасидам военную победу и фактически стал создателем нового государства.

## **Аль-фаласифа: встреча персов и греков**

### **Иранцы как создатели арабской философии**

Другое важнейшее направление в исламском синтезе Аббасидов, которое мы рассматривали в главе, посвященной семитскому Логосу, связано с исламизацией и арабизацией греческой (преимущественно неоплатонической) философии. Здесь, кроме первого арабского представителя аль-фаласифа араба аль-Кинди, мы снова видим практически одних персов. Два крупнейших мыслителя этого направления — аль-Фараби (из Согда) и Ибн Сина (родом из Бухары) — были персами из Средней Азии. Персами были и все остальные крупные и самобытные «фаласифа»/философы: Абу-ль-Хасан аль-Амири (иранец из Хорасана), Бируни, Ибн Маскуйех и Ибн Хинду (оба из иранского города Рей, рядом с Тегераном), Абу Хамид Газали (из хорасанского города Тус) и т. д. Основу этого направления составляли комментарии и толкования на труды Платона и Аристотеля, где под именем «Аристотеля», правда, сплошь и рядом мы встречаем тексты неоплатоников — Плотина, Прокла, Дамаския и т. д. Но в целом будет совершенно корректно обобщить источник их инспирации как эллинизм. Эти мыслители открывают для себя эллинскую философию в ее дохристианском издании и на этом основании строят свои собственные теории и учения, подчас чрезвычайно оригинальные, глубокие и самобытные. Обычно принято описывать это явление как явление «арабской философии» и понимать под ним арабизацию и исламизацию платоновского и аристотелевского наследия. Наш цивилизационный анализ дает совершенно

иную картину: аль-фаласифа есть встреча эллинского Логоса (аполлоно-дионисийского — т. е. платоновско-аристотелевского) с Логосом иранским, исламско-арабская среда служит здесь не более чем технологическим инструментальным контекстом, которым персы, осмысляющие греков, пользуются в практических целях. Для Аббасидов как нового издания исламского универсализма — в праве, культуре, религии и политике — это направление имеет большое значение, т. к. оба цивилизационных круга — средиземноморский и иранский — представляют собой обширные культурные зоны исламского мира, подчиненного багдадским халифам, где собственно арабско-аравийская, южно-семитская изначальная версия ислама из единственной и безраздельно доминирующей становится относительной и поставленной под вопрос. Она никоим образом не отрицается, более того, Багдадский халифат остается арабским по правителям, религии, языку и праву, но при этом другие цивилизационные идентичности заявляют о себе с такой силой и с такой настойчивостью, что не замечать их более невозможно. И они начинают говорить о себе в полный голос. Этот голос чаще всего пользуется арабской речью, но выражает на ней сплошь и рядом совершенно не арабские, и скорее, греко-персидские мысли. То, чего не произошло ни при греческих завоеваниях Ирана Александром и при Селевкидах (греко-персидский философский диалог, встреча, спор или синтез), ни в эпоху распространения митраизма или манихейства, а также иранизированных версий христианского гностицизма, происходит в Аббасидскую эпоху: иранцы открывают Платона и неоплатонизм. Арабская философия, включая ее подчас весьма оригинальный и семантический релевантный терминологический аппарат, становится лишь побочным продуктом размышлений великих персов над текстами великих греков. Арабы — самые лучшие и проницательные из них — составляют благодарную аудиторию зрителей грандиозного процесса встречи двух Логосов, двух ноологических структур.

Мы ранее выявили эти структуры как *аполлоническая градуальность* (неоплатонизм) vs *аполлоническая эквиполентность* (иранцы); или иначе *апофатический хеноцентризм* (единство) vs *радикальный метафизический дуализм*.

### Платонополис и Десять Умов аль-Фараби

Первым по-настоящему выдающимся арабоязычным неоплатоником был перс аль-Фараби (870—950), сформулировавший ряд фундаментальных метафизических положений, которые от него за-

имствовал Ибн Сина, а через него европейская схоластика. Именно аль-Фараби первым ввел метафизическую дистинкцию между бытием, сущностью (*essentia*) и существованием (*existential*), которое он отнес к предикату. Этот момент стал основой всей средневековой европейской философии и, в частности, центральным элементом в учении Фомы Аквинского<sup>1</sup>. По сути, это соединение платонизма и аристотелизма в одной философской формуле: от платонизма берется приоритет бытия, первичность эссенции, которая теоретически мыслится и в отрыве от конкретного наличия (существования, экзистенции), а от аристотелизма — само деление на сущность и предикат. В результате мы имеем строгую неоплатоническую пару, где бытие (вечное, идея) ставится строго *над* существованием (феноменальным наличием), и вместе они образуют манифестационистскую пару: эйдос и его свойство (экзистирование). Так решается проблема соотношения между бытием Бога и бытием мира: бытие Бога мыслится как эссенция (бытие бытия), а бытие мира как предикат экзистирования, экзистенция, существование. Будучи чисто неоплатонической конструкцией, предельно емко развитой у неоплатоников как политического, так и христианского направления, эта пара созвучна и зороастрийской паре менок/гетик, т. е. световому духовному миру (бытие) и его пластическому и плотному выражению в телесности (существование). В зороастрийской картине рассмотрение экзистенции как предиката позволяет философски уточнить и онтологический статус проблемы Зла: Зло существует (экзистирует), но у него нет творящего бытия в том смысле, в каком оно есть у Ахура-Мазды, что запечатлено в недоступном для Зла мире Света — менок.

Другой важной теорией аль-Фараби является его учение об исхождении Умов, т. е. о манифестационистской секвенции. Согласно аль-Фараби, процесс экзистирования имеет иерархическую природу и разбивается на 10 ступеней, располагающихся вертикально. Из божественного бытия как первичный предикат проявляется Первый Ум ('*Aql*). Бытие *есть*, а Первый Ум *существует*, но самым высшим способом из всего экзистирующего. Этот способ выражается в созерцании, т. к. экзистирование Ума принципиально контемплативно. Первый Ум может созерцать предшествующее ему бытие. В этом случае он производит Второй Ум, являющийся результатом такого созерцания. Но он может созерцать и самого себя — в этом случае он конституирует свою собственную периферию, называе-

<sup>1</sup> Фома Аквинский заимствовал эту идею от Ибн Сины (Авиценны) — ученика и последователя аль-Фараби.

мую аль-Фараби Первым Небом (al-sama' al-ula). Между самим Первым Умом и его периферией, Первым Небом, располагается связывающая периферию с центром Первая Душа, заставляющая Небо вращаться вокруг неподвижного Ума. Так, Первый Ум продуцирует Второй Ум (на вертикальной оси ниже себя) и свою периферию и связующую с ней Душу (на горизонтальной плоскости вокруг себя). Процесс повторяется вплоть до Десятого Ума, который слишком «слаб», чтобы породить Одиннадцатый Ум (Активный Интеллект — 'Aql fa' al), и вместо этого он производит на своей периферии земной телесный мир, сам растекается по людям, становясь «отеческим Умом» для человечества, а между телами и им самим утверждается Душа Мира. Аль-Фараби определяет Активный Интеллект следующим образом: «Активный Интеллект ('Aql fa' al) для человеческого интеллекта является тем же, что солнце для глаза, он дает возможность видеть даже, когда человек находится во мраке»; аль-Фараби называет его также «дающим формы» (wāhib al-suwār) и утверждает, что именно он придает материи форму, а человеку — свойство ее воспринимать и осознавать. Для аль-Фараби человеческий ум может относиться к Десятому Уму тремя: как потенциальный интеллект, 'Aql bi'l-quwwa (когда человек способен к познанию, но еще не познает, вмещающая в себя протоформы знания), как актуальный интеллект, 'Aql bi'l-fa' al (когда он познает, активируя тем самым способность Десятого Ума и отождествляясь с ним в конкретном акте познания) и еще третьим образом — как *приобретенный интеллект*, 'Aql mustafād, что Анри Корбен<sup>1</sup> интерпретирует как способность человеческого ума настолько отождествиться с Десятым Умом, что он начинает не только постигать формы в частичном акте темпорального познания, но *творить* вместе с Десятым Умом формы в полном отрыве от телесной конкретики. Эта третья возможность полностью соответствует взглядам Платона на механизм познания.

Метафизика и гносеология аль-Фараби предопределяют его теорию «Добродетельного града»<sup>2</sup>, al-Madīna al-fadīla, в которой он излагает в контексте своей философии теорию «Идеального государства» Платона, Платонополиса. Идеальным или добродетельным «городом» («государством») становится тогда, когда он организуется в полном соответствии со структурой Десятого Интеллекта, управляющего всей подлунной сферой. В центре «города» стоит прави-

<sup>1</sup> Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

<sup>2</sup> al-Farabi. al-Madīna al-fadīla (The Virtuous City). Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi Ara Ahl al-Madīna al-Fadīla. Oxford: Clarendon Press, 1985.

тель (имам), который определяется максимальной степенью развития «приобретенного интеллекта», 'Aql mustafād, т. е. полным сосредоточением внимания только и исключительно на Десятом Уме вплоть до отождествления с ним. Это отождествление происходит как напрямую (случай правителя-мудреца), так и через Душу Мира (случай правителя-пророка, вдохновленного миром воображения — 'alam al-mithāl), но природа власти в обоих случаях одинакова: она основывается на сближении человеческого ума с Десятым Умом, внутри которого голографически присутствует вся цепочка манифестаций — вплоть до высшего уровня божественного бытия. Принципиальный акт правителя-философа распространяется на все политическое устройство «добродетельного града», которое становится в первую очередь интеллектуальным, т. е. соучаствующим в Десятом Уме — через правителя и, следуя за ним и подражая ему, напрямую. Поэтому все население такого государства способно эффективно достичь sa'ada, которое, в свою очередь, есть гармония и соответствие телесных форм изначальной интеллектуальной парадигме, т. е. разумности. Такая политическая философия есть законченный и совершенный платонизм — как по форме, так и по метафизическому содержанию<sup>1</sup>.

В целом философия аль-Фараби имеет много общего, если не все с неоплатонизмом, в котором как раз и происходила гармонизация Платона и Аристотеля (при перевесе Платона), свойственная аль-Фараби, но вместе с тем полностью соответствует световому манифестационизму зороастризма. В обоих случаях речь идет о creatio ex Deo, творении из Бога, о манифестации божественного бытия через череду последовательных проявлений. Структурно эллинизм и иранизм в этой манифестационистской топике полностью совпадают. И если добавить к этому политическую философию Ирана, основанную на принципе сакральной империи, державы царственного Хварено и общины избранных, зороастрианского человечества, то мы увидим не просто ее близость к Платонополису, но практически тождественность обоих концептов.

При этом вся эта манифестационистская структура с цепочкой опосредующих инстанций — Умов и акцентированием творения ex Deo, прекрасно вписывающаяся как в эллинизм, так и в иранизм, имеет мало общего, а точнее, не имеет вообще ничего общего со структурой изначального исламско-семитского религиозного посыла, состоящего в «творении из ничто», creatio ex nihilo, в отказе от каких бы то ни было опосредующих инстанций, в демократическом

<sup>1</sup> Farrukh U. Al-Farabiyyan (The Two Farabis). Beirut, 1944.



(снизу) и легалистском устройстве исламского общества на основах шариата, а не вокруг фигуры философа-правителя. Кроме использования арабского языка и формальных апелляций к Корану и сунне, с содержательной точки зрения, в фаласифа аль-Фараби нет ничего собственно исламского. Мы видим здесь глубокий диалог перса с эллином, маздеистского мистика с неоплатоником, причем в центре внимания диалога не то, что их отделяет — иранский эксклюзивизм и дуализм, а то, что, напротив, объединяет. Это диалог — мирный и примирительный, при этом он оказался настолько содержательным и продуктивным, что оказал огромное влияние на европейскую схоластику, опознавшую в «арабской философии» (а на самом деле, в персо-эллинизме, изложенном на арабском языке) нечто чрезвычайно для себя важное и глубоко созвучное проблематике европейского Логоса в его христианской форме.

Однако эта рецепция «арабской философии» средневековой Европой была связана в первую очередь не с аль-Фараби, а с его гениальным и выдающимся последователем Ибн Синой, известным в Европе как Авиценна.

### Ибн Сина: эпифания иранского Диониса

Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сина (970 — 1037), перс родом из Бухары (Трансоксании), всю жизнь прожил в Персии. Родственники (отец и брат) Ибн Сины были шиитами-исмаилитами, сам он — шиитом-двенадцатеричником. Ибн Сина создал свою оригинальную философскую систему, названную им «мудростью востока» (*hikmat mashgīqīya*), которую он противопоставлял западной философии, однако полный текст, где излагались основы его развернутого учения «Китаб-аль-Инсаф» («Книга беспристрастных суждений»), был утерян, и от всего его гигантского философского наследия остались лишь отдельные фрагменты. Но и они открывают грандиозную картину оригинальной философской системы, оказавшей огромное влияние на схоластическую мысль западного Средневековья.

Метафизика Ибн Сины (по меньшей мере, в ее интерпретации Анри Корбеном<sup>1</sup>) исключает понятие возможности, чем сразу же выходит за границы строгого креационизма. Жесткий монотеизм не связывает божественное бытие, заключающее в себе все возможности, с актом творения внутренними онтологическими взаимосвязями; в определенном смысле, приведение мира к существованию из ничто есть произвол Бога, не имеющий под собой ни причи-

<sup>1</sup> Корбен А. История исламской философии. С. 167 — 173.

ны, ни необходимости, ни цели. Теоретически творения могло бы и не быть. По Ибн Сине, акт творения не просто возможен, но именно необходим и вытекает из внутреннего для Божества акта самопознания, который не есть нечто постороннее Божеству и лишь возможное, но, напротив, составляющее сущность Божества, а значит, необходимое для него. Здесь легко можно опознать образ Софии-Мудрости: ее отношения с Богом более близкие, нежели креационизм понимает креацию и иные акциденции Бога. София — атрибут, но атрибут особый, качественно и структурно превосходящий все остальные атрибуты, т. к. в нем проявляется нечто от сущности Божества. София как самопознание Бога Богом есть внутренний акт Божества, имеющий творение лишь своим следствием. Творение есть чистая акциденция, а вот его причина не совсем, т. к. она является одновременно и акциденцией (т. к. не есть Сам Бог) и эссенцией, потому что в ней как в (перво)Акте присутствует Актор — *Absolvens* в *Absolutum*. Это принципиально: здесь мы можем угадать особенность маздеистской метафизики в той ее части, где говорится о существовании фраварти — души — у самого Ахура-Мазды и, соответственно, о динамической структуре Божества как открытого (а не статичного). Фраварти-София толкуется как внутренний акт божественного самопознания, т. е. движение Бога не вовне (как в классической версии креации), но вовнутрь, его обращение к Самому Себе. Но это обращение, будучи совершаемым внутри Единого и Единственного, не может состояться, если это Единое не раздвоится на Познающего и Познаваемого. Так Бог в самопознании конституирует самой волей к самопознанию Другое внутри Себя; это Другое внутри и есть Он Сам, как То, Что познается, но т. к. мы в Едином, а не вне Его, то мгновенно и симультанно, энантиодромично пропорции переворачиваются, и Он Сам становится Другим, и уже Другое — Мудрость-София — познает Его. Так, мистерия внутрибожественного познания незаметно переходит в мистирию Любви — Любви между Богом и его фраварти (Софией). Так мистерия Любви внутри Бога становится фундаментом философии Ибн Сины<sup>1</sup>.

Акт самопознания, по Ибн Сине, необходим, а следовательно, необходимы и его последствия, выражающиеся в появлении манифестационных секвенций Умов. Отблеск познания Богом Самого Себя (своей Софии-фраварти), предполагающего первоначек на

<sup>1</sup> Корбен совершенно справедливо указывает на то, что схоластика и католический томизм поняли Авиценну лишь частично, оставив наиболее тонкие аспекты его грандиозной метафизики Любви без внимания. Корбен А. История исламской философии. С. 167.

Диаду, но пока еще внутри строго Единого и Единственного, приводит к действительности Первый Ум. Первый Ум не само самопознание Бога, но его следствие. Это не Любовь, но отзвук Любви, ее эхо. Это уже акциденция в чистом виде (София не является в полном смысле акциденцией — она акциденция-эссенция), но высшая среди акциденций. Продолжая линию аль-Фараби, утверждавшего, что «Одно порождает только Одно», Первый Ум становится Одним, единым и единящим Началом всех остальных акциденций. Но прежде чем перейти к иным манифестациям — Второму, Третьему, Четвертому Умам и так вплоть до Десятого, следует немного задержаться на этой инстанции. Первый Ум есть результат познания Богом Самого Себя (как Другого). Он един и как Ум единственен. Но он ни в коем случае не есть Первоначало; над ним располагается нечто, что вызвало его к бытию, и признание этого Первоначала *над* самим собой необходимо для всей структуры разворачивания дальнейших манифестаций. И тут мы снова сталкиваемся с субтильным штрихом иранизма: над Первым Умом он обнаруживает Единого, но не как только Единого статически, но Единого в лице Двух; это не дуализм зороастризма в чистом виде, поскольку отношения Бога и Софии носят совершенно световой и незатемненный характер, но все же идея фундаментальной и неснимаемой Диады, диадичности, прорывается в эту неоплатоническую модель, описанные в арабско-исламских категориях — как твердая глубинная интуиция иранско-арийского Логоса о необходимости искать двойственность в самих основаниях метафизики. Но в то же время здесь эта Перводиада напоминает стилистически и неоплатонический экстазис Ума, дионисийское безумие, овладевающее Умом (*νοῦς*), когда он обращается к своей причине — к апофатическому Единому, где двойственность исключена. Но она исключена таким образом, что наличествующий Ум, как явно и однозначно *второй* после Единого, но *первый* как сущее, как бытие<sup>1</sup>, все же включен в Него, не прямо, но через экстаз, безумие и Любовь, структурно близкие к суфийской идее «самопогашения», «*fana*». В зороастризме диадичность — в том числе, примордиальная диадичность — заостряется, в неоплатонизме смягчается, но в обоих случаях фиксируется и признается, причем как нечто фундаментальное и главное в религии и философии. У Ибн Сины диалог двух Логосов — эллинского и иранского — достигает своей тончайшей кульминации, где выясняются пропорции внутри самых выс-

<sup>1</sup> В этом отличие неоплатонизма и исмаилизма, утверждающих, что Бог не является бытием, а бытием становится лишь (Первый) Ум, от фаласифа аль-Фараби и Ибн Сины, полагающей, что сам Бог и есть бытие.

ших сфер световой верховной сверхнебесной метафизики и где нюансы экстатических созерцаний приобретают абсолютный характер, предопределяя все большее расхождение и вес по мере удаления от Первоистоков фундаментальной теологии.

Когда Первый Ум оказывается вызванным к бытию актом божественного самопознания, он повторяет сценарий этого самопознания на своем уровне. Но теперь его познание своей высшей идентичности уже с полным онтологическим основанием обращено к божественному бытию, вызвавшему его к наличию. И снова здесь как нельзя уместна картина Ахура-Мазды и его фраварти, а также фраварти иных ахуров: познавая свою причину, Первый Ум движется в сторону своей фраварти, души, своей трансцендентной невесты, составляющей его высшую идентичность. На первый взгляд, мы здесь находимся на более твердой почве, нежели в случае акта познания Богом Самого Себя (превышающего всякое умозрение) и соответствующего обнаружения Абсолютом Софии-фраварти, его собственной Паредры. По меньшей мере, между Богом и Первым Умом мы можем констатировать причинную связь, тогда как внутри божественного Единства даже необходимость не имеет каузальной природы и остается свободной и включенной в природу Единого. Однако такая «ясность» обманчива, она есть следствие того, что мы подходим к проблеме формально и со стороны. Но если осуществить умозрительный взлет к Первому Уму, — по непрерывной цепочке наш (человеческий) ум — Десятый Ум и выше до Первого Ума — это всегда теоретически<sup>1</sup> возможно (!), — мы окажемся в положении не менее парадоксальном и проблемном, нежели самопредшествующее Первому Уму божественное бытие. Единственность Божественного Бытия в глазах Первого Ума с необходимостью оборачивается апофатичностью, даже если это у Ибн Сины и аль-Фараби акцентировано не столь эксплицитно, как у Плотина и исмаилитов. Первый Ум, постулируя свой Исток и свою Причину как Другое, *рискует* и бросается в «тьму превысшую света» (по Дионисию Ареопагиту), навстречу недостижимому трансцендентному горизонту. Его познание проблематично и энантиодромично не в меньшей степени, нежели метафизическим этажом выше. Глубина риска в его познании абсолютна, и именно это создает динамику развертываемых им единиц — он может направить внимание на себя, расширив себя горизонтально, но не сотворив ничего ново-

<sup>1</sup> «Теоретически» в данном случае мы понимаем буквально — т. е. «в ходе созерцания», «прямого умозрения», что и означал изначально платонический термин θεωρία.

го — это мысль о его идентичности себя с самим собой, своей статической самотождественности как Другого по отношению к Причине, а значит, альенированного от своей сущности, от своего высшего «Я», от своей фраварти, творит Небеса, как продукт остывания Первого Ума, его охлаждения в броске вовнутрь. Небо результат не-Люви и не-Ума, содержащихся в Уме, который есть Любовь. Но Первое Небо не оставлено самим Первым Умом, т. к. он сам движется вовнутрь себя, к своей Причине, к своему внутреннему горизонту и за его пределы. Это движение, динамика создает движение Неба и порождает Первую Душу, оживляющую Первое Небо, заставляющую его вращаться, т. е. жить, экзистировать. Но главным продуктом творческой Люви Первого Ума к тому что выше его, становится Второй Ум — его дитя, его Возлюбленный и Единородный Сын — снова «Одно порождает Одно», и вся драма Люви и познания, Люви как познания, повторяется на уровне Второго Ума. Вот здесь, кажется, все приобретает уже вполне отчетливые формы, и отношение Второго Ума к Первому должны приобрести детерминированный характер. Но снова это не так. Сама динамика Первого Ума, порождающего Второй, сама неопределенность точки фиксации его внимания на себе или на Другом (предшествующем, проблематичном), генетически передается Второму Уму, конституирует его драму, делает его наличие снова вопросительным, динамичным, подвижным и снова энантиодромичным: Второй Ум мыслит о себе и порождает Вторые Небеса, тем самым двигаясь изнутри вовне, но и возвращается к Первому Уму, вверх, и тогда движение резко меняет ориентацию, он снова бросается внутрь себя, к пределу и черте и за нее. И снова это рождает динамику Второй Души, связывающей Второй Ум со Вторым Небом и вращающей, оживляющей и пробуждающей это Второй Небо. У первых двух Умов тяготение к верху, к тому, что предшествует им, сильнее фиксации самих себя. Они говорят о себе: «я есть Он», породивший меня; я есть Она, моя возлюбленная фраварти, мое высшее «Я», стоящее там, за внутренним горизонтом, по ту сторону завесы. Поэтому Первые и Вторые Небеса прозрачны и лишь намечены — творение еще не приобрело фиксированности и плотности, они легки и прозрачны, наполнены душой-дыханием, влекущей их к полюсу, центру.

Вся драматика тождества/различия и творческой манифестации, рождающейся из акта Люви Ума к предшествующему, и познания Умом предшествующего, повторяется в цепочке Десяти ипостасей, в целом повторяющей три ипостаси Плотина, усложненные многэтажными эйдетическими цепочками позднейших неоплатоников от Ямвлиха до Прокла и Дамаския. Лишь Десятый Ум

таков, что Любовь в нем стихает, он больше мыслит о себе, чем о том, что было до него и что над ним, поэтому развертываемые им Небеса становятся твердью, и он более не может породить нового Одиннадцатого Ума — на это ему *не хватает Любви*. А Небеса, порожденные им, становятся впервые по-настоящему плотными, и это есть исток земли, материи и плоти. Между материальной периферией и самим Десятым Умом, однако, есть душа, а у самого Десятого Ума есть еще Любовь. Но ее недостаточно. И вместо того, чтобы «Одно снова породило Одно», на сей раз Одно — Десятый Ум, порождает многое — множество человеческих умов, рассеянных по миру плоти, конституированному отчуждением Десятого Ума от самого себя, именно в силу того, что он мыслит себя как себя, а не как «Его» или «Ее». Поэтому Десятый Ум — страдает, он в каком-то смысле болен, и наличие телесного мира и множества людей в нем — следствия фундаментальной болезни Десятого Ума; отсюда берет свой исток великое страдание человека, а сам ум становится истоком боли — ведь мысля, мы мыслим глубинную онтологическую катастрофу, которой и является мир — как отчуждение, продукт остывания, слабости, упадка, бессилия. Человек настолько глуп именно в силу того, что отеческий для него Ум настолько слаб, чтобы зажечь его силой Любви. И поэтому человек мыслит себя как себя (а не как Его/Ее), ведь Десятый Ум мыслит себя как себя (а не как Девятый Ум и свою фраварти); но если Десятый Ум в мысли о себе как себе (а это изначально плохая, порочная мысль) и создает Небо и Землю из этой, наверное, неправильной мысли, лишенной Любви, то и человек мыслит в сторону плотских вещей и стихий, убивая тем самым мысль, себя как мысль, убивая Любовь. Тем самым он убивает Отца, Десятый Ум, который умирает в человеке, через человека, рассеиваясь в людях, как люди рассеивают свое внимание в вещах материального мира, *че* наличие есть след катастрофы.

В картине Ибн Сины нет ни гностического «злого демиурга», ни исмаилитской истории с падением Третьего Ума<sup>1</sup>, ни фигуры зороастрийского Ангро-Манью, атакующего творение извне. Но общий тревожный и проблематичный настрой, отличающий заостренный дуализм иранской метафизики, сохраняется. В отношении же исламской теологической ортодоксии, что наряду с переходом от креационизма к манифестационизму, что само по себе в высшей степе-

<sup>1</sup> У шиитов-исмаилитов катастрофа начинается на уровне Третьего Ума, у которого впервые тень сомнения оказывается сильнее Любви/познания высшего, что предопределяет его падение и превращение в Десятый Ум. А сама тень сомнения становится той субстанцией, из которой создается мир (что аналогично телесному Небу Десятого Ума у Ибн Сины).

ни является революционным моментом, мы можем увидеть намек на катастрофическую природу творения и амбивалентную сущность Творца, о чем Ибн Сина прямо не говорит (по крайней мере, в тех трудах, которые до нас дошли), но что можно вывести из общей системы его учения, что отдаленно напоминает догадку о титанической природе Креатора, творящего мир не от изобилия, а от недостаточности, и соответственно, полностью выходит за рамки оптимистического исламского креационизма.

Здесь мы видим косвенно те дионисийские мотивы, которых нам не удалось обнаружить в классическом маздеизме. Десятый Ум оказывается фигурой отдаленно напоминающий Диониса, т. к. он оказывается разорванным на части внутри титанической клетки из плоти, уловленным миром тел. Здесь можно вспомнить слова Прокла из «Комментариев на Кратила» о том, что «Ум (νοῦς) в нас от Диониса и является подлинным образом Диониса»<sup>1</sup>. Титаническое здесь — самоощущение Десятого Ума, которое выражается в его творении материального мира, а сам Десятый Ум, коль скоро он не познает свою высшую идентичность (Девятый Ум, свою фраварти, высшее «Я»), не конституирует ее актом Любви, превращается в собственный дубль, порождая фундаментальную онтологическую, космологическую и сотериологическую проблему дубля Диониса и третьей демиургии Адониса, покрывающей мертвенной сетью пульсирующую, живую и душевную демиургию Диониса. Это появление гностических и отчасти манихейских мотивов у Ибн Сины показательно. Исторически оно могло быть результатом влияния исмаилитской метафизики, почерпнутой из семейного круга (отца и брата — исмаилитов). А ноологически представляет собой безусловный шаг от иранского Логоса к Логосу эллинскому; т. к. фундаментальность метафизики Диониса является отличительной чертой именно эллинской духовной культуры. Так, уже у Ибн Сины мы начинаем различать появление образа *Диониса Иранского*, совершенно чуждого ортодоксальной маздеистской культуре, но, как мы увидим в дальнейшем, обнаруживающего свое присутствие в комплексных и смешанных формах иранской философии — в шиизме и суфизме.

### Десятый Ангел: плоть глупа

Манифестация Десяти Умов у Ибн Сины описывается как ангельская иерархия, в которой каждый Ум представлен парой Херувима (Karūbīyūn) и Ангела (Makā'ika). Ум, как он есть, представляет

<sup>1</sup> Proclus. On Plato's Cratylus. Transl. B. Duvick. N.Y.: Cornell University Press, 2007. P. 78.

собой Херувима, а его Душа — Ангела. Поэтому на каждом из десяти уровней манифестации существует триада Херувим/Ум — Маллик/Душа — небесная сферическая оболочка (Джизм/Тело). При этом каждая триада соответствует трем уровням восприятия: Херувим и его мир Джабарут — чисто интеллектуальному постижению сущности вещи; Ангел/Маллик и его мир Малакут (Malakūt) — сфере воображения, *ālam al-khayāl*, где схватывается форма вещи, ее эйдос в отрыве от плотной материальности; чувственное и мир Моляк (Mōlk) — переживание явления в телесно-материальном срезе. Ангел/Маллик в этой картине осуществляет функцию связи между телами и Умом и представляет собой персонификацию Любви к Уму, влечение к нему извне. Сам Ангел может подойти вплотную к Херувиму, соединиться с ним, а телесное творение слишком грубо для этого, и ему остается одно — вращаться вокруг возлюбленного полюса в тщетной надежде приблизиться к нему. Любовь поэтому движет звездами и планетами здесь в самом прямом смысле, который, возможно, и имел в виду Данте в своем образе из «Рая» «Божественной комедии»: «L'amor che move il sole e l'altre stelle»<sup>1</sup>.

Когда мы переходим к Десятому Уму, мы снова оказываемся внутри триады, но только на самом низшем уровне манифестации. В центре этого мира стоит Херувим/Активный Интеллект ('Aql fa'al). Он эманурует своего Ангела, составляющего Мировую Душу. Из тени Интеллекта, из его обратной слабосильной стороны, где Ум переходит в свою противоположность, создается плотный материальный мир. Материя и плоть, таким образом, представляют собой сущение мировой глупости, космического идиотизма. Материя предельно глупа и создана из соскользнувшего в бездну мутного мышления. Можно соотнести такое представление с платоновским «бастардный Логосом» — *λόγος νόθος* — из «Тимея», с помощью которого Тимей предлагает постигать хору/материю. В данном случае манифестационистская система Ибн Сины рассматривает материю как сам этот «бастардный Логос», как воплощенное и обретшее видимость самостоятельности слабоумие. Плоть глупа и не представляет собой ничего, кроме как погасшего ума.

При этом влияние глупой плоти на Мировую Душу при творческой слабости нижнего Херувима приводит к разрыву Души и пребывающего в ее центре полюса Херувима на множество человеческих существ. Так складывается образ человечества как расчлененного Ангела, внутри которого пребывает расчлененный Херувим. В темни-

<sup>1</sup> Dante Alighierri. La Divina Commedia. Paradiso. XXXIII, 145. Roma: Cremonese, 1955.



цах глупости (телесности) расчлененный Ангел и искры Херувима еще более ослабевают, гаснут, тонут. Это возможно потому, что плоть не есть нечто иное, нежели сам Херувим, а его истощение, его угасание. Глупость материи есть не статическое ее состояние, а процесс; материя есть оглушение, угасание, действие, направленное в противоположную от Ума сторону. Все в человеческом мире пронизано слабостью, из которой он и состоит в своей субстанции, более того, сам мир есть ослабевание. Поэтому телесность есть не иное начало, нежели Ум, а сам Ум, только движущийся от самого себя, падающий, гаснущий, глупеющий (не поглупевший, а именно глупеющий). Так, мы видим типично неоплатоническую и аполлоно-дионисийскую картину градуальной оппозиции: зло есть умаление добра, зло есть процесс нисхождения от полноты (Херувим — Порос) к своей минимализации, актуализирующейся в процессе нисхождения. В такой картине есть то, от чего отталкивается движение, но нет, и не может быть того, к чему оно нисходит. Акцент в этой системе падает на фигуру Ангела/Души, на Ангела как Душу, т. к. именно в этой инстанции сосредоточен динамический баланс жизненного процесса, в ходе которого осуществляется силовой момент онтологического перепада — от Ума (Херувим) к глупости, от Единого к множественному. Мир Ангела/Малалика, Малакут, есть та зона, которая связывает центр и периферию, осмысленное и бессмысленное (еще не осмысленное), а значит, именно здесь действуют силы расчленения и соединения, осуществляется принципиальный выбор и баланс между эпифанией и апофанией, открытием (Ума) и сокрытием глупости (плоти) или, наоборот, между открытием телесности и сокрытием смысла. Мир Малакут, пространство Ангела-Души есть мир воображения, который и становится в центре внимания философии персидского неоплатонизма. В этой промежуточной зоне Души человек свободен в выборе потока: он может открыть заслон и позволить умному свету полностью излиться во тьму плоти, но может обратиться вспять, к своему истоку и встать на путь философии, т. е. любви к Уму, Софии, Фраварти. В человеке и человечестве проблематизируется Любовь, которая в любом случае остается главной и центральной инстанцией онтологии, космологии и физики мира: либо Любовь обращается в сторону Тьмы, которая сама по себе не существует и которую невозможно любить, т. к. в ней нечего любить, но которая конституируется, наделяется видимостью бытия именно таким обращением Ангела вовне, либо она обращается в сторону Света, но и в этом случае именно она своим волевым возвращающим порывом конституирует, в свою очередь, то, что любит — Ум, Херувима и нисходящую к нему всю небесную иерархию манифестаций. Но драма Души в том, что Ум не дан ей как

явный и действенный полюс притяжения. Он на десятом этаже манифестаций ослаблен и болен (как хромым король-рыбак в легенде о Граале), поэтому Душа должна создать его заново, родить вовнутрь себя, и тем самым восстановить, вылечить, исцелить, вернуть силы и поставить на путь великого возврата сквозь небеса и сферы к вершине мировой оси. Поэтому-то речь и идет о воображении: Ангел-душа может вообразить тело, но может вообразить и Ум; в одном случае она растратит свои силы еще больше и породит горизонты праха и глупые ряды бессмысленных чувств и переживаний, либо она пожертвует собой ради иного, высшего, и тем самым реставрирует высшее, накормит его собой и вернет ему силы светить, мыслить и возноситься вверх. Ангел выбирает. В нем есть оба решения, поэтому он принципиально двойственен, оба пути для него имманентны. Снова мы видим энантиодромию, движение одновременно в двух противоположных направлениях.

Это совсем не зороастрийская мысль, но вполне греческая и эллино-христианская (оригенистская, каппадокийская и ареопагитская), и именно поэтому мы говорим об иранском Дионисе. Под этим следует понимать не аутентично иранскую фигуру, что невозможно, т. к. иранский Логос строится как раз на ее исключении, но о явлении греческого Диониса в Иран, о его эпифании в иранском пространстве, которая происходит под покровом ислама, исконно арабийскому Логосу которого чужда вся эта проблематика в целом.

### **Ибн Рушд: абберрация философии**

История того, что называется «арабской философией», фаласифа, обычно рассматривается завершенной к началу XIII в., когда араб из Аль-Андалуси Ибн Рушд, известный на Западе как Аверроэс (1126 — 1198), попытался ниспровергнуть неоплатонические гностицистские конструкции прежних философов, перетолковывая Аристотеля в духе ранних перепатетиков и стоиков (как раз тех, кто, с нашей точки зрения, фундаментально еще в эллинистские времена — до новой волны латинских искажений в европейской схоластике — искажил смысл философии Аристотеля, восстановленный в его изначальном контексте неоплатониками), ополчившись на Ибн Сину, а своеобразный и самобытный персидский суфий аль-Газали (1058 — 1111) настоял на том, что философия является излишней перед лицом исчерпывающей духовной суфийской практики, и что кроме того, она во многих моментах противоречит Корану и сунне. Оба тезиса сами по себе довольно обоснованы, т. к. следующий по одному духовному пути вполне может ставить под сомнение действенность другого (часто анало-

гичные полемики достигали высшей степени ожесточения и внутри одного и того же направления — школы, тариката, кружка, мазхаба и т. д.), и поскольку, как мы видели, при желании нетрудно найти множество точек дивергенции между эллинско-персидской философией, сопряженной с манифестационистскими структурами и оригинальным южно-семитским и аравийским исламом, который, как было показано, на всем протяжении Аббасидского халифата постоянно перетолковывался в универсалистском ключе, что, в принципе, распространяется и на суфийскую традицию самого аль-Газали, которого на этом основании нетрудно было бы обвинить в тех же «отступлениях» от ортодоксии. Поэтому второй аргумент аль-Газали, обвиняющий фаласифа в несоответствии исламу, сомнителен и может порадовать только радикальных салафитов, но при этом он теряет свой вес в свете общей ориентации Аббасидов на построение инклюзивной исламской культуры, и особенно с учетом того, что сам аль-Газали, также за счет своего суфизма, едва ли может быть отнесен к ортодоксам.

Корбен подчеркивает, что западные историки склонны преувеличивать и значение критики аль-Газали, и основательность удара по неоплатонизму Ибн Сины, нанесенного Ибн Рушдом. Все это совершенно не коснулось непрерывного развития строго аналогичных метафизических построений ни в Иране, ни в шиизме, ни в суфизме, где наследие фаласифа было полностью интегрировано и развито в чрезвычайно близких культурно-цивилизационных контекстах. Критика Ибн Сины Ибн Рушдом была просто не замечена величайшим теоретиком арабского суфизма Ибном Араби, лично знакомым с Аверроэсом, но легко отставившим его как мало значимую духовно фигуру, а аль-Газали в оптике Накшбандийского ордена занял достойное место, тогда как его критика философов была либо проигнорирована, либо перетолкована в свою очередь в мистико-парадоксальном ключе, свойственном суфизму в целом. Поэтому Корбен совершенно справедливо замечает, что философия аль-Фараби и Ибн Сины изначально была звеном иранско-эллинского философского диалога, охватывавшего области суфизма, шиизма (особенно исмаилизма) и герметизма, и после XIII в. вплоть до настоящего времени оставалась и остается важнейшей вехой исламской мысли и исламской духовной культуры, которая после этого периода окончательно смещается на восток мусульманского мира, в Иран, и там обретает благодатную почву. Показательно, что и собственно арабский суфизм Ибн Араби активно распространяется в Иране и в прилегающих к нему областях с доминирующим влиянием персидской культуры, возможно, и по той причине, что изначальные истоки суфизма исконно были именно иранскими.

## Глава 3. Внутренний ислам

### Внутренний ислам

#### *Zāhir* и *bātin*: две метафизики

Сами суфии отказываются признавать тот факт, что их традиция восходит к Ирану и его духовной культуре, и традиционно ссылаются как на основателя суфизма на самого Мухаммеда и на имама Али, иногда на второго халифа Абу Бакра (орден Накшбандийя), всячески подчеркивая именно арабские корни этого направления. При этом стоит только перечислить имена первых суфиев, поинтересоваться их происхождением и установить время и исторический контекст возникновения и распространения суфизма, персидская природа этого явления становится очевидной и бесспорной.

Суфизм является выражением «духовного ислама». Он вводит в ислам топику «внутреннего» (*bātin*) измерения, превращая его тем самым в ноологическую конструкцию, качественно отличную от классического раннеаравийского южно-семитского ислама и всех возможных теологических, рационалистических и метафизических надстроек — калама, атомистского ашаризма, буквалистского салафизма, номократического фикха и т. д. Дело в том, что изначальный коренной аравийский ислам основывает свой Логос на фундаментальном освобождении единственного и единого Бога-Творца от каких бы то ни было соотносимых с ним — пусть отдаленно — атрибутов. Если мы внимательно приглядимся к этой исконной исламской метафизике, то увидим, что она не просто «не знает» внутреннего измерения или «не подчеркивает» его наличия. Ислам основывается на полном и осмысленном, глубоко осознанном и прожитом отрицании внутреннего измерения; поэтому «чистый» ислам может быть только и исключительно «внешним» (*zāhir*). Именно единственность Бога метафизически выжигает любые мосты между ним самим и творением, делая творение его отчужденной собственностью, не допускающей никаких опосредований. «Не придавайте Богу сотоварищей» — это не просто одна из заповедей Корана наряду с другими, это сущность ислама — аравийского и изначального. Строго говоря, она может быть и должна быть интерпретирована как «не до-

пускайте в творении ничего внутреннего» — его там нет и не может быть. Вместо «внутреннего», что было бы ступенью в сторону Бога, здесь зияет онтологическая бездна разрыва. Что общего у обладателя с обладаемым? У субъекта владения с объектом владения? Ничего. Поэтому мир есть только и исключительно внешнее. Это и есть его самая глубокая и последняя тайна. Мир есть внешний, и внутри у него нет ничего. «Внутреннее» и есть то, что царило до ислама и продолжает наличествовать вне его. Это многобожие, «придание Богу сотоварищей», *shirk*. *Zāhiriyya*, признание за миром и человеком только и исключительно внешнего содержания, есть основа арабийского ислама. Внутреннее в нем активно и осознанно отрицается. Отсюда вытекает абсолютизация шариата — как внешнего закона, а герменевтика шариата (*ijtihād*) полностью заменяется его исполнением, практикой. Это может иметь как интеллектуалистское выражение (калам, мутазилиты, ашариты), так и антиинтеллектуалистское (салафиты, ваххабиты), а может сосредотачиваться лишь на вопросах права, *fiqh*. В мире нет ничего, что можно было бы интерпретировать, мир заслуживает только одного — покорения. И в человеке также нечего интерпретировать; он должен только строго следовать указанием шариата — покоряться единственному Богу и покорять Ему (и себе как «верному Ему») все непокорное — природу и людей. Ислам есть активное и радикальное бескомпромиссное упразднение внутреннего (*bāṭiniyya*). В этом заключается его фундаментальная южно-семитская (титаническая) топика: Бог имеет дело только с *поверхностью* мира и людей, т. к. он есть общий знаменатель их небытия. Помещать внутрь что-то отличное от поверхности, что-то промежуточное, и будет «*shirk*», отступление от строго Единобожия. Отсюда резкий онтологический перепад, составляющий секрет эффективности исламской экспансии и фасцинации ислама: Бог не где-то далеко, на дистанции; Он рядом, как смерть, абсолютная и необратимая смерть, никогда и ни при каких обстоятельствах не способная превратиться в жизнь. Жив только Он, значит, все остальное радикально и необратимо мертво. Но именно это дает мусульманину неограниченную свободу: он освобожден от выбора быть или не быть, т. к. одна из перспектив — быть — для него заведомо законодательно и абсолютно закрыта. Поэтому он может только не быть, и формой этого «не быть» становится поверхность, внешняя сторона, у которой нет внутренней. Мир не загадка, которую можно разгадать, но совокупность принципиально бессмысленных предметов поверхности, равных самим себе (у аль-Ашари Бог творит каждый атом и каждый момент времени всякий раз заново) и ничего не обозначающих; задача мусульмани-

на одна — расположить эти предметы в соответствии с предписаниями шариата, который, в свою очередь, не имеет (не может и не должен) никакого толкования, т. к. он исходит от Бога, а Бога никогда никому не понять. Не толкование, но *подчинение, действие* является смыслом ислама в его изначальной версии. Такая титаническая топика создает внешнее без внутреннего, и собственно исламско-арабский Логос превращается в серп Сатурна, срезающего эйдетику цепочки смысла и утверждающего грандиозность своего радикально трансцендентного присутствия в факте прямой и всеохватывающей смерти. Мир и человек суть мгновенная вспышка внешнего как внешнего, в основе которой прямой и непостижимый произвол Бога. Фасцинация ислама состоит в этом сверхконцентрированном переживании материального и психического бытия, которого вполне могло бы не быть, которого не было и не будет. Это фасцинация случайностью факта творения, повисшего в бездне и над бездной (а также под бездной)<sup>1</sup>.

### Иранское vs аравийское

Когда мы приходим к суфизму, с самого начала мы сталкиваемся с радикальным противоречием семитско-аравийской метафизике внешнего (*zāhiriyya*); здесь к шариату, воплощающему внешнее, добавляется тарикат, путь, воплощающий внутреннее (*bāṭiniyya*). Это значит, мы покидаем поле южно-семитской ноологии и оказываемся в совершенно иной топике. Само утверждение внутреннего кардинальным образом меняет всю структуру ислама, вводит в него иной Логос. Конечно, это делается не через отрицание шариата, т. к. в этом случае нам пришлось бы говорить о какой-то иной религии (отрицание шариата внутри ислама мы видим только в крайнем исмаилизме крепости Аламут эпохи «великого воскресения»<sup>2</sup>), но через имплицитное отрицание аравийской метафизики, основанной на прямом и непосредственном (отсюда отсутствие жреческого сословия, демократия и антропологический эгалитаризм) соотношении внешнего и Абсолютного, где абсолютизация внешнего заведомо и радикально исключена. Суфизм же утверждает нечто прямо противоположное, игнорируя острие изначального (чистого) ислама: внешнее есть лишь точка отсчета для внутреннего, фиксация стартового положения, от

<sup>1</sup> Эта тема исчерпывающе изложена в работах современного исламского философа и теолога Гейдара Джемалея. См.: Джемаль Г. Революция пророков. М.: Ультракультура, 2003.

<sup>2</sup> Jambet C. La Grande Résurrection d'Alamut. P.: Lagrasse, 1990.

которого начинается путь внутрь. Сам термина «тарикат», «путь» указывает на наличие внутреннего измерения и на возможность эффективного движения в глубь него. Для чистого ислама такого «пути» нет и не может быть, т. к. нет и не может быть никакого внутреннего измерения: внешнее располагается с обеих сторон от человека и вещи, и вовне и внутри. Эта граница есть небытие, через которое Бог устанавливает основу религии — несопоставимость Творца и твари. Поэтому внутри человека ровно то же, что и вне его — конкретность материального, мгновенного и преходящего наличия, во всех направлениях и в равной в мере бесконечно удаленного от Бога. Чистый арабийский ислам основан на фундаментальном отсутствии «пути», на его невозможности. «Путь», «тарикат» есть нечто, что обнаруживается только в структуре иного Логоса. Какого?

На это дает ясный ответ простое перечисление имен суфиев первого поколения, личности и биографии которых исторически зафиксированы: Абу Язид Бастами (804–874), Джунейд (род. между 816 и 826 — ум. 909), Хаким Термизи (IX в.), Аль-Халладж (858–922), Ахмад Газали (1058–1111) — сплошь персы, и время, когда впервые появляется само название «суфий», — IX в.<sup>1</sup>, т. е. эпоха Аббасидского халифата, когда собственно и происходил процесс универсализации ислама, где персы играли ведущую роль.

## Абу Язид Бастами

### Метафизика дистанции

Один из первых суфиев, о котором сохранились достоверные сведения, Абу Язид Тайфур ибн Иса ибн Сорушан Бастами, происходит из знатного зороастрийского рода, ислам принял только его дед Сорушан Бастами. Он не оставил после себя письменного наследия, но его слова и поступки, часто носившие экстравагантный характер (в суфизме называемые *shathiyat*), сохранились в виде рассказов и повестей, чрезвычайно популярных в суфийской среде. Анри Корбен так передает основное содержание учения Бастами:

<sup>1</sup> Анри Корбен сообщает об этом следующее: «Как сообщает нам текст Айн аль-Кузата Хамадани (ум. в 1131): “В предыдущую эпоху и в первых поколениях мусульман странников на пути к Аллаху не объединяли в группу суфиев (тасаввуф). Суфи — это слово, появившееся лишь в III (IX) веке хиджры, и первым удостоившимся этого имени в Багдаде был Абдак (ум. в 210/825)”. По словам автора, это был великий шейх, предшествовавший Джунейду и его учителю Сари аль-Сакати». Корбен А. История исламской философии. С. 188.

«Содержательный аспект доктрины этого великого иранского суфия — это глубокое сознание тройственности бытия в форме Меня (ана'ийа), Тебя (антийа), Его (ховийа, самости, Себя). В этой градации осознания бытия божественное и человеческое сближаются и соединяются в акте поклонения и любви. Невозможно не процитировать здесь описание этапов, ведущих, по Бастами, к вершине духовной реализации.

Я созерцал моего Господа оком Достоверности после того, как Он отвратил меня от всего отличного от Него, и озарил своим Светом. Также он сподобил меня узнать чудеса своей тайны, открыв мне свою самость (Себя). Я созерцал себя Его глазами. Мой свет бледнел перед Его светом, моя сила исчезала перед Его силой, моя мощь — перед Его мощью. Таким образом я увидел себя через Него. Величие, которое я себе приписывал, на самом деле, — Его величие, мое продвижение — Его продвижение.

Я созерцал его оком Истины (айн аль-хакк) и спросил Его: "Кто он?" Он мне ответил: "Ни я, ни другой нежели Я..." Когда, наконец, я созерцал Истину через Истину, я истинно жил в Истине, в ее вечном присутствии, без слов, без дыхания, без слуха, без наук до тех пор пока Аллах не научил меня науке, вытекающей из Его науки, языку, берущему начало в Его милости, взгляду, истекающему из Его света»<sup>1</sup>.

Этот пассаж прекрасно иллюстрирует сущность той тонкой герменевтической стратегии, которой следует суфизм. Ислам утверждает единственность Бога, как его трансцендентность всем вещам мира — и космосу, и человеку. Бастами принимает это полностью, поэтому, на первый взгляд, ничто из его слов не выходит за рамки благочестивого Единобожия и полностью соответствует букве ислама. Но почитание Бога у Бастами незаметно перетекает в нечто иное, в любовь, разгорающуюся вплоть до высшей идентификации. Суфий считает возможным и желательным зачеркнуть «я» (ана'ийа), чтобы вместо него утвердился сам Бог, называемый на «ты», как самое близкое существо. Из «ты» (антийа) суфийской любви появляется финальное «он» (хуви́я), сущность Бога, которая уже не есть ни это, ни другое, но то, что охватывает в своем единстве и Творца, и тварь. Бог не говорит о себе, что он — «Я», как отличное от всей твари, но он не говорит и о том, что он есть «не-Я», т. е. сама тварь. Он есть ни то, ни то, все и ничего из всего. С точки зрения законов рациональной логики, это парадокс, shathiyat. Но с точки зрения аравийского Логоса, это полное переворачивание

<sup>1</sup> Корбен А. История исламской философии. С. 191 — 192.



пропорций: единственность и абсолютная трансцендентность Бога здесь инвертируется в любящее сердце его создания, что создает ось «близости». Эта «близость» не отрицает «дальность», но она прокладывает «путь», «тарикат». И тогда полюса пути — человек, стоящий на внешней окружности шариата и Истина, лежащая в центре (хакикат) становятся двумя экстремумами пути<sup>1</sup>, конституируемыми самим путем, который, в свою очередь, превращается в луч великой Любви Творца к творению и творения к Творцу, общей для них обеих Любви.

### Световое творение

В этом легко опознать глубинную основу зороастрийской топологии света Ахура-Мазды, светового творения (менок) и зороастрианского человечества, которое генетически родственно чистой природе арийского Божества. Но в рамках чистого ислама это нарушение всех ноологических пропорций: в такой ситуации главным становится внутреннее, т. е. сам тарикат, а шариат и даже сам трансцендентный Творец, такой, каким он представлен в шариате, отступают на задний план. Это полная метафизическая революция. Позднее Ибн Араби вообще противопоставит «Бога, творимого в вере» (Творца шариата) и Бога, который есть по себе и в себе, и который открывается только чистому сердцу суфия. Для суфия это не два Бога, а один и тот же: но по-одному Он открывается обычным людям, а по-другому Он же открывается суфию. Суфизм инклюзивен и не выступает против шариата; напротив, он полностью принимает шариат, но каждый его момент проходит духовную экзегезу, парадигму которой суфии видят в волшебном путешествии Мухаммеда в Иерусалим и на небо. Иерусалим рассматривается как центр мира, как полюс горизонтального бытия, а Небо — как вершина мировой оси, проходящей вертикально через этот земной полюс, кутб. Сам суфий становится в свою очередь кутбом — он помещает себя в центре земного мира, а затем возносится в небо, притягиваясь Богом и любовью к нему как магнитом. Это происходит через последовательную экзегетику исламской теории, где каждый аят и сура, а также простое повторение имени Бога (зикр) служат ступенями «пути», открывая все новый и новый, всякий раз более глубокий и «внутренний» смысл.

<sup>1</sup> Американский индолог Венди Донигер предложила в ином контексте, но также сопряженном с историей религий, использовать термин «золотые полюса» вопреки золотой середине. *Doniger Wendy. The Origins of Evil in Hindu Mythology. Berkeley: University of California, 1976.*

## Абу'ль Касим Джунейд

### Тавхид внутренних

Учеником Бастами был другой суфий первого поколения Абу'ль Касим ибн Мухаммед ибн аль-Джунейд аль-Хаззаз, также иранец, уроженец Негавенда, проживший всю свою жизнь в Багдаде. Джунейд описывает в своих трудах различные принципиальные для суфизма вопросы: в первую очередь, проблему «погашения» (фана) в специальной книге «Китаб-аль-фана», которое должно вывести суфия за пределы творения, явленного мира (бака), а также центральную проблему «единства/единения» (тавхид в книге «Китал-аль-тавхид»). По Джунейду, полнота божественного единства доказывается не путем рациональных доказательств (как в каламе), но путем личного опыта суфия, который экспериментально проживает тавхид, погашая свою индивидуальность и вместе с ней мир, и позволяет внутри себя загореться божественному пламени. Здесь мы сталкиваемся с фундаментальной двойственностью в толковании единства/единственности Бога у суфиев-батинитов и у всех форм исламского захиризма (аравийский ислам). Один и тот же термин «тавхид» приобретает полярные ноологические значения: для захиритов смысл «тавхида» в том, чтобы освободить Бога от каких-либо эмпирических коннотаций, атрибутов, и тем самым утвердить его единственность; для батинитов (в целом, и для суфиев в частности) единство Бога выражается, в первую очередь, в единении с ним, т. е. в превращении самого суфия в инстанцию, где и происходит момент открытия сокрытого Бога, остающегося постоянно сокрытым (единственным) именно перед лицом всегда и вечно воспроизводимого акта сокрытия, совпадающего с актом творения, местом чего становится сердце любящего Бога суфия. Для захиритов тавхид — это то, что отрицает и упраздняет путь (внутреннее); для батинитов — то, что его утверждает, делает возможным и необходимым. Единственность Бога в тавхиде захиритов настолько удаляет Бога от мира, что парадоксальным образом Он становится чрезмерно близким миру — в форме своей антитезы, ничто и смерти. Единственность Бога в тавхиде батинитов приближает Бога к сердцу верующего, но одновременно безмерно удаляет это сердце от мира, уносит его на бесконечную дистанцию, что приводит к его погашению, смерти-фана. Эти два понимания тавхида, намеченные уже у Джунейда, станут основной проблемой расхождения метафизики захиритов и батинитов в исламе. Очевидно, что структура тавхида у Джунейда соответствует эллинистско-иранской духовной культуре и особенно неоплатонизму

с его диалектикой апофатического /катафатического, полноценно и исчерпывающе развитой у Прокла.

### Метафизика завесы

В текстах Джунейда начинается разработка важнейшей для суфизма темы «завес» (вуалей), которая составляет ключ к пониманию тавхида внутренних. Так, в книге «Китаб аль-Ингхана» (Книге Облачностей) Джунейд рассказывает историю духовного экстаза своего учителя, суфийского шейха Сари аль-Сакати, который однажды во время беседы с учениками был захвачен внезапным испуганием<sup>1</sup>. Когда он пришел в себя, окружающие увидели, что от него исходит ослепляющий свет. Сари аль-Сакати начал свой рассказ о том, что он был вознесен на Небо Небес, затем его провели через завесу ослепительного света, через завесу Красоты и завесу Величия, от завесы Нисхождения до завесы Могущества, пока он с ужасом не осознал, что находится в непосредственной близости от Божественного присутствия. Из-за последней завесы раздался голос: «О Сари!» От этого звука всего члены взорвались и распались, но Бог заново собрал их<sup>2</sup>. После этого голос раздался снова: «О Сари! Знаешь ли ты, как мое творение сосуществует со мной (kaufa khalkī ma'ī)?» Далее божественный голос начал рассказ о предварном предвечном Завете, заключенном Богом с духами, признавшими его Господом. Тогда признавшим этот Завет духам Бог показал красоту и изящество земного мира, девять десятых духов выбрали этот земной мир, и только одна десятая осталась с Господом. Тогда оставшимся он показал рай со всеми его слабостями и наслаждениями; девять десятых выбрали его, с Богом осталась снова одна десятая часть. Этим оставшимся духам Бог показал ад и его пытки, после чего девять десятых от ужаса убежала, снова осталась только одна десятая часть. Оставшимся Бог предложил испытание Опытом, который их расколол; испытание Любовью, которого девять десятых испугались; испытание завесой Близости, — девять десятых были сожжены ее светом; завесой Грозного Величия, от которой пали девять десятых. Оставшимся после всех этих испытаний духам Бог показал завесу Могущества. Они замерли перед ней в удивлении и ужасе. Далее следует повествование Бога от первого лица:

<sup>1</sup> Цит. по: Corbin H. En islam iranien. Т. 3. P.: Gallimard, 1972. P. 40–42.

<sup>2</sup> Это вполне шаманская тема, созвучная вскрытию ангелами груди у Мухаммеда перед его полетом на Небо.

«Я позвал их, я поздравил их и я облек их в свет Могущества. О мои верные! Сказал я им. И они мне ответили: Вот мы, о наш Господин, наш Князь! И я сказал им: я представил вам земной мир, многие пошли туда, но вы, вы остались. Я показал вам рай, многие выбрали его, но вы, вы остались со мной. Я показал вам ад, многие бросились бежать, но вы, вы остались. Я испытал вас Испытанием, многие рухнули, но вы, вы нет. Я открыл вам испытание Любви, многие испугались, но не вы. Я поднял завесу Близости, многие возгордились, но вы остались спокойными. Я поднял для вас завесу грозного Величия, многие ринулись туда, но вы задержались. Я поднял для вас завесу Могущества, и вы встали перед ней, удивленные и ослепленные, потому что я вас подержал. Итак, чего же вы хотите? Чего вы ищете? — Духи ответили: Мы хотим только Тебя. Мы не ищем ничего, кроме Тебя. Ты — наша цель. — О мои верные! Вы подвергаетесь испытанию, которое погубило многих до вас, мир за миром, многих других, чье число только я знаю, еще до вашего отца Адама, во веки веков и вечность вечности. Муки обрушились на них. Но те, кто знает, тот знает. Между мной и вами есть мука мук, которую никто не может вынести, мука, которая только становится все больше и тяжелее; ее не может вынести самая крепкая скала, ни одна человеческая личность с ней не справится. — О, наш Князь, наш Господь! — сказали духи. — Ты ли навлечешь на нас эту муку? — Да. — Этого достаточно для нас. Мы готовы к ней. Тогда я сказал им: Вот я знаю, что вы честны в подлинности вашего поиска. Здесь я отпускаю вас, я превращу вас в вазы моего Знания, места моей тайны. Поэтому мной вы отныне будете говорить, ко мне вы будете обращаться. Я для вас и вы для меня. Я сообщу вам мои секреты, и вы сообщите мне свои. Вы посвященные в таинства, тайные компаньоны, те, у кого есть право на город царства, вы близкие мне с чистым сердцем»<sup>1</sup>.

Это знание было поведано Сари аль-Сакати в его небесном экстазе, и его ученик Джунейд рассказал о нем только после смерти учителя.

В этом рассказе ключевую роль играет тема «завес», которые представляют собой онтогносеологические мембраны, отделяющие различные уровни творения, где каждая имеет две стороны — отталкивающую от Истинного Бога и привлекающую к Нему. Проходя через испытание «завесами», количество духов редет, т. к. многие на каждом уровне не могут решить тонкости божественной задачи: соотношение неведомого апофатического единого Бога и множественного бытия. В конечном счете, «последняя завеса» и есть самая

<sup>1</sup> Цит. по: Corbin H. En islam iranien. Т. 3. Р. 40–42.

высшая тайна Бога, где его единство и единственность сопрягаются с началами манифестационных эйдетических цепей, расходящихся лучами в сторону, обратную от той, которая ведет к Богу жаждущие его души. «Завеса» — это самое ближнее к Богу, но не Он сам; вместе с тем это самое дальнее от мира, самое отделенное от него, но все еще мир. Суфий, доходящий до «последней завесы», должен стать ею, не перейти ее и не отшатнуться от нее в панике, но именно стать. И этот баланс нахождения в динамическом неравновесии между Богом, без отождествления с Ним, и миром, при максимальном удалении от Него, и составляет самое страшное — последнее — испытание. Суфий есть «завеса», поэтому его тавхид всегда есть процесс, движение, страстный экстатический бросок, высшее напряжение летящей стрелы, живущей ужасом полета — не достигающей цели, но и не промахивающейся.

В этой метафизике «завесы» легко увидеть тему фраварти Ахура-Мазды, которая открывает в высшем Начале динамическое измерение. И здесь, как и в случае фраварти, суфизм утверждает на вершине своей теологической пирамиды таинство Любви.

### **Хаким Термизи: «валайят» и антропологический дуализм**

Еще один выдающийся представитель раннего суфизма перс Хаким Абу Абдалла Мухаммед ибн Али аль-Хасан или аль-Хуссейн Термизи был уроженцем Бактрии. Термизи ввел в суннитский суфизм понятие «валайят», заимствованное им из сложившейся к тому времени шиитской доктрины. Термин «валайят» происходит от рабского слова «вали», т. е. «друг», «близкий», и означает форму личных отношений между двумя людьми. Термизи полагал, что все люди имеют определенную степень «близости», «дружбы» с Богом. Но эта «дружба» не одинакова: есть «общий валайят» (валайят амма) и «частный валайят» (валайят хасса). Первый тип «валайята» он описывает как принятие шариата. Когда человек принимает ислам, он удостоверяет свои личные отношения с Богом, признавая Бога своим Господином. Но есть еще и другая форма «дружбы», доступная только «духовной элите», т. е. суфиям. Она состоит в том, что отношения здесь строятся на принципах подчинения и контракта, ограниченных временем и историей, но на принципах вечной любви. Эта форма второго «валайята» превосходит по своему значению рамки конкретной религии или исторического этапа: «дружбы Бога» существовали всегда и до Мухаммеда (в эпоху преобладания учений иных пророков) и после него, когда цикл пророчества завершен.

а цикл «валайята», дружбы завершен принципиально быть не может. Поэтому суфии образуют особую категорию людей, находящуюся в таких специфических отношениях с Богом, которые делают их приближенными к Нему на расстояние, недоступное остальным. Поэтому им открыто особое понимание Корана и хадисов, которое имеет духовное значение.

Здесь мы снова видим типично зороастрийскую идею двух типов человечества, находящихся в разных отношениях с Божеством: зороастрийских людей, которые и в маздеизме являются «друзьями Бога» и даже Его «сынами», и гайомартианское человечество, находящееся от Бога на определенной почтительной дистанции, но также подчиняющееся его законам.

## Мансур аль-Халладж

### Ана-ль-Хакк

Одним из самых знаменитых и ярких фигур раннего суфизма был еще один перс Абу Абдалла аль-Хуссейн ибн Мансур аль-Халладж, родившийся в провинции Фарс и так же, как Бистами, бывший внуком зороастрийца<sup>1</sup>. Аль-Халладж учился в Багдаде у ряда суфийских наставников и был посвящен в суфийский тарикат Джунейдом (получил от него суфийский плащ — хирка). Позднее он решил идти собственным путем, провозгласив учение абсолютной Любви к Богу, в основе которой лежала теория суфийски понятого тавхида, но доведенная до своих крайних логических и мистических пределов. По аль-Халладжу, Любовь к Богу должна быть абсолютной и прямой до такой степени, чтобы достичь с Ним слияния, и полностью уничтожить, упразднить в огне Любви свою личность. Аль-Халладж проводит последовательно и радикально идею того, что между Богом и человеком дистанция может вообще исчезнуть, но не за счет умаления Бога до человека, а за счет стирания человеком своего «Я» (нафс, души) перед лицом всепоглощающей Любви. В этой Любви человек перестает быть преградой и завесой, становится прозрачным стеклом, через которое свободно проникают Божественные лучи. При этом аль-Халладж не считал необходимым скрывать, как большинство суфиев и шиитов, те парадоксальные выводы и от-

<sup>1</sup> Исчерпывающее описание идей и жизни аль-Халладжа дано в четырехтомнике выдающегося французского историка религий, учителя Анри Корбена, Луи Массигона. См.: *Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj. T. I – IV. P.*: Gallimard, 1975.

кровения, с которыми он встречался на своем пути. Так, он провозгласил однажды вслух «Ана-ль-Хакк», «Я есть Истина», что для ортодоксальных мусульман есть прямое святотатство, поскольку быть Истиной может быть только Бог. Аль-Халладж таким образом подошел вплотную к *открытому* противопоставлению двух религиозных и метафизических систем: захиритов и батинитов, т. е. двух теологий и ноологий, одна из которых строилась на преодолимой бездне между Богом и миром (Богом и человеком), а другая — на полной иллюзорности этой дистанции и благодатного всеприсутствия Бога не в твари, а *сквозь* тварь. Принципиальное отличие доктрины аль-Халладжа от пантеизма и имманентизма приводится в истории о разговоре аль-Халладжа с Иблисом (шайтаном, дьяволом). Когда Халладж взошел на плаху, Иблис явился ему и спросил: «Ты произносил "Я", и я произносил "Я". Отчего же тебе суждено вечное всепрощение Бога, а мне — вечное проклятие?» Халладж отвечал: «Ты произносил "Я" и всматривался в себя, я же отделил себя от "Я". Я получил прощение, а ты проклятие. Помышление о себе является недопустимым, а отделенность от "Я" является наилучшим из благих деяний». Это важное пояснение показывает, что проявление Бога в человеке возможно не через утверждение его «я», а через его отрицание, через отделение себя от своего «я» и превращение в полностью прозрачное и пронцаемое для Бога стекло, ни задерживающее и не останавливающее Его лучи. Именно поэтому следует говорить не о том, что Бог опускается до мира и человека, входит в мир, но о том, что в определенном измерении человеческой Любви граница между миром и Богом становится прозрачной (но отнюдь не исчезает). Поэтому Бог открывается *сквозь* мир в точке любящего сердца.

По аль-Халладжу, такая религия Любви и жертвы (а свою собственную казнь он рассматривал именно как добровольную жертву за грехи людей и как ступень к великому возвышению) должна не только составлять внутреннее измерение ислама и сосуществовать с захиритским пониманием ислама, но заменить собой отчуждающую экзотерическую теологию и основанную на нем социополитическую систему, которые препятствуют прозрачным отношениям Бога и мира, уплотняют преграды вместо того, чтобы их истончать и делать прозрачными. По сути, аль-Халладж объявляет войну эксклюзивистской теологии и идеологии ислама аравийского и захиритского во имя «*другого ислама*» — универсального, инклюзивного, открытого другим религиям (в частности, христианству, зороастризму, манихейству и т. д.), исламу Третьего Завета, где «Коран» и сунна Мухаммеда интерпретируются в чисто духовном свете Бо-

жественной Любви. Поэтому аль-Халладж ведет дело к фундаментальной религиозной и социально-политической реформе, призванной строить общество не на основаниях поверхности и дистанции, и даже не на основании достройки внутреннего измерения в духе осторожных стратегий классического суфизма или «тайной дисциплины» шиитской пропаганды, а на основании прямого и откровенного, вызывающего, свидетельства об истинности и всепоглощающем торжестве божественной Любви. Только на этой Любви как высшей форме «валайята», «дружбы» должны строиться и религия, и общество, а носители этой Любви при необходимости должны вступать в прямую конфронтацию за свое понимание Бога как Любви с теми, кто строит свою веру и свое общество на иных — отчужденных, охлажденных принципах.

### Расчлененный во имя Любви

Фигура аль-Халладжа имеет много общих черт с христианскими мучениками и исповедниками первых веков христианства. А в суфизме становится классическим и ярчайшим примером достижения высшей точки духовного возвышения.

Вот как повествует об этом суфийское предание.

«Когда палач отрубил ему руки, Халладж засмеялся и сказал: "Легко отрубить руки связанному человеку, но требуется герой, чтобы отрубить руки всем тем качествам, которые отделяют человека от Бога". (Иными словами, оставление мира множественности и достижение единства с Богом требует огромных усилий.) Затем палач отсек ему ноги. Халладж улыбнулся и продолжал: "Этими ногами я путешествовал по земле. У меня же есть иные — для путешествия в обоих мирах. Попытайтесь отсечь эти, если сможете!" Затем Халладж подтянул обрубки рук к своему лицу так, что и лицо и руки окровавились. "Для чего ты окровавил свое лицо?" — спросили люди. Он ответил, что от потери крови его лицо побледнело, и он румянит свои щеки кровью, чтобы люди не думали, что он бледнеет от страха перед смертью. "Для чего же, — спросили они, — ты окровавил свои руки?" Он сказал: "Я совершаю омовение. В молитве Любви только два раката, и она требует омовения кровью". Затем палач вырвал у Халладжа глаза. Присутствующие вскрикнули. Некоторые плакали, другие сыпали проклятиями. Затем ему отрубили уши и нос. Палач собрался вырезать ему язык, когда он попросил мгновение помедлить, чтобы что-то сказать. "О Боже, не отринь этих людей, ибо то, что они совершают, они совершают во имя Тебя. Благословение Господу за то, что они отсекали мои члены во имя Твое. И если



они рубят мою голову, то и это во Славу Твою". Затем он процитировал из Священного Корана: "Те, которые не уверовали в Судный День, поспешествуют узреть его, но уверовавшие предостережены, ибо ведают, что это истинно". Его последними словами были: "Для тех, кто прозрел, достаточно одного — Возлюбленного". Его изуверенное тело, которое еще выказывало признаки жизни, оставили на плахе в назидание другим. И лишь на следующий день палач наконец отсек ему голову. Когда он совершал это, Халладж улыбнулся и умер. Люди завопили, но Халладж выглядел истинно счастливым и довольствующимся волей Бога. Каждая часть его тела начала кричать: "Я есмь Истина!" Во время его смерти каждая капля его крови, упавшая на землю, приняла форму имени "Аллах"»<sup>1</sup>.

Очевидно, что пример аль-Халладжа помещает нас в центр проблематики драматического столкновения внутри аббасидского ислама между двумя антагонистическими направлениями, которые, по сути, представляют собой два Логоса: южно-семитский арабийский, свойственный захиритам, и, соответственно, их форму тавхида, основанную на существовании эксклюзивного внешнего мира и статическом превосходстве трансцендентного Бога, и ирано-эллинистский батинитский, представляющий тавхид в совершенно ином и подчас прямо противоположном понимании, как динамический акт единения. При этом история аль-Халладжа, стиль его проповеди, его учения и его жесты, представляющие собой предельный случай *shathīyātā*, явно носят дионисийский характер, проявляющийся вплоть до истории о его расчленении. Снова, как и в случае Ибн Сины, мы видим здесь вторжение Диониса в иранскую культурную среду, и на сей раз дионисийские мотивы в суфизме радикальной Любви аль-Халладжа проявляются еще более ярко и мифологически развернуто.

### Любовь и дьявол у аль-Халладжа

Прежде, чем перейти к рассмотрению других авторов раннего суфизма, остановимся на той теме, которая становится с самого начала в центре суфийской традиции и в определенном смысле составляет ее центральную ось — т. е. на метафизике Любви. Метафизика Любви является фундаментальной основой христианства и особенно христианской мистики, тогда как в захиритском исламе в целом играет второстепенную роль. Более того, с точки зрения «внешнего

<sup>1</sup> Байат *Можге*, Джемниа Мохаммад Али. Услышь флейтиста // Суфий. 08.12.2000.

ислама», вынесение Любви на первый план религиозно-теологических построений и учений подозрительно, т. к., следуя линии определения отношений между Творцом и тварью через Любовь (Творца к твари и твари к Творцу), из виду теряется радикальная трансцендентность Бога, дистанция между Богом и человеком сокращается и становится теоретически преодолимой через Любовь, открывающую себя как онтологию пути (тариката). Если Любовь есть (в онтологическом смысле), то захиритски (салафитски и каламитски) понятая единственность Бога нарушается, ставится под вопрос, поскольку появляется новая инстанция между Богом, который есть все, и тварью, которая есть ничто, и в пределе эта инстанция может получить свое ипостазирование (как в христианской мистике в лице Софии), а это в глазах аравийско-семитских ортодоксов уже есть чистый ширк (многобожие, придание Богу сотоварища, «ассоцианизм»). А ширк карается по законам шариата — смертью. Поэтому Любовь и метафизика Любви в исламе заведомо несут пограничный характер; этот божественный атрибут признается наряду с остальными (если в отличие от строгих мутазилитов атрибуты вообще допускаются ортодоксией), но чрезмерная концентрация на нем духовного внимания неправомерна и граничит с ересью.

Эта логика приводит к тому, что тема Любви в исламе в определенных случаях тесно сближается с фигурой Дьявола (Иблиса). Кораническая история описывает падение Дьявола, бывшего первым из ангелов, в следующих терминах. Когда Бог создал человека, Адама, из глины и вдохнул в него свое дыхание, он приказал всем ангелам поклониться Адаму как своему совершенному творению. Дьявол-Иблис отказался это делать, т. к., будучи первым творением, созданным из чистого света, он посчитал оскорблением для себя склоняться ниц перед существом, появившимся позднее и сотворенным из более низменных субстанций. Классическое толкование этого поступка, за которым последовало наказание Дьявола-Иблиса, его падение с небес и превращение его световой (ангелической) природы в огненную природу джиннов, состоит в том, что Дьявол выказал гордыню и непослушание Богу-Аллаху (высший грех в исламе, ведь уже само название мусульманской религии означает «почерность (Богу)»), поставил свое «я» выше воли Того, Кто это «я» учредил и сотворил. Это основная трактовка.

Во внутреннем исламе (*bātiniyya*) этот эпизод трактуется более изолированно. Дьявол-Иблис отказывается поклоняться Адаму потому, что он вообще отказывается почитать тварь, но лишь только Творца, потому, что он отвергает всякого «сотоварища» и всякое бытие, отличное от Бога, и поэтому в его отказе следует видеть выражение ра-

дикального тавхида: Дьявол-Иблис идет вопреки воле Бога потому, что «Нет бога, кроме Бога», и он видит в приказании поклониться кому-то еще, кроме Бога, испытание его верности единобожию<sup>1</sup>. Отсюда общее мнение для всех направлений ислама, утверждающее, что Дьявол является «верующим». В христианстве есть аналогичный мотив — формула «и бесы веруют и трепещут». Поэтому во внутренней оптике Дьявола его отказ от исполнения воли Бога оправдан именно его верой в Бога как Единственного, достойного поклонения.

Здесь мы встречаем явные параллели с гностическим мифом о Падшей Софии (особенно ярко развитым у валентиниан). Верхняя София также отказывалась поклоняться промежуточным инстанциям Плеромы и хотела соединиться только с самим Творцом-Бездной, напрямую, минуя всякие «формы ассоцианизма» — вторичные эманации. Этим был и вызван изначальный «бунт эонов» в Плероме, лежащий в основе гностической картины мира. Функционально гностическая София (частично оправданная гностицизмом и составляющая ядро самой гностической идентичности, пневматический нуклеус) соответствует такой трактовке Дьявола-Иблиса в исламе. Это сближение образов Софии и Дьявола имеет колоссальное значение для понимания структуры ноологии.

Соотнесение сюжета о неповиновении Дьявола-Иблиса приказанию Бога поклониться Адаму в исламе толковалось в двух прямо противоположных версиях, связанных с глубинным метафизическим противоречием между двумя пониманиями тавхида — у захиритов и батинитов. Некоторые батиниты полагали, что эта кораническая история является приговором как раз тем, кто стоит на позициях экзотерического, внешнего, захиритского тавхида. В этом случае Дьявол-Иблис — это собирательный образ для захиритов (включая представителей калама), которые в своем стремлении довести принцип единственности Бога до логического предела и отрицая все формы посредничества, совершают грех неповиновения и тем самым обесценивают человека как божественный инструмент посредничества через человека, в котором воплощен «свет Мухаммеда». Тем самым, совершая *внешний тавхид* и отвергая внутренний, они обрекают сами себя на геенну и повторяют траекторию падения Шайтана.

Захириты толкуют тот же эпизод прямо противоположным образом: гордыня Дьявола-Иблиса истолковывается именно как претензии батинитов на то, что внутренний тавхид способен приблизить их

<sup>1</sup> У аль-Халладжа есть эпизод, где о Дьяволе-Иблисе говорится, что он отказался «простереться ниц перед Адамом» потому, что ранее он стоял вертикально перед лицом Бога, тогда как остальные ангелы и так ползали; поэтому в его случае испытание было радикально более суровым, нежели в их.

к Богу напрямую, особым образом, превосходя (и подчас прямо отрицая) рамки шариата, обязательные для всех. Это и есть «гордыня», утверждение своего «эго», чреватое в пределе «ширком» (впадением в многобожие). Здесь Дьяволом-Иблисом становятся носители «внутреннего тавхида», и протест против Адама рассматривается как покушение на шариат. Таким образом, один и тот же коранический сюжет интерпретируется прямо противоположным образом, и в зависимости от того, кто его толкует — захириты или батиниты — противная сторона всякий раз оказывается в положении Сатаны, а сами интерпретаторы позиционируются как «истинные мусульмане».

В этой обычной и наиболее распространенной герменевтической паре толкования сюжета о Дьяволе и его падении, есть, однако, серьезное исключение, начало которому положено аль-Халладжем. Все захириты без исключения, как и большинство батинитов, при толковании темы Дьявола-Иблиса неизменно самих себя ставят в положение «истинных мусульман», стоящих на стороне Адама и покорных ангелов, а своих противников обвиняют в том, что они повторяют траекторию непокорного Шайтана. Но аль-Халладж делает странный и неожиданный жест: он, вопреки всем герменевтическим традициям, становится на сторону Дьявола-Иблиса и развивает апологию «святого преступления». Именно это и кладется им в основу его метафизики Любви и личного свидетельского мученичества. Аль-Халладж в своем трактате «Tā Sīn al-Azal»<sup>1</sup> совершает парадоксальный шаг: он толкует отказ Дьявола «простереться ниц перед Адамом» как выражение абсолютной Любви к Богу, и только к Нему одному. По аль-Халладжу, Дьявол так любит Бога, что отказывается признавать, видеть, почитать что бы то ни было, кроме Него Одного. Для него Бог есть объект абсолютной и личной всепоглощающей Любви. Именно поэтому он готов страдать и идет сознательно на муки, казнь и пытки, поскольку это наказание за Любовь. Также добровольно идут на все испытания «друзья Бога» в истории Джунейда, который был на первом этапе учителем аль-Халладжа. Аль-Халладж доходит в этом до конца, и в отличие и от захиритов, которые обвиняют в «сатанизме» батинитов, и от батинитов, которые, напротив, склонны видеть в захиритах «сатанинскую гордыню», самого себя признает носителем Великой Любви, прообразом которой был Иблис.

В одном из своих текстов, предшествующих «Tā Sīn al-Azal», аль-Халладж описывает диалог Дьявола с Богом в следующих терминах (также напоминающих историю Джунейда):

<sup>1</sup> См.: Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. III. P.: Gallimard, 1975.

«Когда было сказано Шайтану: "Поклонись Адаму!", он обратился к Богу с такими словами:

— Значит ли это, что высшее место поклонения у меня отнято? Теперь оно больше не Твое, раз мне надлежит отныне почитать Адама? То, чего Ты требуешь от меня сейчас, Ты же сам мне запретил!

— Я буду мучить тебя всегда, вечно.

— Будешь ли Ты смотреть на меня, когда будешь меня мучить?

— Да!

— Тогда Твой взгляд, обращенный ко мне, поможет мне выдержать созерцание моих мук. Поступай со мной по Твоей воле.

— Я сделаю из тебя "побиваемого камнями".

— Но разве "не иметь более защитного ограждения" не относится лишь к тому, кто иной, нежели Ты сам? Так поступай же так, как Ты желаешь»<sup>1</sup>.

### Любовь и Персия

Этот пассаж является краеугольным камнем в теории «Любви Дьявола», которая составляет одну из глубинных основ радикального батинизма, отголоски которого проявляются в крайнем суфизме и в наиболее развитых формах шиитской мистики (особенно в исмаилизме). Дьявол страдает из-за Любви, он и есть Любовь, со всей ее амбивалентностью, амфиболией и энантиодромией, которые мы видим уже в фигуре Эроса в трактовке Платона. Любовь всегда двойственна, она тщится соединить несоединимое, и всякий раз не достигает своей цели, и всякий раз, не достигая ее, достигает. Любовь недействительна без страданий, без риска, без нарушения правил (об этом прекрасно сказал Дени де Ружмон в своей книге «Любовь и Запад»<sup>2</sup> — «счастливая любовь не имеет истории»); если она не есть одновременно наслаждение и мука, избрание и проклятие, боль и восторг, она не является тем, чем именуется. В этом смысле Любовь неизбежно сближается с Дьяволом, т. к. Дьявол преступает границы и поэтому является «преступником»; но Любовь в границах не Любовь, а ее симулякр. Любовь двойственна по определению, т. к. в ней обязательно участвуют двое, и даже если в последнем счете это кто-то Один, чтобы вступить в Любовь, он вынужден раздвоиться, чтобы соединиться, т. к. без раздвоения нет соединения, и без установленной границы нечего преступать.

<sup>1</sup> Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj. T. III. P. 327.

<sup>2</sup> Rougemont Denis De. L'amour et L'Occident. P.: Plon, 1972.

Эта тема напрямую связана с фигурой Софии гностиков, а, следовательно, находится в ведении Логоса Диониса.

И действительно, пытка Дьявола-Иблиса как первомученика Любви близка типологически к мучениям разрываемого Диониса. Но Дионис и есть Бог Любви — Любви к людям и людей к Богу. В нем — в его эпифании — и происходит пробуждение высшего влечения к Иному, нежели данное, достигающее кульминации в моменте чуда. Поэтому истоки метафизики Любви аль-Халладжа следует искать не в исламской традиции, и даже не в классическом зороастрийском Иране, где лишь некоторые эсхатологические темы (например, рождение Саошьянта из Озера Завета, а Дионис называется в некоторых культах «Озеророжденным», *Λιμναγένης*) отдаленно имеют дионисийские коннотации. Дионисизм в иранский суфизм вступает через иные пути (скорее всего, под влиянием средиземноморских культов и неоплатонических философских кругов Аббасидской империи<sup>1</sup>) и достигает своей кульминации в фигуре «Дьявола как мученика за Любовь», в котором можно угадать некоторые черты гностической Софии и Диониса.

В ключевом тексте «Tā Sin al-Azal» аль-Халладж дает развернутую картину сущности Сатаны, практически точно совпадающую с сущностью гностической Софии. Дьявол-Иблис представлен там как тот, кто «*по-настоящему честен в Любви*»<sup>2</sup>.

Аль-Халладж утверждает:

«Среди всех обитателей неба не было большего монотеиста, чем Сатана: Сущность являлась ему в своей чистоте; он из почтения запретил своему взору мигать хотя бы на мгновение, он почитал Того, Кому поклонялся, в аскетическом одиночестве (тажрид — отдельность)»<sup>3</sup>.

Дойдя в своем аскетическом благочестии и уединении до высшей черты созерцания, он был подвергнут испытанию «поклонением Адаму». Он отказался и воскликнул:

«Я отвергаю Твой приказ только для того, чтобы утвердить Твою святость!»

<sup>1</sup> Показательно, что правивший при жизни аль-Халладжа багдадский (XVIII-й) халиф из династии Аббасидов в Аль-Муктадир биллах Абу-л-Фадл Джафар ибн Абд Алах (895–932) был на 14/16 греком по крови и лишь на 2/14 арабом (при этом смешанным с персами и берберами). Из одного этого факта можно сделать вывод, насколько велико было средиземноморское и конкретно эллинское влияние в Аббасидском халифате, включившем в себя огромные культурные территории с греческой культурной доминантой.

<sup>2</sup> Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. III. P. 330.

<sup>3</sup> Ibid. P. 327.

Моя мысль хочет остаться в безумии концентрации на Тебе!  
 Что такое Адам? Без Тебя — ничто!  
 Кто я такой, Сатана, чтобы суметь его отличить от Тебя!»<sup>1</sup>

И далее, аль-Халладж пишет пассаж, который станет парадигмой для всей последующей любовной лирики суфизма, но в то же время, отражает классическую жалобу Софии, ее покаяние и ее Любовь к Высшему Свету (как это описано, например, в текстах «Пистис Софии»<sup>2</sup>).

«И он пал в океан Могущества, где скрылся из виду и сказал тогда:

— Я, кто не желает никакой иной дороги к Тебе, кроме как той, что проходит в Тебе самом, я оказался отвергнутым Влюбленным?<sup>3</sup>  
 — Но ты возгордился.

— Между нами был только один взгляд, из-за которого Ты решил, что я возгордился и возомнил о себе; но я тот, кого Ты знал еще в вечности, я сказал, что лучше его (Адама), только потому, что я слышу Тебя целую вечность! И никто среди двух типов существ не знает Тебя лучше, чем я. Мое намерение беспрепятственно проникает в Тебя, и Твое намерение беспрепятственно проникает в меня; и оба они древнее Адама! Буду ли я простираться ниц перед другим, нежели Ты, или я не буду перед ним простираться ниц, я все равно вернусь на свое место! Ты создал меня из огня, и огонь вернется к огню, по закону равновесия и по тому выбору, который Ты сам сделал!

Для меня больше нет удаления, после того как я понял, что удаление и приближение это одно и то же.

Пусть Ты оставил меня, но это Твоя оставленность.

Пусть будет оставленность, т. к. Любовь найдет и в ней.

Слава Тебе! В Твоем Провидении! В Сущности Твоей недоступности!

В Твоем благочестивом слугителе, который отказался поклоняться кому-то кроме Тебя!»<sup>4</sup>

Здесь аль-Халладж подходит к самой тонкой линии иранского и одновременно дионисийского гнозиса. Диалог Дьявола-Иблиса

<sup>1</sup> *Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj. T. III. P. 327.*

<sup>2</sup> *Schmidt Carl (Hrsg.). Koptisch-gnostische Schriften. Bd. I. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk. Leipzig: Hinrich, 1905.*

<sup>3</sup> Следует обратить внимание на женственные интонации Дьявола в его диалоге с Богом. Если говорить о гендерных ролях, то Иблис со своей Любовью к Богу выступает как «женщина», поэтому в этом месте более подошло бы выражение «я оказалась отвергнутой Возлюбленной». Отсюда легко продолжить ассоциативный ряд с фигурой Софии.

<sup>4</sup> *Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj. T. III. P. 328.*

с Богом поднимает в самой острой и радикальной форме проблему зла, истоком которого в теологиях чаще всего выступает фигура Сатаны. В разных контекстах она решается по-разному, но у аль-Халладжа мы имеем дело с совершенно особым толкованием этой фигуры. Дьявол-Иблис здесь представляет собой часть Бога, которая присутствует в его творении, как парадокс неоплатонической генады. По неоплатоникам, Единое  $\epsilon\nu$ , не может быть, т. к. если оно будет иметь атрибут бытия, то оно не будет Единым. Поэтому все, что есть, заведомо есть многое. Перенеся в креационистскую топикологию ту же структуру, можно сказать: Бог-Творец не может иметь одну природу с тварью, т. к. Он перестанет быть Творцом. Но неоплатоники в этом случае постулируют принцип генады, не Единого  $\epsilon\nu$ , но его производной, однако, не той, которая открывается в бытии (с необходимостью множественным), а иной. Эта иная производная ничего не производит, не творит, не манифестирует множественное. Это своего рода отблеск, вспышка Единого в том, что множественно, некий «проблеск». Дьявол аль-Халладжа и есть эта генада: стоит только ей настоять на том, что она есть Единство, т. е. сочетать «бытие» и «Единство» радикально и противопоставляя это «скромному» бытию-множественности, она превратится в ложь, в гордыню и падение. Но стоит только приписать множественному бытию полную автономию от Единого, и оно рухнет, утратив свою основу, которой поддерживается. Поэтому действия покорных ангелов и непокорного Дьявола-Иблиса при испытании Адамом — оба рискованны; оба экстремума чреваты падением и отступлением от Единого, нарушением пропорций. Сатана есть генада, а значит, постоянное балансирование на тонкой грани, малейшее отступление от которой чревато падением: стоит только генаде сделать шаг в сторону бытия, это чревато гордыней и эго; стоит сделать шаг в сторону «послушного» признания себя множественностью, разорвется тонкая связь Любви, связывающую генаду с Единым. Дьявол аль-Халладжа и есть грань, вуаль, завеса, по обе стороны которой находится падение. И Иблис хочет быть верным этой изначальной двойственности между тем, что он есть Первая Мысль Бога, но при этом не Сам Бог, что создает колоссальное духовное напряжение, порождает фундаментальную метафизическую драму Любви: в ней нельзя удалиться от Того, Кого любишь, но и нельзя слиться с Ним без остатка, т. к. без дистанции Любовь погаснет. Эта драма и есть ключ к «страданиям Сатаны» у аль-Халладжа; это муки Любви к Богу, а не наоборот. Сатана пал из-за Любви к Богу и ей же надеется вернуться. Сущность Сатаны — Любовь, хотя эта сущность скрыта глубоко под видимостью ее противоположности.



У аль-Халладжа это описывается в сцене беседы Дьявола с Моисеем, где Моисей спрашивает:

«— Поминаешь ли ты Бога сейчас?»

— О Моисей! Мысль не требует воспоминаний. В мысли и Он помнит обо мне, и я помню о Нем.

Его память — моя память, моя память — Его.

Так как же, вспоминая вдвоем, мы можем не быть вместе?

Я служу Ему самым чистым образом в мгновении пустоты, в самом славном поминовении; потому что когда я служил Ему в абсолютном мире, это было счастьем для меня, теперь же я служу для Его счастья»<sup>1</sup>.

Таким образом, Сатана становится «мучеником Любви» и верности и прообразом для трагического финала самого аль-Халладжа. Исповедь Сатаны из этого текста может считаться завещанием самого аль-Халладжа и всей традиции суфизма великой Любви.

«Не кори меня, ведь мне так чуждо желание укоров;

Лучше одари меня, Господин, поскольку я одинок.

Если Твое обещание есть сама истина;

То изначально мое начало — это Любовь.

И тот, кто захочет запечатлеть это мое признание;

Прочитайте его, и знайте, что я — мученик!»<sup>2</sup>

Термин «мученик», *shahīd*, является центральным в любовной антропологии аль-Халладжа. Он перешел в ислам из греко-христианского контекста, где обозначал одновременно «жертву намеренного физического насилия» и «свидетеля» (*μάρτυρος*). В нем отразилась типично христианская идея «свидетельствования», когда первые христиане шли добровольно на страдания за веру, становясь через свой подвиг «доказательством» истинности христианства, повторяя жертвенный подвиг Христа, который умер за людей, а теперь христиане, спасенные Христом, показывают, что готовы умереть за Него. Теория «шахида/свидетеля/мученика» аль-Халладжа близка типологически христианству, как в целом фигура Иисуса Христа является центральной для большинства течений суфийской мистики. Но линия «мученичества за Любовь» у аль-Халладжа ближе к амбивалентности и тревожному парадоксализму образа Дьявола, нежели к тринитаристской теологии Воплощения у христиан. «Мученик» аль-Халладжа ближе к Пистис Софии гностиков, Дионису и фигуре Радикального Субъекта<sup>3</sup>; он

<sup>1</sup> Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. Т. III. P. 329.

<sup>2</sup> Ibid. P. 331.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

держится строго на грани между благочестием и святотатством, между близостью и дистанцией, между ортодоксией и ересью. Он страдает не столько за людей (как Христос), сколько за Любовь во всей ее двусмысленности, неполноте, драматургии, парадоксальности и неутолимости. Он свидетельствует тем самым Истину не как нечто доступное для человека (в этом случае это было бы чистым святотатством), но как отчасти реализуемое сквозь человека через состояние огненной Любви. Эта тонкая грань недоступна формальной оценке внешних: при столкновении с ней они всегда ошибутся, и всегда, вместе с тем будут правы. Поэтому аль-Халладж не проклинает, а благословляет своих палачей. Они мучают и казнят его во славу Бога, а те, кто сострадает ему, видя его муки на плахе, также получают благословение, т. к. постигают сущность генадического акта. Религия великой Любви и мученичества аль-Халладжа и здесь уходит от дуализма: преследующие гностика правы, следующие за ним, также правы. Так и в случае его архетипа, Дьявола, он не имеет ничего против тех, кто «побивает его камнями», кто «отрекается от него». Они делают это во славу Того, Кого он бесконечно любит. А это не может причинить ему боль. Когда толпа во время казни кидала в аль-Халладжа булыжники, он вообще не показывал признаков боли. Но когда его ближайший ученик Шабли бросил в него цветок, лицо аль-Халладжа содрогнулось от страшной муки. Шабли спросил его о причине этого. Аль-Халладж ответил: «Они бросают камни, не понимая, что делают, во имя Бога. Ты же, знающий истину, бросил цветок от сомнения в ней. И это по настоящему больно».

С этой двойственностью фигуры совершенного шахида Любви у аль-Халладжа напрямую сопрягается тема маламатъя, т. е. божественного юродства, как она представлена в суфизме. Представители этого течения одевались в тряпье, вели себя не подобающим благонамеренным мусульманам образом, уклонялись от совершения необходимых богослужений (особенно публично), пренебрегали правилами благочестия, заслуживая лишь порицание, нарекания и подчас пытки. Но под этой отталкивающей оболочкой скрывались высшие духовные аскеты и подвижники. И снова архетип маламатъя можно увидеть в фигуре «Дьявола, мученика за Любовь». Аль-Халладж описывает это в том же тексте беседы Моисея и Иблиса:

«— Ты пренебрег Божественным Приказанием?

— Это было испытание, а не Приказание.

— Так хочешь сказать, что не согрешил? Но твой облик искажен и ужасен.

— О Моисей! То, о чем ты говоришь, лишь двусмысленность внешней видимости; тогда как состояние сознания, даже ударенное разочарованием, остается неизменным. Мудрость сохраняется той же, что и была изначально, даже если личность, которая ее получила, исказилась до неузнаваемости»<sup>1</sup>.

Здесь мы имеем дело с темой сближения Сатаны с Дионисом и Радикальным Субъектом, которая является одной из главных в европейском романтизме. «Сознание во зле» (о чем писали Мильтон и Бодлер): чего в нем больше, сознания или зла? И связаны ли они органической, этической или причинно-следственной связью? Эту фундаментальную проблему аль-Халладж решает тем, что ставит ее со всей остротой мученика-маламаты. Он откровенно провоцирует ортодоксов на то, чтобы его казнили за Любовь, чтобы стать истинным метафизическим свидетелем. Но эта казнь и это свидетельство не означают автоматического возвращения или блаженства. В этом состоит принципиальное отличие свидетельства аль-Халладжа от традиции христианского мученичества: это мученичество с неопределенным концом, свидетельство не ответа, а вопрошания, но вопрошания, возведенного к предельной стадии внутреннего метафизического драматического накала. Аль-Халладж гибнет не за Бога, не за людей, но и не за самого себя. Это создает проблему: *за что же тогда он гибнет?* Ответ на это один: он гибнет за Любовь, он мученик Любви и ее свидетель.

Развитием этой темы становится вся последующая метафизика Любви, составляющая наиболее внутреннее и глубинное измерение суфийской традиции.

### **Аль-Газали: чтобы сгореть в Его пламени**

В суфизме тема Любви становится после аль-Халладжа канонической, хотя лишь в некоторых случаях суфии и мистики Любви решаются повторить путь самого аль-Халладжа вплоть до мученической смерти за Любовь. Таким является ученик другого великого суфийского мистика Любви аль-Газали Айн аль-Кузат Хамадани, казненный в возрасте 33 лет в 1131 г. Позднее эта же судьба ждала и основателя философии Ишрак, крупнейшего иранского мыслителя Шихабоддина Яхья Сохраварди. Показательно, что Абу Хамида аль-Газали, который был вместе с тем критиком исламских философов-неоплатоников, также относящихся к этому кругу батинийя, являлся одним из продолжателей метафизики Любви аль-Халладжа.

<sup>1</sup> Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. III. P. 329.

чему он посвящает один из самых тонких и глубоких трактатов о мистической Любви — «Savanih al-ashshaq», «Интуиции влюбленных». В этой книге Любовь имеет тот же смысл радикального тавхида в духе батинийя, как и у аль-Халладжа. В ней аль-Газали пишет:

«Поскольку Любовь действительно существует; влюбленный становится пищей для Возлюбленного; Возлюбленный не может стать пищей для влюбленного; поскольку недостижим для него...  
Бабочка, влюбившаяся в пламя, питается, находясь на расстоянии, его светом.  
Это знак — глашатай утреннего озарения, зовущего и ласкового.  
Однако до того, пока она не сольется с ним, ей нужно продолжать полет.  
Когда же она его достигнет, то не ей придется стремиться к пламени;  
но пламя будет возрастать в ней.  
Не пламя является ее пищей, но она является пищей пламени.  
В этом заключается мистерия.  
На краткое мгновение она становится своим собственным Возлюбленным (потому, что в тот момент она и есть пламя).  
И это мгновение совершенства»<sup>1</sup>.

В другом месте в книге «Ниша света» («Mishkat al-Anwar»), посвященной систематическому изложению суфийской метафизики в духе световой мистики (весьма созвучной классическому зороастризму), аль-Газали описывает аналогичную тему соотношения любящего и Любимого (влюбленного и возлюбленного) в иных терминах. О постижении высшей истины аль-Газали говорит следующее:

«Постигающие составляют четвертый уровень, т. е. тех, кому было открыто, что Тот, Кому повинуются, должен обладать свойствами, не соответствующими Его полному Единству и Совершенству, исходя из тайны, раскрытие которой не входит в пределы этой книги, и что отношение Того, кому повинуются, к Истинно Существующему подобно отношению Солнца к Свету как таковому. Поэтому они "обратили свое лицо" от Того, Кто движет небесами, и Того, Кто движет наивысшей сферой, и Того, Кто повелел двигаться, к Тому, Кто сотворил небеса, сотворил Наивысшую Сферу и у Тому, Кто повелевает двигаться, к Тому, Кто превосходит все, что возможно постичь человеческим внешним зрением или внутренним зре-

<sup>1</sup> Корбен А. История исламской философии. С. 199.

нием, поскольку они нашли, что Он превосходит и отделен от всех описаний, которые мы привели прежде»<sup>1</sup>.

Здесь речь идет о переходе от Бога религии (Тот, Кому повинуются) к Истинному Богу, открывающемуся только в пределе высшего экстатического самопреодоления. Но и здесь среди поднявшихся к прямому созерцанию Истины аль-Газали видит различные степени.

«Эти последние также разделяются на уровни. Один из них считает, что все осязаемое уходит прочь "исчезает, смывается, уничтожается" и лишь душа одна остается, созерцая абсолютную Красоту и Святость, созерцая себя в своей красоте, дарованной ей при этом Достижении Божественных Чертогов. В них, соответственно, исчезают видимые вещи, но не видящие, т. е. душа. Дальше их прошли другие, Избраннейшие из Избранных, кого "погловило великолепие Всевышнего Божественного Лица" и уничтожило величие Божественной Славы, так что они стерли себя, исчезли для себя. Здесь нет больше места для самосозерцания, поскольку им больше нечего делать с самими собой.

Больше ничего не осталось, кроме Одного, Истинного, их душа постигает значение Его слов "Всякая вещь гибнет, кроме Его Лица". (Коран 28, 88). (...)

Вот это высшая степень тех, кто Постигает»<sup>2</sup>.

Последнее различие подчеркивает, что еще выше прямого созерцания есть уровень, где больше нет созерцающего, а есть только Созерцаемый. Это «фана», «стирание самого я» как предел метафизики суфийской Любви.

## Рузбехан Бакли

### Красота ангелов

К традиции суфийской метафизики Любви принадлежит крупнейший суфий и мистический поэт перс Рузбехан Бакли Ширази (1128–1209). Рузбехан был последователем аль-Халладжа, развивал и систематизировал его метафизику Любви. Суфизм Рузбехана представляет собой радикальную версию персидского платонизма, в центре которого стоит *онтология образа*. Для Рузбехана образ является принципиально двойственным явлением, который сочетает

<sup>1</sup> Абу Хамид аль-Газали. Наставление правителям и другие сочинения. М.: Ансар, 2004.

<sup>2</sup> Там же.

в себе одновременно наличие и отсутствие. Образ есть наличие, указывающее на отсутствие, делающее это отсутствие наличествующим. Но вместе с тем именно в силу того, что образ отражает нечто иное, нежели он сам, то он как то, что есть в наличии, тем самым упраздняет самого себя. Поэтому образ, скрывая, открывает и, открывая, скрывает. Более того, образ есть та инстанция, где оба эти действия присутствуют недуально. Поэтому образы представляют собой эйдетические лестницы, уводящие от предмета к Богу по серии промежуточных этажей — ангельских иерархий. Совершенно в духе платоновского «Пира» Рузбехан полагает, что Любовь и Красота являются фундаментальными осями онтологии, вдоль которых осуществляется подъем духа вплоть до высших регионов Божественного Присутствия. Так складывается особая Вселенная Любви, основанная на логике суфийского парадокса (*shathīyat*), поскольку она состоит из ступеней недвойственных двойственностей, из зеркальной игры «завес» и отражений, слияний и разделений. Эта Вселенная насквозь эротична (в платоновском смысле), и сам Рузбехан вполне в духе эллинской культуры не разделяет (в отличие от других суфийских школ) любовь человеческую и любовь к Богу. По мысли Рузбехана Бакли, *Любовь недуальна*, она всегда есть двухсторонняя завеса, которая отделяет и соединяет, влечет и разделяет, доводит до полного отождествления любящих и сохраняет их отдельность.

Платонизм Рузбехана состоит в том, что для него не существует вещи самой по себе; в вещи он сразу видит эйдос; вещь для него и есть эйдос. При этом эйдос как стихия огня тяготеет кверху, поэтому видящий эйдос, влечется вверх, к скрытому за ним, и, следовательно, берет видимый эйдос как опору для взлета к невидимому. Материя, плотность, тяжесть земной субстанции в такой картине полностью исчезают, и строится метафизика умозрительного полета, верхний предел которого открыт и не обозначен. Но на каждом уровне цепочки созерцаний видения становятся все более прекрасными и чистыми. Отсюда особая ангелология Рузбехана Бакли: его опыт встречи с Ангелом описан как созерцание существа, излучающего невероятную красоту. Лица ангелов сияют притягательным светом, у ангелов длинные женские волосы, и постепенно описание этих ангелических фигур в эротической мистике Бакли превращается в созерцание фраварти — небесной девы, которая была образом высшего «я» для зороастрийцев. Красота имеет для Бакли онтологический смысл: красиво, следовательно, существует; отсюда столь же естественное чувство любви, зажигающееся в отношении того, что красиво. Естественно любить красивое. Более того, его нельзя не любить.

Для Рузбехана Бакли ислам есть религия Любви и Красоты. Он описывает Мухаммеда как прекрасного человека. Прекрасны духовные люди, суфии. Прекрасны ангелы с длинными женскими волосами. Но более всех прекрасен сам Бог. И Бакли продолжает метафизику Красоты вплоть до теологии Красоты: люди стремятся к Богу, потому что нет ничего прекраснее Его, красивее Его. Небесный поход к центру и истоку Любви, движение сквозь завесы, взлет на небо, свой персональный мирадж Бакли описывает как порыв увидеть Того, Кто находится за последней завесой, потому что именно там, безусловно, должно скрываться самое красивое, что только может быть — источник всей Красоты мира. Для Бакли Бог есть, потому что Он красив, потому что Красота — Его самое главное и самое тайное имя. И пиком экстаза Бакли становится представление Бога по ту сторону последней завесы как «Прекрасной Дамы». Здесь мы видим зороастрийскую метафизику фраварти в ее чистейшем воплощении: высший горизонт метафизики есть сияние абсолютной женской духовной крылатой Красоты. И только это знание способно стать по-настоящему непреодолимой силой, влекущей аскета-суфия вверх, за последние пределы созерцания, к лицезрению высшей Красоты — апофатической Красоты Божественной Ночи.

Вся Световая Вселенная Бакли есть гармоничное сочетание неоплатонизма и зороастрийской мистики мира менок, объединенных могуществом личного опыта Любви.

### Недуальность Любви: амфиболия

Важно, что для Рузбехана Бакли нет оппозиции между человеческой любовью ('ishq insānī) и Любовью человека к Богу, а Бога к человеку ('ishq rabbānī). Рузбехан вообще не признает наличие нижнего плана, горизонтальности как чего-то, что онтологически обосновано: в метафизике образов нет места *только человеку* и, соответственно, *только человеческой, горизонтальной любви*, и *только Богу* и, соответственно, аскетичной духовной Любви. Эти два полюса — человек и Бог — в метафизике Любви не имеют автономного бытия и, соответственно, эксклюзивных атрибутов: Бог слишком велик для этого, человек слишком мал. Бог и человек как таковые суть неverified абстракции, не имеющие никакого смысла или бытия. Они оживают в Любви, которая и есть их обоюдная экзистенция. Бог есть Любовь. И человек есть в той мере, в какой он есть Любовь. Бог и человек есть только в Любви, через Любовь, как Любовь; вне Любви они погасают — Бог в своей нетворящей единственности, человек в своей несозданной ничтожности. Лишь

в Любви Бог и человек существуют и есть. Тайна Любви в том, что она первична по отношению к паре Бог/человек; она рождается не между ними, но они рождаются от нее — как два предела Любви, два полюса ее развернутого огненного напряжения. Эрос Рузбехана первичен; его движение создает изобилие и недостаток, любящего и Возлюбленного. Поэтому снова мы видим явственное присутствие Диониса и его промежуточного Логоса. Это Дионис божественный, световой, платонически-аполлонический, и этот аполлонизм проявляется в том, что здесь ему ничего не стоит справляться с тяжелым тяготением материи, с титанизмом и трудной изнурительной Титаномахией. Рузбехан Бакли побеждает гравитацию легко и играя. В этом аполлонизм его мистической философии. Но вместе с тем метафизика образа и центральность «завесы» делают учение Рузбехана глубинно дионисийским: в нем все двойственно и одновременно одно.

Для того чтобы указать на онтологический срез промежуточной демиургии Диониса, Рузбехан вводит технический термин — «двусмысленность», «амфиболия», *iltibās*. В амфиболии открывается теофания, *tajallī*, т. е. парадоксальный (особенно в контексте строго трансценденталистского ислама) момент совмещения апофатического Бога и имманентного мира; это совмещение противоположным образом трактуется у захиритов и батинитов-суфиев. Для захиритов акт творения скрывает самого Бога и приводит к видимости бытия то, что им не является. Поэтому мы имеем дело с демиургией Адониса, с гигантским промышленным усилием Бога-ремесленника, Титана-Креатора, производящего своим произволом серии эссенциально мертвых вещей-товаров. Все вещи мира принадлежат Творцутитану как частная собственность, но общей границы они не имеют; их со всех сторон окружает ничто, смерть как выражение их тварной природы. Люди — миниатюрные копии Титана-Креатора, его глиняные куклы. Такой Бог открывает себя глиняным куклам через их смерть. И в смерти конституируется принципиальный религиозный момент такой титанической минеральной (крипто-кибелической — т. к. напрямую Кибела не присутствует, как не догадывается о падшей Софии, своей Матери «глупый демург» гностиков-валентиан) демиургии — титаническая «эпифания» непреодолимой границы.

Теофания суфиев амфиболична в том смысле, что в ней эпифанией является не мир сам по себе и не Бог сам по себе. Здесь вообще речь идет об ином Боге и ином мире, нежели у захиритов. Бог суфиев не титан, а мир суфиев не совокупность материальных атомарных фактов и временных моментов (как у ашаритов). Пара Бог/че-



ловек структурируется изначально как амфиболический феномен, в котором — а не до которого и не после которого — синхронно и симультанно намечаются два противоположных полюса, возвращающиеся друг к другу немедленно силой Любви, преображающей низшее в высшее и осеняющее низшее высшим. Это царство Диониса или Империя Ангела/Маллак Ибн Сины, мир образов, воображаемый мир, расположенный на границе, обе стороны которой определяются самой границей. Но эта граница живет интенсивной жизнью, постоянно реконфигурируя амфиболическую сущность в разных плоскостях и склонениях, становясь непрерывным полем теофании — уже не в двух, но во всех направлениях лучающейся сферы, теофанического полиболического (и уже не только амфиболического) пульсирующего бытия.

Явным следом дионисийства в суфизме в целом является поэтическая *тематика вина*, строго запрещенного шариатом. Метафорически или не только, но вино врывается в суфийскую поэзию и суфийский символизм мощной волной и становится объектом настоящего культа. Вино означает экстатический выход за свои пределы, бросок ничем не ограниченной Любви и становится синонимом самого учения суфиев. Здесь антиномизм, преодоление шариатского запрета имеет фундаментальный характер: метафизика суфия не отменяет шариат, но преодолевает его, и поэтому вино становится эквивалентом тариката как такового, пути, цепи посвящения, центром онтологического преображения.

Столь же антиномичным, как и прославление женственной красоты ангелов или поэтическое восславление вина, является отношение Рузбехана к земным женщинам. Во время паломничества в Мекку Рузбехан, будучи аскетом, закаленным всеми формами поста, бдений, молитв и воздержаний, внезапно влюбляется в необычайной красоты певицу. И любовь к земной женщине немедленно превращается у него в экстатический порыв. Его поведение во время хаджа вызывает недоумение у окружающих, т. к. он непрерывно впадает в экстатические состояния, видения, испускает вопли и стенания. Его последователи суфии полагают, что речь идет о новой степени восхождения (*халь*), которая провоцирует такие резкие перемены в поведении. Но Рузбехан открыто на собрании суфиев объявляет о том, что на сей раз объектом его Любви является земная женщина и что именно к ней обращены его экстатические состояния, ее созерцание становится истоком его вожделения и глубинного движения души. Он честно снимает плащ суфия, хирку, и, чтобы не смущать благочестивых мусульман, удаляется, чтобы полностью предаться экстатическому чувству, которое ведет его в глубь божественных миров. Руз-

бехан вообще не различает человеческого и духовного: земная женщина для него такой же образ, эйдос, как и видимые умозрительно ангелы, а ангелы столь же конкретны и чувственны, как женщины или прекрасные юноши. В эйдетическом мире Рузбехана есть только Любовь и ее внутреннее напряжение: это она вызывает к бытию и людей, и ангелов, и планеты, и самого Бога, который без Любви непознаваем, не прославляем и не почитаем, т. к. без нее не было бы мира и людей, которые почитали его и любили бы.

История с влюбленностью Рузбехана, который в то время считался уже одним из главных духовных полюсов (кутбов) в суфийском мире, заканчивается так: женщине-певице посторонние люди сообщают о происшедшем; она — в ужасе от того, что стала причиной такой трансформации великого аскета, — полностью меняет образ жизни, практикует аскезу, погружается в религию и становится ученицей Рузбехана, который превращается для нее в объект на сей раз чисто духовной и религиозной любви и почитания. Сам Рузбехан снова одевает суфийский плащ, хирку, и теоцентричность жизни всей суфийской общины возвращается в привычное русло, после этой крайней (для исламской этики) практической демонстрации недвойственности Великой Любви.

В другой ситуации Рузбехан Бакли сталкивается с женским духом, «прекрасным джинном женского пола» (*jinni lo'obati*), с «небесной девой» потрясающей красоты, с которой у него состоялся следующий диалог, описанный им в книге «Жасмин Любящих». На вопрос о том, кто она такая, «небесная дева-джинн» отвечает:

«Секрет божественности (*lahūt*) в человечности (*nāsūt*), хотя и без того, чтобы Божество воплощалось бы. Красота человеческих существ есть прямое отражение божественной красоты. С меня начинается творение — на Боге оно заканчивается.

— Ты для меня явление Красоты, о Подруга! Откуда происходит твое существо, скажи мне?

— Я плод рук Божества (*lahūt*). Я вождь и предводитель человечества (*nāsūt*). Я была первым созданием в мире. Это на меня Бог смотрит, созерцая всю тварь, но моя природа полностью отделена от творения»<sup>1</sup>.

В этом пассаже мы видим основные темы суфийской метафизики. Божественность и человечность выступают здесь двумя полюсами единой оси, которая есть сама Любовь. При этом Любовь приобретает собственную ипостась, становясь Женщиной-джинном, прямым эквивалентом Софии в русской православной рели-

<sup>1</sup> Corbin H. En islam iranien. T. III. P. 73.

гиозной философии. Лишь эта Небесная Дева экзистировала сама в себе, развертывая себя в обоих направлениях сразу (амфиболия) — к Богу и к человеку, к Творцу и к творению, соединяя их и одновременно разводя по разные стороны. Вместе с тем важно замечание о том, что все начинается с Нее, а заканчивается Богом. Она, таким образом, есть вектор, возводящий нижнее к верхнему, и поэтому она есть вождь и предводитель человечества, как вертикально ориентированного начала в творении, идущего вслед за Джинном-Софией к Небу. Это не прогресс и не титанизм в логике черной философии Кибелы, это дионисийское преображение мира в лучах все изменяющей Любви. Здесь София не проблематична, как у гностиков, но просветлена и послушна Богу во всем, более того, она и конституирует своим просветлением, просветлением как процессом, своим послушанием, Божество (lahūt) как высший апофатический горизонт, а человечество (nāsūt) — как стартовую точку вознесения. В такой метафизике Любви есть не пара Творец/творение, но творение как длящийся акт, как динамика одновременного нисхождения/восхождения, воплощенная в самой этой явившейся Рузбехану Бакли Деве, которая и есть одновременно оба полюса — тварный и нетварный, конституируемые в самом акте творения. Это Дева тавхида.

И снова, как и прежде, мы видим четко сфокусированный образ зороастрийской фраварти, помещенной в аполлоно-дионийский эллинско-платонический контекст.

## Джалаледдин Руми

### Царь-Мысль

Еще одной фундаментальной фигурой суфийской традиции был поэт Джалаледдин Руми (1207 — 1273), также этнический иранец. Руми создает свою грандиозную поэму «Маснави» или «Поэму о скрытом смысле»<sup>1</sup>, где в изящной поэтической форме излагает систему суфийской метафизики. Руми жил в эпоху монгольских завоеваний, его семья бежала из родного города Балха от наступающих монголов и обосновалась в столице тюркского сельджукского султаната Ко-

<sup>1</sup> Джалаледдин Мухаммад Руми. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). В шести дафтарях. СПб.: Петербургское востоковедение. Первый дафтар (бейты 1 — 4003), 2007; Второй дафтар (бейты 1 — 3810), 2009; Третий дафтар (бейты 1 — 4810), 2010; Четвертый дафтар (бейты 1 — 3855), 2010; Пятый дафтар (бейты 1 — 4238), 2011; Шестой дафтар (бейты 1 — 4916), 2012.

няя, где Руми и прожил всю жизнь. Это был конец Аббасидского периода, следовательно, структурирование исламского универсализма в целом к этому времени завершилось, и иранские мотивы в исламе окончательно и прочно утвердились как магистральная линия всех форм батинийя, внутреннего ислама. В условиях преобладания открытых шиитов как при иранских Буидах, контролировавших багдадских халифов с 914 по 1075 г., или при сельджуках, делавших ставку, напротив, на суннитов в период с 1075 по 1258 г., когда широко распространялся суфизм, иранский фактор во всех случаях оставался преобладающим в области внутреннего или духовного ислама. Поэтому творчество Руми можно рассматривать как пик всей линии персидского суфизма в Аббасидскую эпоху, ее поэтическое и фундаментальное резюме.

Руми, так же как и все остальные суфии, сочетает платонизм (неоплатонизм) и дионисийскую мистику Любви, продолжая развешивать глубинный синтез двух Логосов: иранского и греческого внутри арабско-исламской традиции.

Его платонизм ярко виден в следующих строфах из «Маснави»:

«Из чего возникают акциденции? Из телесных форм.

А эти формы из чего возникли? Из мыслей.

Этот мир лишь одна мысль Абсолютного Разума.

Разум — как царь, а формы — посланники»<sup>1</sup>.

Здесь ясно и полно излагается платоническое представление о мыслительной сущности мира, о творении Бога мыслью и соответственно об эйдетической структуре и природе Вселенной. Эта эйдетическая структура представляет собой вечную световую сетку, мыслительный прообраз мира, о чем Руми однозначно говорит:

«Знай же: внешний облик сгинет;

а мир смыслов пребудет вечно»<sup>2</sup>.

Поэтому именно мысль обладает фундаментальной онтологической творящей мощью. Мыслью творится мир, мыслью он держится. Поэтому Руми поясняет:

«От одной мысли, приходящей в голову;

в единый миг опрокидывается сотня миров.

Хотя по форме тело у султана одно;

Сотни тысяч воинов бегут вслед за ним.

И опять же тело и облик шаха-избранника

<sup>1</sup> Джалалегдин Мухаммад Руми. Маснави-йи ма'нави. Поэма о скрытом смысле. Дафтар 2. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. С. 66.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

Подвластны одной сокровенной мысли.  
 Посмотри, как несчетное число людей благодаря единой мысли  
 Стали подобны селевому потоку, несущемуся по земле.  
 По сравнению с людьми эта мысль кажется маленькой;  
 Но она, словно потоп, поглотила мир и увлекла за собой.  
 Итак, раз ты [теперь] видишь, что на одной мысли  
 Держится в этом мире каждое ремесло;  
 Дома, дворцы и города;  
 Горы, степи и реки;  
 Земля и моря, солнце и небо  
 Живы благодаря ей, как рыба благодаря морю, —  
 Так почему по глупости, о, слепец, для тебя  
 Тело — Сулейман, а мысль — муравей?  
 Твоим глазам гора кажется огромной;  
 Мысль мышью, а гора великой, словно волк.  
 Мир тебе представляется ужасным и великим;  
 От туч, от грома, неба ты дрожишь и трепещешь.  
 А о мире мыслей, о, ты, кто глупее осла;  
 Ты не имеешь опасений и беспечен, словно камень, не ведающий [ничего].  
 Поскольку ты лишь рисунок и лишен разума;  
 Нет у тебя человеческого нрава, ты лишь осенок.  
 По невежеству ты тень принимаешь за человека;  
 И потому человек стал для тебя игрушкой никчемной.  
 Жди же [Судного] дня, когда мысль и воображение  
 Без всякой завесы расправят [перед тобой] крылья»<sup>1</sup>.

В этом поэтическом пассаже содержится суть суфийского платонизма. Мир мыслей — это мир идей или маздеистский менок, область духовных образцов. Каждая идея (мысль) есть узел, в котором сходится множество эйдетических цепей от разных предметов, входящих к их смысловому истоку.

### Антропомахия Руми: война двух человечеств

Чтобы проникнуть в мир идей, показывает Руми, необходимо совершить мировоззренческий переворот. Причем важен полемический прицел Руми: в своих строках он обращается к кому-то, кто *ДУ*

<sup>1</sup> Джалалеггин Мухаммад Руми. Маснави-йи ма'нави. Поэма о скрытом смысле. Дафтар 2. С. 68–69.

мает иначе, нежели следует думать согласно световой суфийской метафизике. Кто-то принимает тело и природный мир за серьезную онтологическую инстанцию, а идеям (мыслям, смыслам) уделает второстепенное значение, причисляя их к малозначимому дополнению. Таких людей Руми называет «глупцами», «невежами» и «ослятами», и даже теми, кто «глупее осла». Но кто это? На первый взгляд, можно подумать, что это простые люди, не посвященные в суфизм. Но здесь следует присмотреться внимательнее. Восприятию телесности как первичной онтологической инстанции вопреки видимости нет ничего спонтанного, обычного и «естественного». В разных культурах, в контекстах разных экзистенциальных полей, в зонах разных цивилизационных Логосов структура базового онтического опыта, «жизненного мира» принципиально качественно различна. «Простые люди» далеко не всех культур спонтанно воспринимают телесное за наделенное большим бытием, нежели духовное. Все зависит от Логоса: в аполлонической культуре, напротив, спонтанное восприятие есть восприятие эйдоса, и здесь не требуется специально объяснять, что смысл важнее тела, т.к. тело схватывается эстетически, как вид, т.е. как сама идея, и здесь совсем не трудно оторвать видимое от его субстанции; аполлоническая феноменология легка, солярный «жизненный мир» является спонтанно и фундаментально визионерским, где действует формула «вижу, следовательно, существую». В дионисийской культуре «жизненный мир» столь же спонтанно структурирован иначе: здесь вещь есть экстатический вызов, в котором осуществляется игровая эпифания постоянно обращающихся друг в друга сторон — эйдетической и материальной, мужской и женской, дневной и ночной. Здесь действует правило «опьяняюсь, играю, желаю, следовательно, существую». И лишь в пределах Логоса Кибелы, в материалистической культуре Великой Матери, спонтанность равнозначна восприятию первичной и самоочевидной телесности. В фигурах «невеж» и «ослят», подвергаемых Руми осмеянию, нет ничего «спонтанного» и «простонародного». Речь идет о культуре исламских захиритов, которая может иметь как простонародное, так и глубоко научное, философское и теологическое выражение. Вера в первичность тел в исламском мире является результатом влияния сложной захиритской теологии, отрицающей «внутреннее» измерение, батинийя, по метафизическим соображениям по-аравийски, по-южно-семитски истолкованного тавхида. Чтобы получить простонародный материализм невежественных толп, необходим теологический трансцендентализм захиритских ученых, богословов, законников. Поэтому, вопреки видимой «про-

стоте» приведенного нами пассажа и «очевидности» объекта критики Руми, все обстоит намного сложнее: он выступает здесь (мягко и иносказательно, но страстно, как и положено суфию, следующему «дисциплине тайны») против теологии калама и салафитского буквализма: вот кого он называет «ослами», и атакует он глубинную метафизику экзотерического захиритского тавхида, игнорирующего, а на самом деле, осознанно отрицающего область внутреннего опыта, т. е. мир идей, мир менок. Руми причисляет таких людей к «недочеловечеству» («нет у тебя человеческого нрава, ты лишь осленок»). Так мы подходим здесь снова к вопросу о двойственной антропологии, делящей человечество на две неравные категории — «внутренних» и «внешних». И это разделение не просто выбора идентичности, это своего рода генетическая (культурно-цивилизационная) предопределенность. Сам Руми пишет об этом:

«Оболочки-раковины этого мира;  
Хоть и живут все благодаря морю души;  
Тем не менее, не в каждой раковине бывает жемчужина;  
[Посему] открой же глаза и загляни в нутро каждой из них.  
Что в этой? Что в той? Выбирай;  
Ведь драгоценные жемчужины редки»<sup>1</sup>.

«Не в каждой раковине бывает жемчужина». Эта формула внятно показывает сущность антропологического дуализма: есть души с жемчужиной и есть без. По сути, это разделение человечества (а конкретно, мусульманского мира, являющегося естественным историко-социальным окружением Руми) на батинитов и захиритов, с соответствующим различием в интерпретации тавхида. Раковина без жемчужины, умирая, встречается с пустотой, в которой и проявляется отсутствие жемчужины. Это тавхид внешних. Раковина с жемчужиной, умирая, становится жемчужиной — это тавхид внутренних. Поэтому Руми и говорит: «Жди же [Судного] дня, когда мысль и воображение/ Без всякой завесы расправят [перед тобой] крылья». Судный день отделен от нас завесой жизни. Для суфиев эта завеса прозрачна (или полупрозрачна), как для людей аполлонически-дионисийской культуры; поэтому Судный день наступает для них при жизни, а доминанция эйдетического духовно-интеллектуального начала ясно воспринимается еще задолго до смерти. Суфий-батинит живет в мире пробужденного активного воображения, воображающего мир и себя самого еще до наступления смерти. Внутри

<sup>1</sup> Джалалеггин Мухаммад Руми. Маснави-йи ма'нави. Поэма о скрытом смысле. Дафтар 2. С. 68.

его раковины-души есть жемчужина, которая обнаруживается в смерти до смерти и, соответственно, в воскресении до воскресения. Отсюда спокойная уверенность Руми относительно того, что он имеет основания проповедовать путь: он имеет прямой опыт пути, он обнаружил в себе жемчужину и отныне говорит от ее имени, не от имени индивидуума, но от имени Того, Кому принадлежат все имена.

И снова здесь мы встречаем отголосок типично иранского доисламского понимания двойственности человечества: зороастрианского и гайомартианского. Батиниты (в данном случае суфии) принадлежат к первому, захириты — ко второму. При этом вполне можно продлить этот дуализм на этнокультурное поле: духовный ислам строится по линии именно иранского (точнее, ирано-греческого) Логоса, следовательно, батиниты суть «персы» в культурно-цивилизационном смысле, тогда как захириты суть носители аравийско-арабского Логоса, идентифицированного нами как Логос титанов. Таким образом, батиниты как «духовные персы» (к которым принадлежат все батиниты, включая суфиев-семитов, таких как Ибн Араби) суть раковины с жемчужиной, тогда как захириты-салафиты или захириты/мутазилиты как «духовные семиты» суть просто раковины, где жемчужина может обнаружиться, а может и нет.

Здесь снова следует вспомнить то обстоятельство, что Руми находится в обществе, где ислам уже много веков стал естественной социально-религиозной, политической и культурной средой. Поэтому Руми имеет дело с человечеством как с исламским человечеством, с человечеством-уммой. И антропологическая линия разлома проходит не между мусульманами и неверными, но между мусульманами и мусульманами.

Так, внутри исламской уммы постулируется два онтологических полюса, соответствующие двум ноологическим структурам: мусульмане «духовные семиты» и мусульмане «духовные иранцы». Первые воплощают в себе захиритов, трансценденталистский тавхид и титанический Логос Титана-Креатора; вторые — батинитов, амфиболический тавхид метафизики Любви и аполоно-дионисийский Логос божественно-человеческой сизигии, где Бог и человек творят мир вместе. Так, в одной религии и одной культуре в Аббасидскую эпоху сформировался универсализм, где можно явно выделить как минимум два цивилизационных ядра — семитско-захиритский и иранско-батинитский. При этом, еще раз подчеркнем, речь не идет об этносе в чистом виде, хотя этническая принадлежность того или иного мыслителя, поэта, теолога или политического деятеля в исто-



рии и социологии имеет подчас важное, а иногда и решающее значение. Далеко не все батиниты — иранцы, и далеко не все захириты — семиты. Тем более что в исламской умме исторически наличествует множество других этнических групп, в частности, тюрки, индусы, малайцы, кавказские народы, каждый из которых имеет свои уникальные ноологические структуры и пропорции. Но, с ноологической точки зрения, мы можем говорить именно о «духовных иранцах» и «духовных семитах» в контексте исламского мира, по крайней мере, в пределах аббасидского культурного круга и, соответственно, в пределах сменившей аббасидский халифат геополитически Османской империи. Так, например, в Османской империи самым распространенным суфийским тарикатом был тарикат Мевлеви, учрежденный сыном Руми, Султаном Валадом, на основании его идей. Это значит, что магистральный полюс батинийя в суннитской тюркской империи имел ярко выраженный иранский исток; до сих пор Конья, где жил Джалаледдин Руми, является местом паломничества для турецких суфиев. Таким образом, идентичность специфически турецкого духовного ислама также уходит корнями в «духовный иранизм».

## **Ausdruck-стадия в истории суфизма**

### **Суфизм после Аббасидов**

После падения Аббасидского халифата суфизм в исламском мире продолжал активно распространяться, превратившись вместе с шиизмом в параллельную духовную культуру ислама. Таким образом, иранский Логос в сочетании с эллинско-платоническими влияниями и «дионисийской» мистериальностью сосуществовал с изначальным аравийско-арабским Логосом, превращая мир ислама в двухуровневую ноологическую структуру: в исламской цивилизации наличествовали, по сути, все три Логоса — Логос Аполлона, Логос Диониса и Логос Кибелы (в форме титанического Логоса), что и создавало внутреннее напряжение и духовную динамику исламской истории начиная с Аббасидской эпохи. В исламском обществе было несколько экзистенциальных полюсов, поэтому мы можем говорить об исламском Dasein'e исключительно во множественном числе, как об исламских Dasein'ах, где четко проявлены два полюса — захиритский (аравийско-арабский, южно-семитский) и батинитский (основу которого составляет иранский Dasein и его производные). Вокруг этих двух константных и интеллекту-

ально оформленных полюсов гравитирует — как планеты вокруг светил — множество других второстепенных экзистенциальных и культурных форм, соответствующих иным обществам, оказавшимся интегрированными в исламский мир. Так, явно выделяются выразительные локальные идентичности в тихоокеанском исламе, в индийском (позже пакистанском) и афганском исламе, в тюркском исламе Средней Азии и Кавказа, у кавказских народов, принявших ислам, а также у народов Северной (египтяне, берберы) и Центральной Африки (культуры различных африканских племен) и т. д. Но во всех случаях камертон захиритского ислама выстраивается по аравийско-арабскому образцу, а батинитского — по иранскому, что и составляет уникальность многоуровневой исламской цивилизации, содержащей в себе множество диалектических семантических и ноологических спиралей.

В эпоху последних Аббасидов и примыкающих к этому периоду монгольских завоеваний мы видим целую плеяду выдающихся суфиев, которые и сформировали развернутую теоретическую и практическую базу суфизма в той канонической форме, в какой он существует и по настоящее время. Если применить методологию культурного анализа Лео Фробениуса, выделяющего в истории каждой культуры три фазы: фазы фазисации (*Ergiffenheit*, одержимости культурной «монадой», вначале не получающей ясного оформления), выражения (*Ausdruck*, когда культура полностью эксплицирует в ясных формах предмет своей фазисации), применения (*Anwendung*, когда культура остывает и начинает пользоваться выработанной на прежних этапах культурной формой в основном в практических целях), — то мы вполне можем соотнести этот период в становлении суфизма со вторым этапом формирования суфийской пайдеумы — с фазой выражения, *Ausdruck*. Наряду с Руми к этой плеяде великих суфиев, выразивших в кристальной форме сущность суфизма и придавших ей явное интеллектуально-поэтическое, пластическое воплощение, относятся Мухйи ад-дин Абд ал-Кадир ал-Гилани<sup>1</sup> (1077 — 1166), Атттар из Нишапура (1120 — 1230), Омар Сухраварди (1145 — 1235), Наджмеддин Кубра (1146 — 1220), Семнани (1261 — 1336), Хаджи Бекташ-и Вели<sup>2</sup> (? — 1270), Али Хамадани (1314 — 1385), Махмуд Шабестари (1288 — 1320), Абдул-Карим Гили (1164 — 1166), Ходжа Бахауддин Накшбанд<sup>3</sup> (1318 — 1388), Нигматулла Вали Кирмани (1330 — 1431); все они

<sup>1</sup> Основатель крупного суфийского ордена Кадирийя.

<sup>2</sup> Основатель крупнейшего суфийского ордена Османской империи (бекташи), положившего начало янычарам. Родом из Хорасана.

<sup>3</sup> Основатель (по факту пятый шейх) крупного суфийского ордена Накшбандийя.

без исключения являются иранцами. При этом следует также подчеркнуть, что именно к этой плеяде суфиев, придавших суфизму окончательное и развернутое теоретическое выражение, относится и величайший мыслитель и мистик арабско-берберского происхождения Мухи'идин Ибн Араби, что лишь подчеркивает могущество иранского Логоса, распространяющего свое влияние даже на духовно ориентированных личностей аравийско-арабского происхождения. В море великих суфиев иранцев несколько собственно арабских фигур показывают, что внутри ислама всегда есть возможность смены ноологической идентичности: и как изначально семитский захиризм может стать полюсом притяжения для несемитских народов (о чем свидетельствует факт распространения салафизма и ваххабизма за пределами Аравийского полуострова и, шире, арабского мира — например, в Пакистане, Афганистане, на Кавказе и даже в Океании), так и изначально иранский полюс батинийя привлекает к себе не только самих иранцев (что естественно), но и представителей других культур, включая самих арабов. Наличие распространения суфизма (как и шиизма) среди коренных семитов-арабов (впрочем, до какой степени арабизированное в эпоху арабских завоеваний и говорящее по-арабски население стран Ближнего Востока, Египта и Северной Африки является, на самом деле, арабским, всегда требуется уточнять в зависимости от конкретного случая) есть симметричное отражение распространения захиритского радикального суннизма среди неарабских обществ; это и есть выражение фундаментальной двойственности исламской цивилизации и ее ноологической динамической внутренней структуры, окончательно кристаллизовавшейся в Аббасидскую эпоху и в период, непосредственно к ней примыкающий. В период Османской империи и Сефевидского Ирана все эти тенденции динамической двойственности исламской идентичности уже полностью сформировались — фаза «выражения» (по Фробениусу) была завершена, и как захиризм, так и батинизм в исламском мире на этой финальной исторической стадии вступили в форму «применения», т. е. стали объектами не созерцаний, выражений и метафизических споров, но адаптивных реализационных практик.

### **Нуклеарная бездна светового человека**

Следы древнеиранской зороастрийской традиции видны у многих представителей этой суфийской плеяды. Так, великий персидский поэт-суфий Аттар в духе зороастрианской антропологии повествует в тексте «Мусибат-нама» о путешествии души

в поисках последнего ответа, когда она, пройдя все миры, высшие и низшие, обретает ответ в собственном сердце, — в том, что Карл Кереньи вслед за немецким писателем Штефаном Паулем Андресом называет «бездной ядра» («нуклеарной бездной»)¹, — последний ответ.

«В конце поэмы сердце говорит путнику, вернувшемуся к своему внутреннему центру: "Ты напрасно прошел всю вселенную, оказавшись, в конце концов, на берегу моего моря. То, что ты ищешь, находится в тебе самом. Ты сам — препятствие, отделяющее тебя от взыскуемого мира. Нырять в мое море, погрузись в него". Зачем же ему надо было так долго идти? Сердце отвечает: "Для того чтобы ты научился ценить меня". Мудрец объясняет ему: "Путешественник, в конце концов, начинает понимать, что все миры содержатся в нем самом; он познает, наконец, мистирию своей души; до сего времени он путешествовал к Богу, отныне он путешествует в Боге"»².

Маздеистские мотивы в некоторых газелях Аттара совсем наглядны. Так, Корбен приводит в качестве иллюстрации следующие его слова:

«Ты, кто сидишь около Храма Магов, —  
к какой принадлежишь ты вере? Каким образом молишься? —  
Я нахожусь по ту сторону Добра и Зла, по ту сторону религии  
и неверия, теории и практики.

Ведь за пределами этих многих вещей есть еще этапы»³.

Здесь мы видим прямое указание на Храм Магов, т. е. на зороастрийское святилище, а также на глубинную суфийско-иранскую идею о том, что универсальное знание стоит выше формальной внешне религии, и батинийя открывает доступ к горизонтам, которые находятся «по ту сторону религии и неверия», «за пределами многих вещей».

Весьма выразительно, с точки зрения зороастрийской философии, где световая мистика играет центральную роль, учение другого выдающегося суфия из Хорезма Надж аль-Дина Кубра, построившего теорию светового гнозиса, где оттенки созерцаемых во внутреннем мире (*'alam al-mithāl*) цветов представляются как ступени особого типа познания, схватывающего нозтические сущности вещей. Кубра говорит о «световом человеке» как о внутреннем огне, огненном дубле; этот дубль, если он тянется к духовным мирам, представляет собой вспышку вздымающегося вверх языка пламени.

¹ Kerényi K., Jung C.G. The science of mythology. L.; N.Y.: Routledge, 2002. P. 10.

² Корбен А. История исламской философии. С. 283.

³ Там же.

И когда пламя человека вздымается к небесам, оттуда нисходит «небесный свидетель» или «сверхчувственный вожатый», описание которого в точности воспроизводит традиционную для зороастризма фигуру фраварти.

Эту теорию «светового человека» разрабатывает другой выдающийся иранский суфий Ала аль-Давла Симнани, который создал учение о «внутренних пророках», т. е. об особых центрах параллельной световой «физиологии» человека, соответствующих духовным функциям пророческой цепи. Здесь мы имеем дело с радикальной интериоризацией исламской традиции, полного перевода ее внешнеисторического содержания на уровень внутренней структуры человеческой души, которая и является тем главным объектом, о котором аллегорически идет речь в религии и традиции. Так, Симнани настаивает на полной интериоризации шиитской темы Махди, дословно «Вождя», «Ведущего». Он пишет:

«В самом себе ты должен реализовать силу Ведомого, который и есть Ведущий (al-qowwat al-hādīya al-mahdīya), потому что в тебе самой силы Антихриста (Dajjāl), которого должны попать и рассеять проявления "Махди-Ведущего" твоего существа»<sup>1</sup>.

Таким образом, вся драма человеческой истории и представляющих ее главные семантические узлы пророческих откровений обращены к человеку и воспроизводятся внутри него. Творение, жизнь, смерть, воскресение, откровение, миссии пророков, финальная битва Махди и Даджала-Антихриста совершаются внутри него самого, суть события его персонального бытия, насыщенного колоссальным судьбоносным смыслом. В человечестве и Вселенной нет вообще ничего того, чего не было бы внутри человеческого существа. Этот теоандрокосмизм потенциален в обычных людях (вспомним гайомартианское человечество) и актуален в суфии (вспомним зороастрийское человечество). Поэтому, по словам Семнани, «единственно, чего суфий должен бояться, так это опоздания себя на встречу с самим собой, задержки, остановки, которая отвлекла бы его от его собственного существа, превратив его в "выкидыш Потустороннего"»<sup>2</sup>.

### Суфийский Dasein

С типично зороастрийской метафизикой мы снова сталкиваемся в традиции Саййид Али Хамадани, другом последователе Надж аль-

<sup>1</sup> Corbin H. En islam iranien. T. 3. P. 309.

<sup>2</sup> Ibid. P. 318.

Дина Кубра. В ней описываются три начала мира: абсолютное (непознаваемое и связанное с Божественным светом), негативное (привативная оппозиция, призванная наметить горизонт непознаваемого мрака) и относительное (где в силу смешения разворачивается борьба между этими двумя началами). Мы имеем здесь картину как маздеистской космологии, с двумя антагонистическими началами, так и неоплатонической Вселенной, сверху и снизу которой расположены апофатические зоны — сверху Невыразимого Единого (ἕν), снизу — материи (ὑλη).

Второй период расцвета суфизма в полной мере показал фундаментальность для этой традиции иранского Логоса как основополагающей ноологической структуры и самостоятельного полюса. Можно говорить об особом феномене *суфийского Dasein'a* внутри исламской цивилизации, подразумевающего естественную склонность духовной организации человека в сторону световой антропологии, свойственной догматически и доктринально маздеистским представлениям о зороастрианском человечестве, *естественным образом* родственном миру Ахура-Мазды. Конечно, в иранском обществе далеко не все оказываются в состоянии реализовать эту экзистенциальную идентичность, но теоретически обращение человека «иранского типа» (то есть «зороастрианца») к внутренним мирам логически выводит его к световой лестнице тариката, воспринимаемой наглядно и достоверно, как всегда наличествующая в форме возможности, но далеко не всегда реализуемая инстанция онтологии и антропологии. Не всегда человек «иранского», «суфийского» типа реализует свою внутреннюю световую природу, но он всегда несет ее в себе потенциально. Тогда как обращение представителя противоположного «южно-семитского», захиритского типа, направившего взгляд внутрь, сталкивается как раз с чем-то принципиально иным — с бездной отделенности, купированности, ограничивающей со всех сторон смерти, т. е. со столь же достоверным и глубинным опытом отсутствия пути (тариката). Этот дуализм не совпадает строго с этническими явлениями, но отражает два типологических полюса исламской экзистенции. Случаи, когда оба полюса достигают самовыражения в законченных философских, культурных, художественных или теологических формах, чрезвычайно редки. Случаи, когда носители соответствующих полярных типов опознают соответствующие их экзистенциальным основам «онтологии» в творениях предшественников, намного более распространены и отличают, собственно, интеллектуальную элиту исламского мира. Но большинство представителей обоих типов несут в себе эти ориентации как имплицитные и по-

тенциальные — фоновые — экзистенциальные структуры, активизируемые лишь в редких и чрезвычайных случаях.

Эта типология чрезвычайно важна, т. к. показывает, что деление исламской цивилизации на внешнее и внутреннее не совпадает с вертикальным делением на интеллектуальную элиту и массы. Деление более сложное и имеет как вертикальное, так и горизонтальное измерения.

Под общей исламской цивилизацией существует два типа масс и два типа интеллектуальной элиты: интеллектуальная элита батинитов и интеллектуальная элита захиритов, и соответственно, массы батинитов и массы захиритов. Батиниты-суфии в эпоху максимально ясного оформления суфизма, придания ему финализированного «выражения», *Ausdruck*, отразили на уровне интеллектуальной элиты те черты, которые присущи в рассеянном виде также «иранским» (в культурном типологическом смысле) массам. Тогда как мутазилиты (калам в целом) и салафиты также на уровне интеллектуальной элиты отражают концептуально то, что соответствует естественным экзистенциальным установкам «южно-семитских аравийских» (снова в культурном типологическом смысле) масс. Так, мы видим, что два Логоса внутри исламской цивилизации могут быть сведены к двум различным и различно структурированным онтическим комплексам соответствующих *Dasein'*ов.

Третья фаза суфизма, которая представляет собой «применение» (*Anwendung*) базовых суфийских теорий, сформированных в период второй фазы (выражение — *Ausdruck*), в лучшем случае представляет собой корректную и творческую ассимиляцию полностью сложившейся традиции и ее высших выражений, а в худшем — постепенное остывание духовного горения, переход от прямого опыта к его описаниям, воспоминаниям и даже симуляциям. Это свойство всех культурных форм, но при этом важно, что жизненность суфизма такова, что он до сих пор оказывает огромное влияние на культуры исламских обществ и, отталкиваясь от конкретной теории и практики существующих по сегодняшний день тарикатов, при определенных усилиях можно подняться до тех световых высот суфийской метафизики, которая составляет сокровищницу этой уникальной духовной культуры — иранской версии аполоно-дионисийского Логоса. А линию противостояния, существующую в современном исламском мире между захиритами и батинитами, вполне можно интерпретировать как продолжение глубинных процессов Титаномахии и Ноомахии, развертывающихся внутри исламской цивилизации как ее внутренняя динамическая и эсхатологическая (а в некоторых случаях и геополитическая) проблематика.

## Иранский шиизм

### Истоки шиизма и иранцы

Теперь мы обратимся к иной форме батинийя, также теснейшим образом связанной с иранским Логосом — к шиитской традиции в исламе. Шиизм изначально был связан с «партией 'Али» в истории раннего халифата и ее противостоянием как третьему халифу Осману, так и его египетскому наместнику Муавийе, построившему Омейядский халифат как раз на факте победы над «партией 'Али», шиитами. Изначально в шиизме преобладали политико-династические мотивы, связанные с определением легитимности в управлении исламской империей (халифатом). По мнению шиитов, этой легитимностью обладают только Алиды, т. е. прямые наследники 'Али от его жены Зухры/Фатимы, дочери Мухаммеда. Так как халифат строился в первую очередь на религиозной идее новой веры и ее основателя Мухаммеда, то вопрос власти автоматически приобретал религиозный оттенок. Этому способствовало и то, что в исламе шариатское право не разделяет строго вопросы веры и социально-политического устройства, а религия не рассматривается как отдельный и самостоятельный институт (в отличие от христианства и отчасти иудаизма). Поэтому вопрос о власти в халифате в контексте общества, построенного на основании законов шариата, автоматически приобретал богословско-религиозное измерение. Этому пытались избежать хариджиты (и их смягченная версия — ибадиты), предложившие вообще отказаться от династического принципа (как шиитского, настаивающего на легитимной власти только Алидов, так и суннитского, допускавшего до правления халифатом лишь представителей рода курейшитов) и избирать правителей на основе консенсуса (именно хариджиты убили 'Али, но планировали убить и его главного противника Муавийю). Но в исламской умме в пространстве халифата — включая его отдаленные и полуавтономные или даже полностью автономные области — Магриб, Аль-Андалуси и т.д. — вопрос о легитимной власти оставался в центре споров между суннитами и шиитами вплоть до конца Османской империи, и сохраняет свое значение и в настоящее время.

В значительной степени история шиизма оказалась связанной с иракским городом Куфа<sup>1</sup>, в 170 км к югу от Багдада, основанным арабами в Месопотамии и ставшим главным оплотом халифата в Азии. В ходе гражданской войны (фитна) внутри первого халифа-

<sup>1</sup> Куфа была основана в 637 г. Са'дом ибн Абу Ваккасом, сподвижником пророка Мухаммеда.



та Куфа стала столицей четвертого халифа 'Али и, соответственно, центром политического шиизма. 'Али противостоял Омейядам, столицей которых был Дамаск, что предопределило расклад сил и после того, как «партия 'Али» потерпела поражение. Восточная часть халифата позднее взяла реванш над Омейядами, результатом чего стала аббасидская династия со столицей в Багдаде. Месопотамия к эпохе арабских завоеваний стала интегральной частью Иранской империи Сасанидов, поэтому арабское владычество в данном случае накладывалось на культурный круг, где до этого преобладали иранские и отчасти византийско-эллинские традиции. И хотя происходила активная арабизация местного населения, представлявшего собой сочетание греков, иранцев, восточных семитов, арамейцев и иных групп, она не могла принципиально и в краткие сроки радикально установить доминации южно-аравийской идентичности в этом регионе с многотысячелетней цивилизацией, и, следовательно, эта идентичность стала давать о себе знать немедленно после того, как оказалась в контексте аравийского ислама. Мы неоднократно говорили о поиске исламского синтеза в Аббасидский период, и следует подчеркнуть, что главной силой в этом синтезе была *иранская* культурная составляющая, бывшая цивилизационной доминантой империи, непосредственно предшествующей Арабскому халифату. Пространственная фиксация политического центра первых шиитов в Куфе стала важнейшим цивилизационным и геополитическим фактором в истории позднейшего шиизма. С этого момента бывшие территории сасанидского Ирана становятся питательной средой для шиизма, и, соответственно, иранский Логос активно включается в разработку и оформление шиитской социально-политической, теологической и эсхатологической теории.

Историки, как правило, объясняют это обстоятельство как следствие естественной реакции завоеванных арабами персов, включившихся при первой возможности в борьбу с одной частью арабов (Омейядами) на сторону другой (Алиды), которая оказалась территориально ближе (в землях бывшей Иранской империи), и кроме того, проиграв, превратилась в оплот сопротивления аравийско-арабской доминанте. Мы видим подтверждение этого в активной мобилизации иранцев на поддержку шиитской партии на первом этапе, а затем и в активной позиции иранца Абу Муслима в свержении Омейядов и в основании аббасидского халифата, гораздо более близкого иранской культуре. Некоторые историки<sup>1</sup> утверждают, что

<sup>1</sup> Mamour P.H. Polemics on the origin of the Fatimi caliphs. L.: Luzac & Co., 1934.

свержение Омейядов на первом этапе вообще было основано на стратегическом альянсе суннитов Аббасидов и шиитов. Но эти исторические обстоятельства не могут сами по себе объяснить столь тесного духовного и ноологического родства шиизма (в основе которого находится именно арабский курейшитский род 'Али и Алидов) и иранской традиции, которые сформировали шиитскую идентичность и стали основной доминантой иранского ислама в целом, постепенно ставшего почти синонимом шиизма в глобальном контексте. Не будучи в состоянии (по крайней мере, на этом этапе нашего исследования) дать удовлетворительное объяснение причинно-следственным связям, объясняющим это явление, ограничимся лишь указанием на роль территориального фактора: очаг изначального шиизма оказался на территории бывшего сасанидского Ирана, т. е. в пространстве распространения иранской культуры и иранского Логоса, и мы видим, что такое месторасположение привело к насыщению шиизма элементами иранской духовной традиции и подчас к своеобразному синтезу между исламом и «иранизмом». Теоретически, наверное, все могло сложиться и по-другому, но география исламского мира дает нам ясные конечные формы, позволяющие не гипотетически, но вполне однозначно и достоверно рассматривать цивилизационные процессы, истоки и результаты которых нам известны, выстраивая между ними прозрачные историко-семантические связи и соответствия, даже в том случае, если причинно-следственная связь не до конца ясна.

### Периоды шиизма

В истории шиизма можно выделить пять периодов:

1) первый соответствует периоду жизни 12 Имамов — от 'Али (между 600 и 605–661) до фигуры последнего двенадцатого Имама Абуль-Касима Мухаммада ибн аль-Хасана ибн Али или Мохаммеда аль-Ка'има (аль-Махди)<sup>1</sup>, скрывшегося от человечества 24 июля 874 г., что стало началом «эры сокрытия»<sup>2</sup>, которая, в свою очередь,

<sup>1</sup> Остальные Имамы из Плеромы 12: второй Имам Хасан ибн Али (624–670), третий Хусейн ибн Али (626–680), четвертый Зайн аль-Абидин (658–712), пятый Мухаммад аль-Бакир (677–732), шестой Джафар ас-Садик (702–765), седьмой Муса аль-Казим (744–799), восьмой Али ар-Рида (765–817), девятый Мухаммад ат-Таки (810–835), десятый Али аль-Хади (827–868), одиннадцатый Хасан аль-Аскарри (846–874).

<sup>2</sup> 11-й Имам Хасан Аскарри содержался аббасидской стражей под арестом в военном лагере Самарра (в 100 км севернее Багдада), где и умер в возрасте 28 лет в 873 г. В тот же день исчез его маленький сын, которому было 5 лет. Тогда началось «малое со-

делится на «малое сокрытие» (874–940) и «великое сокрытие» (940 — по настоящее время);

2) второй период относится уже целиком к эпохе «великого сокрытия» («великой гайбы») от 940 г., когда крупнейшей фигурой раннего шиизма, персом Мохаммедом ибн Якубом аль-Кулайни из Реи (864–941), было закончено формирование письменного наследия раннего шиизма (хадисы, наставления Имамов и т. д.), до периода жизни другого персидского мыслителя Насироддина Туси (1201–1274), завершившего оформление основных теоретических (богословских и философских) доктрин шиизма<sup>1</sup>;

3) третий период простирается от Туси до Сефевидского возрождения, когда шиизм становится официальной государственной религией новой иранской династии — в это время крупнейшей фигурой оказывается шиитский философ и богослов Хайдар Амули (1319–1385);

4) четвертый период начинается с появления Исфаханской школы (Мир Дамад (?–1631) и его последователи) и длится до настоящего времени;

5) пятый период относится к будущему и связан с явлением «скрытого Имама», Махди, который завершит эпоху «сокрытия» и через свою «парусию» окончит исторический цикл (Иранская революция 1978–1979 гг. исламскими политическими и религиозными деятелями осмыслялась как начало этого пятого периода — т. е. с приходом Махди).

На протяжении этих периодов мы видим постоянный рост иранского фактора.

### Живые Имамы

Первый период сопряжен еще преимущественно с арабским контекстом, большинство Имамов живут в Медине в Аравии, и лишь начиная с 7-го Имама центр шиизма перемещается в Багдад, причем все Имамы, кроме последнего, рождены в Медине или в ее окрестностях<sup>2</sup>; последний Имам (он же «скрытый Имам») Мохаммед аль-

крытие» (гайбат согра). Сокрытие 12-го Имама свершилось два раза. Малое сокрытие длилось 70 лет, в течение которых Имама представляли четыре наиба, через которых правоповверные могли с ним общаться. Последнему из них Али Самарри он письменно дал повеление не назначать себе преемника, т. к. пришло время «великого сокрытия» (гайбат кубра). Последними словами этого наиба (ум. 942) были: «Отныне дела находятся в воле Божьей». Корбен А. История исламской философии. С. 78.

<sup>1</sup> В этот период монгольские завоевания кладут конец Аббасидскому халифату.

<sup>2</sup> Первый Имам 'Али рожден в Мекке, в Ка'абе.

Ка'им рожден в Самарре (Ирак). По шиитским источникам, матерью последнего, 12-го Имама была византийская принцесса Наркис Хатун (арабское имя «Малика» — «Царица»), чей род восходил к роду христианского апостола Варнавы.

При шестом Имаме Джафаре Садыке шииты создают особый мазхаб (джафаритский), т. е. систему толкования основных моментов шариата, который становится наряду с четырьмя суннитскими мазхабами (ханафитским, ханбалитским, малекитским и шафиитским) основой исламского права. Уже в это время ощущается рост иранского фактора, а замыкающей этот период фигурой собирателя и систематизатора шиитского учения и основных источников раннего шиизма становится иранец Мохаммед ибн Якуб аль-Кулайни, систематизировавший на основании указаний последних доверенных лиц «скрытого Имама» основной корпус шиитских документов.

### «Великое сокрытие» и приход Махди

Следующий период дальнейшей систематизации шиитских доктрин и развития на их основании развернутого богословско-теологического учения (кульминацией чего становятся труды Насиродина Туси<sup>1</sup>) свидетельствует о том, что именно иранцы становятся ведущей силой в утверждении шиитской цивилизации, хотя иранский шиизм пока еще остается лишь одной из главных (но не единственной) сил Аббасидского халифата (при Буидах (946 — 1075) шииты вообще устанавливают полный контроль над халифатом). В эпоху монгольских завоеваний, при Тамерлане и османах, персы остаются основной социальной и культурной опорой шиизма (при этом следует обратить внимание на глубинный теологический синтез между суфизмом и шиитской теорией, осуществленный иранцем Хайдаром Амоли). А с установлением сефевидской династии (Сефевидское возрождение), которая утверждается в Иране в XVI в., когда впервые после долгого периода зависимости от инородных завоевателей иранцы воссоздают свободное иранское государство с шиизмом в качестве официальной веры, начинается масштабный расцвет шиизма во всех его измерениях — как политическом, так и богословском, философском, культурном и т. д. Кульминацией интеллектуального шиизма становится Исфahanская школа (Мир Дамад, Мулла Садр и т. д.), представляющая собой вершину религиозно-мистической философии шиизма.

<sup>1</sup> Туси был близок к исмаилитам.

И в настоящее время исламская Республика Иран продолжает быть единственным государством, где шиизм является одновременно и государственной религией, и основой социально-политического устройства (вилайати факих), и эксплицитной культурной доминантой.

Этот краткий обзор показывает, насколько история шиизма связана с историей Ирана. Начиная с первого этапа шиитской истории центр тяжести неуклонно смещается в сторону Ирана, пока шиизм и Персия не совпадают полностью.

## Исмаилизм

### Люди буквы Син

В VIII в. (в 765 г.), т. е. на первом этапе шиитской истории, происходит разделение между шиитами-двенадцатеричниками и шиитами-семеричниками, которые стали называться «исмаилитами». Постепенно исмаилиты разработали довольно оригинальные доктрины, отличающиеся от основного направления шиизма и приобретшие в исламском контексте довольно радикальные черты. Исмаилиты поставили под сомнение фигуру восьмого Имама Мусы аль-Казима и всю последующую линию Алидов и признали законной ветвью старшего сына Джафара ас-Садыка Исмаила, которого его отец лишил права на наследие Имамата<sup>1</sup>. Последним Имамом исмаилиты признали сына Исмаила Мохаммеда ибн Исмаила (746 — 809), которого они и считали Махди и Воскресителем.

Одной из главных фигур раннего исмаилизма был сподвижник Исмаила и некогда лучший последователь Джафара ас-Садыка Абу аль-Хаттаб<sup>2</sup>. Вокруг него собрались сторонники особой духовно-гностической интерпретации шиизма, куда были обильно включены элементы различных мистических течений — герметизма Джабира

<sup>1</sup> В IX в. от основного направления шиитов отделилась другая ветвь, основатель которой Мухаммад Ибн Нусайр аль-Намири аль-'Абди утверждал, что получил от одиннадцатого Имама Хасана аль-Аскари особое учение. Оно и было положено в основание новой ветви шиизма, отвергаемой и исмаилитами и шиитами-двенадцатеричниками. Ее представители стали известны как алавиты.

<sup>2</sup> Имя Абу аль-Хаттаба окружено легендами. Некоторые источники утверждают, что Джафар ас-Садык отлучил его лишь внешне, для того, чтобы успокоить ортодоксов. Другие утверждают, что в Куфе под этим именем скрывался сам сын Джафара ас-Садыка Исмаил, отец «скрытого Имама» Махди, Мохаммеда ибн Исмаила. Абу аль-Хаттаб погиб мученической смертью (распят) в Куфе.

ибн Хайяна (ученика и сподвижника шестого Имама, отца Исмаила Джафара ас-Садыка), манихейства, христианского гностицизма и т. д. Кроме того, заметно прямое влияние греческого неоплатонизма, что указывает на вероятность звена, связывавшего ранних исмаилитов с неоплатониками Харрана, хотя исторических подтверждений этих связей нет. Показательно, что в раннем произведении исмаилитов «Умм аль-Китаб» мы встречаем цикл историй про сражения Салмана Перса («семь боев Салмана»), отсылающий нас к теме «салманийя», затронутой в «Книге Славного» Джабира ибн Хайяна. Согласно Луи Массиньону<sup>1</sup>, Абу аль-Хаттаб, как и исмаилиты-карматы, был представителем как раз этого направления, «салманийя», ставившего Салмана Пака (син) выше и Мухаммеда (мим), и 'Али ('аин). Согласно этой версии, Салман представляет собой фигуру «Посвятителя» и воплощает всю цепь посвящения (сильсия), и в этой функции ставится выше не только внешнего закона, данного Мухаммедом, как пророком, наби, но и выше толкования, данного Имамом, вали. Так, в крайнем шиизме происходит резкий разрыв с «Алидами как единственными носителями политической и религиозной истины в пользу двойного адопционизма: принятие Салмана Пака в общину Мухаммеда истолковывается здесь не просто как «адопция» не-араба перса (мавлэ) Мухаммедом, но и как обратная «адопция» вечным Посвятителем, представляющим изначальную цепь «носителей Света», Мухаммеда. В этом случае исмаилизм в целом может быть отождествлен со сторонниками «Син», с «салманийя», что делает его представителей прямыми носителями *строго иранского Логоса*, уходящего корнями в духовную традицию доисламской Персии. В этом случае многие необъяснимые иначе особенности исмаилизма — как карматского, так и фатимидского, иранского — Аламут и всех более поздних его версий, станут вполне очевидными.

От Исмаила и Абу аль-Хаттаба сохранилось мало документов, и а равной мере почти отсутствуют достоверные источники, описывающие первый период исмаилизма. Следует полагать, что в это время формировались основные доктрины радикального шиизма, в основании которых лежало представление о необходимости и возможности соучастия человека в прямой божественной эпифании, центральной фигурой которой является Имам и особенно «последний Имам». Тогда же, скорее всего, в общих чертах сложилась и исмаилитская эсхатология. В этой картине важно, что ориентация на «салманийя» делает исмаилизм тенденцией, где эсхатология и эпи-

<sup>1</sup> Massignon L. La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. I. P. 245–249.

фания в значительной степени оторваны от строго исламского контекста — причем в гораздо большей степени, нежели в случае двенадцатеричного шиизма. Здесь в полной мере действует принцип двойного адопционизма, о котором мы упоминали: Махди в этой оптике не должен быть обязательным кровным потомком 'Али; он может быть фигурой адопционного толка — принятым в Плерому Святых Имамов в силу того, что он есть сам по себе выражение истока их святости. Все это найдет свое яркое выражение у карматов и фатимидов.

### Карматы: похищение Черного Камня

Постепенно движение исмаилитов крепло, и его опорой становились наиболее радикальные революционные круги шиитского мира. Исмаилиты выстроили систему активных проповедников-да'и (подчас использовавших шиитский принцип «такийя» — сокрытия подлинной идентичности для более успешного проникновения в различные исламские общества) и организовали широкие и действенные сети влияния на территориях Ливана, Сирии, Ирака, Персии, Северной Африки и Средней Азии. Они обосновались в области Саламийя (в современной Сирии) и преуспели в активной пропагандистской деятельности в юго-западной Персии (Хузистан). Согласно исмаилитам, в Саламийя умер последний Имам — Исмаил, и это сделало этот город сакральным центром радикального шиизма и столицей «сетевого государства»<sup>1</sup>. Во главе него мы видим фигуру Абдуллы ибн Маймуна (аль-Каддаха), которого суннитские и некоторые шиитские (двенадцатеричные шииты) источники считают не имеющим никакого отношения к 'Алидам, а сами исмаилиты иногда отождествляют с сыном Исмаила ибн Джафара — Мохаммедом аль-Мактумом, Махди, т. е. самим скрытым Имамом. Он считался главой Саламийидов и отцом (или предком по другим версиям) основателя Фатимидского халифата в Северной Африке Убайд Аллаха аль-Махди (873 — 934). По другой версии, главой исмаилитов того времени был иранец Абуль Шалаглаг Худджа (известный также как Лахик), а Убайд Аллах был его племянником, приехавшим в Саламийя из Хузистана.

В Персии посланник (да'и) Абдуллы ибн Маймуна Хусайн ал-Ахвази обратил в свое учение духовного проповедника-шиита Хамдана ибн ал-Ашаса, принявшего исмаилитское имя «Кармат». Кармат

<sup>1</sup> В учении исмаилитов большое значение имел «джафр», наука о символическом значении букв и цифр. Нельзя исключить, что сходство слов «Саламийя», название города, и «салманийя» — духовного течения, ставящего в центр внимания фигуру Салмана Пака, играло определенную роль в истории раннего исмаилизма.

и его двоюродный брат 'Абдан, бывший богословом, развернули в Иране активную миссионерскую деятельность. Кармат проповедовал приход Махди-Избавителя, критиковал социально-политическую систему Аббасидов и противопоставлял духовный ислам, не требующий строгого соблюдения норм и правил, чисто ритуалистскому «захиритскому» исламу, отождествляемому с «ересью» и «искажением» истинной веры. Последователи Кармата и 'Абдана призывали к свержению Аббасидов и созданию общества на иных началах — социальной справедливости<sup>1</sup> и прямой эпифании Божества, ставшей возможной в наступающую мессианскую эпоху. В этот период в движение вовлекается значительное число иранцев на всей территории Персии вплоть до Окситании и Сога.

Карматы основывают в 890 г. в Иракском Севаде крепость Дароль-хиджре; оттуда в 899 — 901 гг. они благодаря да'и Абу Саиду распространились в Бахрейне.

В 899 г. среди исмаилитов произошел раскол, связанный со смертью Абуль Шалаглага, не оставившего прямого потомства и назначившего главой общины своего племянника Убайд Алаха. Убайд Аллах объявил себя сыном последнего Имама, пребывавшего в «сокрытии» и отныне умершего, настаивая, таким образом, на своей причастности к роду Алидов и прямой преемственности Имамата. Кармат и 'Абдан отказались принять эту версию, сохраняя веру в то, что скрытый Имам Мохаммед ибн Исмаил все еще жив. 'Абдан был вскоре убит, а Кармат изменил свою точку зрения и признал через некоторое время правоту Убайд Алаха и стал его сподвижником при основании Фатимидского халифата. Тем не менее, большинство карматов остались верны идее того, что Мохаммед ибн Исмаил, «скрытый Имам» жив, и Убайд Аллах вместе со своим сыном Мухаммад Аль Каим би-Амриллахом вынужден был бежать.

Основой государства карматов в последующий период (899 — 1067) стал Бахрейн, включавший в себя Восточную Аравию и прилегающие острова. При своем новом лидере Абу Саид Джаннаби в 899 г. карматы захватили города Хаджр (аль-Хаса), ставший столицей Карматского государства. В отношении Аббасидов и суннитского ислама карматы выступали с радикально революционных позиций, в частности, отрицая значение хаджа и пренебрегая мусульманскими святынями. Так, другой лидер карматов Абу-Тахир аль-Джаннаби в 927 г. подошел почти к самому Багдаду, а в 930 г. захватил Мекку и Медину.

<sup>1</sup> Карматы отменили частную собственность, призывая население деревень обобществить свое имущество и строить свои взаимоотношения на принципе помощи слабым и обездоленным и на материальном равенстве.



Это имело для карматов ритуальное значение, т. к. они выступали против всех аспектов внешнего ислама. Так, карматы осквернили священный источник Замзам (побросав туда трупы убитых паломников, совершавших хадж) и увезли в аль-Хасу Черный Камень Ка'абы, возвращенный только в 951 г. за огромный выкуп. Согласно Кристиану Жамбе:

«Похищение Черного Камня означало отмену легалистской религии, киблой (ориентацией) которой служил материальный храм Мекки. В этом выразилось в варварской форме ожидание Мессии»<sup>1</sup>.

Такое отношение к Мекке и ее святыням отражало колоссальное метафизическое напряжение между «внешним исламом» и «внутренним исламом», а на еще более глубоком уровне — оппозицию двух Логосов — титанического, воплощенного в изначальном аравийском культе, и аполлоно-дионисийского, проявившегося через иранское начало в исмаилизме карматов.

Лишь к концу века Аббасидам удалось победить карматов, которые до этого времени оставались почти в течение столетия ключевой силой в Персидском заливе и на Ближнем Востоке.

Важно обратить внимание на то, что карматы Бахрейна и Ирана исповедовали эсхатологические взгляды, которые носили откровенно зороастрийский маздеистский характер. В период правления Абу-Тахира аль-Джаннаби, когда карматы захватили Мекку и Медину, они придавали большое значение конъюнкции Юпитера и Сатурна, которые толковали как астрологический знак конца исламской эры (показательно, что внешний ислам они отождествляли именно с планетой Сатурн) и как начало нового духовного царства, правления Махди. В их летоисчислении 930 г. считался 1500 годом с момента смерти Зороастра, после чего предполагалось восстановление правления Магов (зороастрийских жрецов). Кульминацией эсхатологического иранизма карматов стало провозглашение Махди в 997 г. молодого персидского исмаилита Ибн Аби Закарийя аль-Таммани, которому Абу Тахир аль-Джаннаби передал власть. Новый правитель заявил о том, что божественность пребывает как в нем самом, так и в других людях — напрямую, без посредников. Он запретил в государстве ислам, установил поклонение огню, проклял исламских пророков и Имамов, приказал уничтожить многих карматских лидеров и провозгласил новую религию Адама, первого человека (на практике, восстановил маздеизм). Он правил всего 80 дней, после чего его убили, т. к. столь радикальные и неожиданные реформы грозили стремительно уничтожить карматское государство.

<sup>1</sup> *Jambet C. La grande réssurrection de Alamüt. P.: Verdier, 1990.*

Этот эпизод свидетельствует в полной мере о глубинных связях шиизма с доисламскими иранскими верованиями, поднявшимися на поверхность параллельно политическим успехам радикального шиизма.

### Фатимиды: дворцы знаний

Мы видели, что после смерти Абуль Шалаглага его племянник Убайд Аллах вынужден был бежать от карматов, не признавших смерть Мухаммеда ибн Исмаила и отказавшихся видеть в самом Убайд Аллахе Махди. Он со своим сыном Мухаммадом Аль Каимом би-Амриллахом отправился в Ифрикию на западе Северной Африки (современный Тунис), где в 909 г. исмаилитский проповедник (да'и) Абу Абд Аллах аш-Шии поднял восстание берберов племени кутама из Кабилии, недовольных правлением династии Аглабидов (эмиров из арабского племени бану тамим<sup>1</sup>), представлявших Аббасидов в Северной Африке. Кабилы и раньше восставали против Арабского халифата (в эпоху Омейядов они добились независимости в ходе восстания, спровоцированного арабской практикой высоких налогов и обращения местного населения в рабство) и приняли версию хариджитской политики. На сей раз они восстали против Аббасидов, и это увенчалось успехом. Абу Абд Аллах аш-Шии, вставший во главе кабилы, после победы передал власть Убайд Аллаху<sup>2</sup>, который объявил себя Алидом (Фатимидом — потомком Фатимы, жены Имама 'Али) и, соответственно, Имамом. Так возник Фатимидский халифат, где шиизм в исмаилитской версии стал государственной религией. Это было вторым после карматов политическим успехом (семеричного) шиизма. Убайд Аллах основал династию Фатимидов, просуществовавшую до 1171 г., когда курд Саладдин присоединил остатки фатимидских владений к Аббасидскому халифату.

Убайд Аллах оказался во главе большого государства, простиравшегося от восточной границы Марокко до Ливии и способного противостоять Аббасидскому халифату. В 909 г. он провозгласил себя самого халифом и основал новую столицу Махдия (город Махди) на тунисском полуострове Сахель<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Из этого аравийского племени вышел и Мохаммед ибн аль-Ваххаб, основатель ваххабизма.

<sup>2</sup> Ранее Убайд Аллах был арестован по приказанию Аглабидов в Марокко, но освобожден Абу Абд Аллахом.

<sup>3</sup> Его примеру последовал эмир Корбовы, провозгласивший в 929 г. на Иберийском полуострове независимый от Аббасидов халифат под властью омейядской династии.

К периоду правления фатимидов относится распространение исмаилитского влияния на земли Северной Африки, Египта, Палестины, Сирии, Йемена и священных для мусульман городов Мекки и Медины. В 969 г. при халифе аль-Муи'ззе фатимиды предприняли поход в Египет, в ходе которого военачальник Джавхар аль-Сикилли взял Фустат, центр арабской власти в Египте, и основал недалеко от него новый город — Каир<sup>1</sup>, куда в скором времени была перенесена столица Фатимидского халифата (в Магрибе владычеством Фатимидов пошатнулось из-за нового восстания берберов). Фатимиды продолжали экспансию, дойдя до Сирии, покорив Мальту и Сицилию и на время завоевав земли в Южной Италии.

В целом эпоха Фатимидов создала на подконтрольных территориях социальную систему, качественно отличающуюся от остальных исламских государств. Здесь государственные должности могли занимать не только мусульмане (и не только мусульмане-исмаилиты), но и представители других конфессий («люди Книги» — христиане и иудеи). Наряду с религиозными науками преподавалась греческая философия, астрология, процветал неоплатонизм. Эллинское влияние в фатимидской культуре было очень сильным.

Переломным моментом в истории Фатимидов стало правление халифа аль-Хакима (985 — 1021), после чего государство вступило в стадию быстрого распада. Сам аль-Хаким был противоречивой фигурой: с одной стороны, он продолжал линию радикального шиизма и даже издал фетву, проклинаящую первых трех халифов и многих «товарищей Мохаммеда», считавшихся высшими авторитетами суннитской религии, с другой, он основал «Дом Знаний», ставший не только центром подготовки исмаилитских миссионеров, но и местом возрожденного эллинского универсализма, с третьей, он (в полном противоречии с собственным универсализмом) начал преследовать христиан в Палестине и даже разрушил Храм Гроба Господня в Иерусалиме, чем вызвал отторжение христианских подданных. При этом двое его внуков, мать которых была православной гречанкой, стали впоследствии патриархами мелкитской христианской церкви — Арсений в Александрии, а Орест в Иерусалиме. При аль-Хакиме обострились столкновения Фатимидов с карматами Бахрейна, что можно рассматривать как «гражданскую войну» внутри шиитского (исмаилитского) мира. Кроме того, халиф аль-Хаким издал указ о запрете женщин обладать частной собственностью, что, по мнению некоторых историков, было направлено против его сестры (Ситт аль-Мульк) и матери, которые

<sup>1</sup> Фатимиды были основателями знаменитой Каирской мечети Аль-Азхар.

плели против него интриги. Имевший привычку гулять ночами в одиночестве, аль-Хаким однажды (в 1021 г.) не вернулся с такой прогулки. Одни считают, что он был убит по приказу сестры (его одежды со следами разрезов от кинжала позднее нашли); другие, что он как настоящий Имам ушел в «сокрытие» и вернется в будущем как Махди. Эта точка зрения стала основой нового направления исмаилизма — ливанских друзов, считающих аль-Хакима святым Махди<sup>1</sup>.

После 1060 г. под контролем Фатимидов остался только Египет, остальные территории они потеряли. Затем, победив турок, они ненадолго заняли Иерусалим, но были выбиты оттуда крестоносцами.

После падения Фатимидского халифата в XI в. центр исмаилитов переместился из Египта в Сирию, а затем в Персию. Вместе с тем влиятельные исмаилитские общины в этот период сложились в Йемене и Индии.

### Аламут: воскресение сильных

В 1171 г. после смерти последнего фатимидского халифа аль-Адида это шиитское государство перестало существовать, и контроль над его территориями перешел к Аббасидам, которые, в свою очередь, оказались теперь под властью турок-сельджуков.

Почти одновременно с этим падает и Карматское государство. На смену ему приходит иранское государство низаритов, ставящее точку в истории самостоятельных политических образований крайних шиитов, никогда больше не добивавшихся столь выразительных успехов. Иранский фактор, так или иначе, постоянно наличествовал и в обществе карматов, и у Фатимидов, но при низаритах изначальный иранский импульс вернулся к своему геософскому и цивилизационному истоку.

Незадолго до окончательного краха Фатимидского халифата исмаилиты разделились на низаритов, считавших, что «Скрытым Имамом» является старший сын халифа аль-Мустансира Низар, лишенный отцом права на Имамат, и мусталитов, признававших Мустали, младшего сына халифа. Мусталиты стали преобладать среди исмаилитов Йемена и Западной Индии. А низариты оказались в большинстве в Иране и Ираке. Последним политическим успехом исмаилизма стало создание низаритами исмаилитского государства на севере

<sup>1</sup> Тезис о святости аль-Хакима сформулировали в 1017 г. два перса-исмаилита, отождествившие его личность с воплощением Божественного Ума, что и положило начало религии друзов.

Ирана в горах Эльбрус<sup>1</sup> с центром в крепости Аламут. Это было государство сетевого типа, подобно ранним карматам. Основателем низаритской державы стал военный, политический и религиозный деятель Хасан ибн Саббах аль-Химйари<sup>2</sup> (середина 950-х гг. — 1124). Государство низаритов просуществовало вплоть до XIII в., когда пало под ударами монголов Хулагу. Притом первое монгольское вторжение, подчинившее практически всю Персию, низариты выдержали и отразили. До этого им удавалось успешно противодействовать сельджукам.

В 1078 — 1080 гг. Хасан ибн Саббах жил в Каире, где и стал последовательным сторонником его старшего сына — ан-Низара. После поражения низаритов Хасан ибн Саббах был вынужден покинуть Египет и возвратиться в Иран. В 1090 г. он хитростью захватывает неприступную крепость Аламут в горах Эльбруса и основывает там столицу нового (последнего в истории) исмаилитского государства в Иране. Кроме Аламута, исмаилиты овладели крепостями Меймендиз, Лумбасар, Дерз, Устунавенд, Вашмкун в горах Эльбрус (область Дайлам на юге Каспийского моря); Гирдикухом близ Дамгана; крепостями Тебес, Тун, Туршиз, Зузан, Хур в Кухистане; Шахдизом и Халанджаном близ Исфахана; Калат ат-Танбур в горах Фарса; Калат ан-Назир в Хузистане (недалеко от города Дара); в Сирии под их контролем находилась область Джебель Бахра. Так была создана сетевая империя крепостей.

Учение низаритов достигло своего апогея при третьем правителе Аламута Хасане ибн Бозорг Уммида (1138 — 1166). В 1164 г. Хасан ибн Бозорг Уммида объявил в крепости Аламут начало Последних Времен, эпоху Великого Воскресения и конец власти религиозного закона и иных ограничений. На торжественной церемонии, собравшей исмаилитов из всех низаритских центров, было объявлено об отмене поста Рамадан, запрета на вино, на ношение женщинами мужских одежд, провозглашался отказ от традиционной ориентации на киблу (вся сцена церемонии была обращена в противоположном от Мекки направлении) и объявлялось фактом нисхождение Божества на самого Хасана ибн Бозорг Уммида и напрямую на все исмаилитское общество. Слова, произнесенные Хасаном в своей проповеди «Ходаванд» показательны:

<sup>1</sup> Показательно, что эти территории считались родиной Зороастра и символизировали для иранцев «полярные» области примордиальной Арьяны Вэджа, страны ариев.

<sup>2</sup> По одной из версий, его семья происходила от химьяритских царей домусульманского Йемена; согласно другой, она вела начало от крестьян Хорасана.

«Вставайте! Потому что Воскресение наступило, и ожидание знака отныне исполнилось! Вот перед нами Воскресение, которое есть венец всех воскресений. Сегодня больше не надо искать символы и доказательства. Сегодня познание осуществляется более не через знаки, слова, указания, через подчиняющиеся тела. Сегодня знаки, слова, указания достигли предела своих пределов. И тот, кто созерцает саму сущность в ее прямой и непосредственной действительности, созерцает сразу все знаки и указания одновременно, тот же, кто видит лишь имена и атрибуты всегда пребывает в тылу, на обратной стороне, видит лишь завесу»<sup>1</sup>.

В этом изложена вся программа радикального шиизма, повторяющая структуру карматского пафоса. Внутреннее может рассматриваться как дополнительное измерение внешнего, выражающее себя через отдельные моменты-вспышки (знаки, имена, атрибуты, указания и т. д.). Сторонники классического шиизма (двенадцатеричники) и умеренные исмаилиты довольствуются этим знанием о существовании «второго слоя действительности», строят на этом знании эсхатологическое ожидание прихода «скрытого Имама», который сделает «тайное явным». Но пристальная фиксация внимания на внутреннем приводит к абсолютной уверенности, что есть только оно, внутреннее, сущность, духовный мир, где раз и навсегда установлены истины пропорции, где вечно правит святой Имам, где Божество дарит свой свет неприкрасно, напрямую. И разве может знающий такую триумфальную истину о торжестве световой сверхжизни и духовного Воскресения довольствоваться скудными фрагментами, аппроксимациями, исполнением абсурдных и ничтожных перед лицом прямого опыта Абсолюта предписаний и правил?! Мысль Хасана ибн Бозорг Уммида состоит в том, что если мы знаем сущность, мы легко отвергнем далекий путь к ней, ниспровергнем внешний ложный мир и его вечное «опоздание», «промедление», вечное «откладывание мессианского момента» и начнем жить в соответствии с созерцаемой Истиной, всепоглощающей, переворачивающей (революционной), бескомпромиссной. Законы и ограничения отменяются не потому, что они слишком трудны, но потому что они слишком легки, слишком ничтожны, потому что они предназначены заведомо для тех слабых и не состоятельных, кто не способен на опыт прямого столкновения с сущностью. Но ничтожного они не поднимут, а сильного только затормозят. Поэтому Великое Воскресение есть объявление *последнего риска*, последнего испытания для тех, кто по-настоящему предан глубинному измерению — Махди,

<sup>1</sup> Jambet C. La grande réssurrection de Alamüt. P. 96.

Богу, Свету. Те, кто выстоят, превратятся в свет; те, кто запнутся, сгорят. Это *Воскресение сильных*.

Мы снова видим все силовые линии светового иранского гнозиса: избранные принадлежат к зороастрийскому человечеству, имеющему прямую и непосредственную связь с Богом Света (Ахура-Мазда); остальные люди — гайомартианцы, и их структуры всегда половинчаты, внутреннее без внешнего им недоступно (и в какой-то момент с ними вообще лучше не считаться — Великое Воскресение не для них). Символизм обращенной в обратное от Мекке направленности киблы прозрачен: захириты-сунниты, аравийские мусульмане ориентированы на Черный Камень посреди пустыни; избранные батиниты-иранцы своей киблой считают полярные горы, вертикальную ось мира, солярный горизонт северной арийской прародины. Это эсхатологический триумф «салманийя», религии людей буквы Син.

В 1166 г. Хасан ибн Бозорг Умвид убит своим двоюродным братом Хусайном Намаваром, и во главе общины Аламута становится его сын Мохаммед ибн Хасан. При нем эра Великого Воскресения продолжается, и иранский исмаилизм достигает расцвета. Волны духовного пробуждения доходят до Сирии, где исмаилитский да'и Рашид аль-Дин Синан, известный крестоносцам как «Старец горы», устанавливает связи с тамплиерами и обсуждает возможность перехода своей исмаилитской общины в христианство — на правах ордена, подобного Тамплиерскому. Для исмаилитов, принявших весть о Великом Воскресении, религия Воскресшего и Воскрешающего Христа представляется намного более близкой, чем сохраняющийся в тени плотских запретов и ограничений «ветхий» ислам.

Однако это экзальтированное состояние исмаилитской общины низаритов и всего сетевого государства крепостей постепенно остывает при следующем правителе Аламута Хасане ибн Мохаммеде, который идет на уступки багдадским халифам и восстанавливает в исмаилитских общинах исламские правила, отмененные его дедом. Этот шаг, видимо, диктуется нарастающей диспропорцией между внутренним настроением исмаилитов, уже проживающих Великое Воскресение, и продолжающейся рутинной мелкой историей, застрявшей в своих ограничениях и компромиссах. В 1256 г. при последнем исмаилитском Имене Аламута Хваршахе крепость сдается монгольским войскам хана Хулагу, хотя она и смогла выстоять при первой волне монгольских завоеваний, подчинивших остальную Персию. Крупнейший теоретик шиизма Насироддин Туси оказывается вовлечен в сдачу крепости монголам.

Таким образом завершается эпоха последнего этапа политического исмаилизма, длившегося в ранних формах с IX по XIII в.

## **Двухуровневая топика шиизма: «нобовват» и «вилайят»**

### **Онтологический статус толкования в шиизме**

Помимо акцента на политическом аспекте, шиизм разработал особую метафизику, представляющую собой оригинальную философию и теологию с основным акцентом, поставленным на циклологии и эсхатологии.

В центре шиитской доктрины стоит понятие «вилайят», с которым мы уже сталкивались в суфизме, и который суфии позаимствовали как раз из шиитской среды. В шиизме «вилайят», т. е. идея особой близости определенных людей (в данном случае, из ближнего круга Имама) к Богу, стоит в центре всей религиозной герменевтики. Все поле ислама — толкование Корана, сунны, исторических и религиозных событий — трактуется здесь синхронно на двух уровнях — нобовват и валайят. Наби — пророк, и нобовват — это сфера пророчества. Это уровень провозглашения конкретного религиозного закона, который пророк передает от лица уполномочившего его это сделать Бога. Существует цепь нобовват, пророчеств, которые сменяют друг друга от Адама — через Моисея, Иисуса — до Мухаммеда, которого все мусульмане (в том числе и шииты) признают «последним пророком». Вместе с ним «цикл пророчеств» (нобовват) завершается, и таким образом, конституируется эсхатологическое поле религиозного закона, которое остается неизменным до конца времен. Но если сунниты на этой констатации и останавливаются, рассматривая все содержание религии исключительно в контексте нобовват, пророческой миссии Мухаммеда и данного им закона (шариат), когда мусульманам остается только строго соблюдать то, что заповедовал им «последний пророк», то для шиитов наиболее насыщенный духовно цикл только начинается вместе с окончанием цикла пророчеств, т. к. именно тогда открывается сфера «валайят», т. е. область интерпретации, постижения, проживания и усвоения смысла пророчества, его внутреннего содержания.

Цикл «валайята» связан с Имамом 'Али, первым и главным «вали» в пророческом цикле Мухаммеда (шииты считают, что у каждого «наби», пророка, есть свой «вали» — так «вали» Моисея был Хизр, «вали» Христа — Симон Петр и т. д.). «Вали» есть тот, кто понимает смысл того, что провозглашает пророк, и передает его остальным по



мере способности понимать каждого конкретного члена общины. Так, выстраивается интерпретационная иерархия, семантическая и герменевтическая пирамида, на вершине которой находится Имам, «друг Бога». «Вали» не противопоставляется «наби», но соотношения между ними носят амфиболический характер: на внешнем уровне «вали» всегда вторичен перед «наби», является его сподвижником; но на уровне смысла пропорции меняются — без толкования, которым заведует «вали», высказывания «наби», пророка могут исказить свой смысл или вообще утратить его. «Вали», таким образом, становится совершенно необходимым дополнением к «наби»; более того, именно «вали», оперирует со смыслами, а значит, обладает ключом к той Истине, которая провозглашается «наби», но вполне может быть неверно понята услышавшими ее. Чтобы понимать Истину, надо быть ею. Отсюда возникает идея об особой близости «вали» (Имама) к Богу, который посвящает его в секреты Божественности непосредственно, тогда как остальные узнают о них опосредованно — через Мухаммеда как внешнего опосредующего, и через 'Али как внутреннего опосредующего.

На этом строится метафизика шиизма: как и в случае суфизма, мы имеем дело с батинизмом, т. е. с онтологией внутреннего духовного пространства, располагающегося между окружностью шариата и центром хакиката (Истины). Имамы ведут верующего мусульманина, стоящего на круте шариата, к центру круга и поэтому они суть Луч, объединяющий два этих полюса — человека и Бога.

### Отличия от суфизма: роль Имама

Двенадцать Имамов, которые формируют Плерому шиитов-двенадцатеричников, представляют собой различные аспекты единой функции — Имамата. Поэтому слова, деяния и жесты каждого из них представляют собой герменевтическую процедуру, позволяющую продвинуться в глубь исламской религии — в направлении перпендикулярном в отношении шариата. Этим определяется отношение шиитов к исламским законам: для шиитов шариат и шариатское право необходимы, но далеко не достаточны (для суннитов они и необходимы и достаточны). Шариат признается как отправная точка, а не конечная цель; точка, от которой шиит отталкивается в своем движении вглубь. Это измерение вглубь и есть поле «валайята», и движущийся по этому полю сам становится «другом Бога», чем собственно и призван быть всякий шиит.

Такая экспозиция основ шиитской метафизики показывает нам, почему шиитский суфизм представляет собой довольно редкое явление и почему некоторые Имамы критически высказывались в его от-

ношении<sup>1</sup>. Мы видим здесь совершенно одинаковую — батинитскую — топику, где шиитский «валайят» дублирует суфийский тарикат, т. е. тот же самый путь — от шариата к хакикату. У суфиев место Имама занимает кутб, авторитетный шейх, который, точно так же как Имам для шиитов, является фигурой интерпретатора и посредника, воплощающего в себе «внутреннее измерение» религии.

Это парадигмальное тождество структуры позволяет применить к шиизму все те соображения, относительно ноологических соответствий, которые мы изложили относительно иранских влияний в суфизме: шиизм как последовательный батинизм столь же мало совместим с метафизикой и практикой захиризма, как и суфизм, и столь же очевидна его неаравийская природа, легко сводимая — и исторически и стилистически — к иранскому Логосу и персидскому Dasein'у. Поэтому структура шиитской метафизики в ноологическом и цивилизационном смысле является иранской, подтверждение чего мы видели в краткой истории шиизма, постоянно тяготеющего к Персии и персам — вплоть до сефевидского государства, где шиизм становится официальной религией.

Однако при таком структурном сходстве между суфизмом и шиизмом есть и одно важное различие: суфизм может существовать в суннитском контексте как добавленное внутреннее измерение, соглашаясь с социополитическими нормами суннизма и лишь предлагая избранным тайное и необязательное для всех (более того, тщательно оберегаемое от любопытных и не готовых) путешествие вовнутрь (тарикат); шиизм же настаивает на том, чтобы дуальная топика «нобовват»/«валайят» была признана законодательно и явно, что и легло в основу джафаритского мазхаба, разработанного шестым Имамом Джафаром ас-Садыком и позднее развито в обширное и детализированное учение о шиитской ортодоксии, с подборкой достоверных и принятых хадисов, высказываний товарищей Мухаммеда и самих Святых Имамов. Суфии принимают суннизм внешне, внут-

<sup>1</sup> Характерным явлением иранского суфизма является величайший мистик Хайдар Амули (319 или 1320 — 1380), который разработал развернутую доктрину синтеза между суфизмом Ибн Араби и шиитской религией. Все парадигмальные параллели между суфизмом и шиизмом, о которых мы говорили, и множество других, более тонких, тщательно разобраны и проанализированы Хайдаром Амули, настаивающим на семантическом тождестве двух версий внутреннего духовного ислама (bâtinîyya). Единственным пунктом, где Амули был вынужден делать строгий выбор — либо суфизм, либо шиизм — был вопрос о том, кто является полюсом всего тариката, «внутреннего мира»; по Ибн Араби и для большинства суфиев это фигура Иисуса Христа, полюса полюсов (отсюда, кстати, и мученическая ориентация многих суфиев), а для Амули — это «скрытый Имам». Амули выбирает Имама и тем самым утверждает свою шиитскую ортодоксию. См.: *Corbin H. En islam iranien*. Т. 3. Р. 149 — 213.

ренне дополняя его. Шииты настаивают на том, чтобы была признана их собственная особая и оригинальная модель понимания легитимности — в политике, религии, праве и т. д. Поэтому шиизм оказывается в более явной оппозиции суннизму, нежели суфизм, откуда шиитская судьба трагического и преследуемого меньшинства.

При этом шиитский принцип «такыйя» служит аналогом секретности суфийских тарикатов: шиитам разрешается скрывать свою веру, если они находятся в окружении враждебно настроенных к шиизму людей, выдавая себя за суннитов (тем более что это не ложь, а лишь полуправда — шииты признают и исполняют шариат и все его предписания наравне с суннитами). Но в любом случае шиизм представляет собой учение *альтернативное* суннизму на всех уровнях, тогда как суфизм представляет собой *дополнительное* к суннизму измерение. В случае исмаилитов этот антагонизм доходит до прямой оппозиции, крайние случаи которой мы видим в карматах и реформированном исмаилизме Аламута: крайние шииты вообще склонны отрицать и ниспровергать внешний и партикуляристский ислам, утверждая взамен его иную универсальную чисто духовную веру, где исламские моменты и тема имамата отчасти переходят в коренную иранскую религию Света.

### Скрытый Имам: диалектика эпифании

Еще одной чисто иранской чертой является шиитская эсхатология, концентрация внимания шиита на фигуре «Скрытого Имама», «Имама времени», в котором шииты видят финального Спасителя мира, полностью аналогичного Саошьянту зороастрийской традиции<sup>1</sup>. В аравийско-семитской мифологии у такой фигуры и такого сюжета нет даже приблизительных аналогов. Все, что мы встречаем в Коране и сунне относительно этой темы, почерпнуто из иудаизма и христианства, куда эти сюжеты, скорее всего, также попали через иранские влияния. В шиизме и фигуре последнего Имама, Махди, Ка'има, Воскресителя, эти тенденции, завершая историко-религиозный цикл, снова возвращаются к своему изначальному иранскому полюсу.

<sup>1</sup> Некоторые шиитские авторы (в частности, ученик основателя Исфаханской школы Мир Домада Котбоддин Ашквар, а также шиитский энциклопедист Бихар аль-Анвар, Давани и т. д.) отождествляли 12-го Имама с Параклетом — Святым Духом Утешителем. При этом они различали двух Параклетов: один представлял собой Мухаммеда (на основании сходства греческих слов *παράκλητος*, утешитель, и *περικλυτός*, славный), что точно соответствует смыслу имени Мухаммеда — Ахмад, по-арабски «славный»), как печать пророков (нобовват), а другой — «Скрытого Имама», как «печать друзей (Бора)», «валайят». См.: Corbin H. L'idée du Paraclet en philosophie iranienne // Corbin H. Face de Dieu, face de l'homme. P.: Entrelacs, 1983. P. 315 — 360.

В контексте «валайят» выделяется два режима: открытия и сокрытия (гайба); в обоих случаях именно «валайят» является высшим источником политического и религиозного устройства исламской уммы, но действует он по-разному. Когда Святые Имамы наличествуют в умме явно, то их присутствие является видимым полюсом внутреннего бытия, чудесной точкой, поставленной между землей и Небом, между человеческим (насут) и божественным (лахут). Имам относится к особой световой онтологии, он не Бог, но и не человек; он есть нечто промежуточное и поэтому ближе к Ангелу. Когда Имам присутствует, жизнь шиитской общины строится вокруг него и его приближенных, через контакты с которыми верующий получает ответы на все вопросы, воспринимает наставления, не подлежащие сомнениям. И как суннитский ислам (особенно в ханбалитской и салафитской версии) требует от мусульман лишь *деятельного подчинения*, а не осмысления, шиитский (внутренний) ислам требует от шиитов *усвоения истины*, высказываемой Святыми Имамами, а не их осуждение или критическое толкование. При этом вся история первых Алидов глубоко трагична: они оказывались неизменно в положении проигравших, никто не умер собственной смертью, а смерть некоторых из них была мученической. Судьба «друзей Бога» оказалась драматичной и парадоксальной: будучи лучшими из людей, они были удостоены худшей участи из возможных. Поэтому имамаат изначально связан с метафизикой страдания, боли, парадоксального свидетельства в муках (шиитский шахидизм), что аффектирует теопатическую структуру и раннего шиитского учения. Мы видим в шиизме ярко выраженное дионисийское начало, и не случайно в одном шиитском тексте Имам говорит о себе: «Я есть рай и я есть ад». Высшая истина и блаженство последнего знания в телесном мире выступает через свою противоположность — социально-политическое отвержение и телесные муки. Имамы — правители и герои в истинном мире, в телесном мире они — жертвы и гонимые. Более того, они *проигравшие*. Но этот проигрыш сродни «проигрышу» Иисуса Христа в христианской религии: крестные муки Спасителя открывают путь в рай, воскресение, спасение и бессмертие.

Таким образом, даже в эпоху открытости Имамов, их пребывания среди шиитов, их истинная природа и их настоящее достоинство скрыты, даны через свою противоположность. Эта «дионисийская» диалектика, где сокрытие есть открытие и открытие — сокрытие, присуща самой природе шиизма. Поэтому слова, действия и жесты Имама, структуры его интерпретаций и толкований должны быть, в свою очередь, диалектически интерпретированы. Так, одно из классических шиитских изречений гласит: «Твой ум должен следовать за тем, что говорит Имам, но твое сердце — за тем, о чем он думает». Это

применение того же принципа «такойя», но только на самом высоком уровне: между словами и мыслями Имама нет прямой линейной зависимости — он интерпретирует, но при этом он передает последователю не результат интерпретации (как нечто готовое), но науку интерпретации, чтобы тот смог интерпретировать сам. Отсюда вытекает идея «внутреннего Имама»; будучи выражением внутреннего сечения мира (*bātiniyya*), Имам не может быть только чем-то внешним по отношению к верующему шииту, он обязательно находится внутри него — также как фраваша и даже сам Ахура-Мазда внутри зороастрийца. Поэтому даже открытый явный Имам является в чем-то скрытым, находится по ту сторону завесы. Более того, секрет Имамата в том, что Имам и есть завеса, всегда отделяющая то, что внутри, от того, что снаружи, и объединяющая обе стороны.

В определенный момент эпифания Имамата прерывается, и тогда начинается «гайба» — цикл сокрытия. Но и в этот период мы находимся внутри той же шиитской парадоксальной диалектики. Последний Имам, согласно шиитам, не умирает; он «скрывается». Это значит, что он жив, что он присутствует, что он находится в мире, но только в его скрытом измерении. Как присутствие Имама до эпохи «сокрытия» скрывало собой его тайну, так сокрытие «тайного Имама» открывает смысл и значение Имамата, служит формой особого откровения, пронзительного светового присутствия (*hozūr*), которое прорывается на вершине шиитского созерцания через тьму отчаяния и боли утраты. Как эпифания Имама есть форма его апофании, так и апофания (*ghaybat*) Имама есть форма его парадоксальной эпифании. Само отсутствие Имама, его сокрытость становится отныне значительным и глубинным жестом, интерпретация которого становится главной задачей шиита. В полном смысле слова *Имама не может не быть, ни не быть*: он не может быть, потому что мир не способен вместить его Свет, но не может не быть, потому, что без него мир не может просуществовать и мгновения. Поэтому цикл сокрытия для шиита не просто катастрофа, но *необходимая фаза священной истории*, сущность которой есть развертывание ткани «валайята» — повествование о «дружбе с Богом» и о великой Любви.

Кульминацией шиитской циклологии является финальный момент истории, когда должно осуществиться последнее и высшее Событие (*Er-Eignis*<sup>1</sup>) — приход Махди, «скрытого Имама». Этот приход

<sup>1</sup> Показательно, что именно так — как пришествие Махди — интерпретировал термин Событие (*Er-Eignis*) философия Хайдеггера современный иранский философ-шиит Ахмад Фардид (1909 – 1994).

не просто очередной взмах маятника механической необходимости; это событие колоссального духовного значения, венчающее собой всю процедуру «валайята». «Вали» проявил себя в форме Имама 'Али, его семьи и всей Плеромы Святых Имамов. Это первый момент духовной диалектики шиизма и его иероистории. Те, кто был избран, ответил на это явление (первую эпифанию) своей преданностью, своим вхождением в его «партию» — «ши'а». Тогда через явное надо было созерцать тайное. Второй этап — сокрытие (гайба). Здесь шиит, призванный в партию «друзей Бога», учится созерцать открытое через сокрытое: сохраняя верность тому, кто исчез, кто скрылся, кто проиграл, шиит вопреки всему выращивает внутри себя «внутренне-го Имама», готовя своей верой и своим подвигом его финальный приход. В конце времен парусия Махди объединяет оба предыдущих момента: Имам является во всех смыслах, как тотальная (а не частичная как ранее) эпифания, как Воскреситель бытия, Ка'им, как восстановитель всего явного и тайного в их абсолютных световых формах. Явление Махди напрямую зависит от шиитов, которые и составляют не просто его последователей, но его самого, его мистическое существо; поэтому иероистория делается каждым человеком в глубине его сердца и в готовности идти за своей верой, за своим «скрытым Имамом» до конца и дальше этого конца.

И снова иранская ноология: описание пришествия Махди и финальное воскресение описывается шиитскими текстами почти в точности как фрашокарт зороастрийской эсхатологии; сама тема Воскресения (Кайаямат) точно соответствует логике маздеистской циклологии. Более того, сама модель трех фаз «валайята», шиитской иероистории воспроизводит трехчастную модель зороастрийского времени: бундахишн (соответствует первой эпифании), гумезишн (соответствует сокрытию — гайбе), вичаришн и фрашокарт (соответствует финальной парусии).

## Теория исмаилизма

### Апофатическое Первое

Исмаилитский шиизм обладает еще более нюансированной диалектикой, где зороастризм неразделимо переплетен с греческим неоплатонизмом, заимствованным как через труды аль-Фараби и Ибн Сины, так и напрямую из греческого контекста. Некоторые темы в исмаилитском гнозисе тождественны доктринам шиитов-двенадцатеричников; но некоторые совершенно оригинальны.

Исмаилиты развили сложную космологию, в основе которой лежит метафизический принцип «сомнения Третьего Ума», который повлек за собой всю драму творения и ее эсхатологическое разрешение. Но эта драма может быть корректно понята только в контексте общей метафизической картины исмаилитского Логоса.

Его структура такова. Высшее Божество исмаилиты считают полностью апофатическим и радикально превышающим бытие. В этом они отличаются от исламских философов, суфиев и других шиитов (а также от школы Ишрак), у которых Бог и есть высшее бытие. Для исмаилитов Бог принципиально выше бытия, превосходит его. Бытие есть уже есть нечто отличное от Него, первое удаление. В этом исмаилиты оказываются прямыми продолжателями неоплатонизма Плотина, Прокла, Дамаския и т. д., основывающихся на «Паримениде» Платона, а с другой стороны, развивают теологию Плеромы гностика Василида, который также настаивал на том, что Бог не совпадает с бытием и радикально его превосходит. Этой темы мы не находим в традиционном зороастрийском маздеистском мировоззрении, и поэтому следует отнести ее к чисто греческим платоническим влияниям и к христианскому гностицизму. Мы видели у других представителей батинистского направления (внутреннего ислама) также греческие влияния, накладывающиеся на иранскую основу, но они были связаны с темой Диониса и промежуточной мистериальной эпифании *среднего мира* (Ангелы Души, десятый интеллект у фаласифа; кутб, мир воображения, алам аль-мтихаль, метафизика Любви у суфиев; Имамат в шиизме и т. д.). У исмаилитов в центре внимания другая сторона законченного и развитого неоплатонизма: утверждение о радикальном превосходстве Бога над бытием (эта тема наиболее эксплицитно рассмотрена у крупнейшего исмаилитского философа X в. иранца Абу Якуба Седжестани<sup>1</sup>). Абсолютное Первоначало, *Deus Absconditus* является радикально *сверхбытийным*. Оно есть приказание, конституирующее первобытие, т. е. акт, чьим исполнением становится Первый Ум. В исмаилитской метафизике Первоначало называется *Mobdi*, т. е. То, Что устанавливает бытие, не будучи бытием, но тем, что вызывает бытие к бытию (*hast kardan* — по-персидски), *delat* бытие. Первое бытие есть то, что сделано таким, т. е. бытием (*hast kardeh* — по-персидски). Первое бытие называется по-арабски «аль-халк аль-аввал», «аль-мобда аль-аввал», «аль-вуджуд аль-аввал», т. е. перво-сотворенное перво-учрежденное, перво-сущее. Важен термин

<sup>1</sup> *Sejestāni Abū Ya'qūb*. Le livre des Sources // Corbin H. Trilogie ismaélienne. P.: Verdier, 1994. Самым эксплицитным образом эта тема изложена Седжестани в книге «Kashf al-Mahjūb», «Духовная сумма» (не путать с одноименным трактатом иранского суфия 'Али Усмана аль-Джулаби аль-Худжвири).

«Мобда» аль-аввал», соответствующий в форме пассивного причастия «мобда'» (mobda') активному причастию «мобди'» (mobdi'). Истинное первоначало есть То, Что устанавливает, но не само установленное; поэтому, устанавливая, Оно и обнаруживает себя и скрывает себя за установленным. Отсюда вытекает двойственность первобытия: оно есть одновременно открывающее и скрывающее, и тождественное себе (бытие = бытие), и не тождественное (оно не есть оно само, но результат установления, вызванный приказанием Того, Что выше него). Здесь мы сталкиваемся с классической неоплатонической темой в толковании соотношения Ума, νοῦς, и Единого, ἓν, подробно и тщательно развитой у Прокла. Этот момент делает всю метафизику исмаилизма открытым аполлонизмом или открытым платонизмом, и существенно отличает его от иных форм метафизических систем внутреннего ислама. Единственной параллелью такой открытой метафизике может служить мифологема фраваша самого Ахура-Мазды, т. е. динамического стремления Бога к чему-то, что выше его самого. Но метафизическая стилистика здесь различна: отношение первобытия и инстанции, его вызвавшей к наличию, дается в иных тонах, нежели любовный символизм женщины-души, Ангела-Софии.

Бытие в исмаилитской метафизике, таким образом, есть изначальное<sup>1</sup> (Sābiq) и тождественно Первому Уму ('Aql al-awwal), который стоит в начале всей серии следующих проявлений (Умов) — вплоть до Десятого Ума. Здесь картина иерархии Умов совпадает с моделью аль-фаласифа. Но при этом следует учесть, что исмаилитская теология и метафизика создавались в общих чертах уже к X в., т. е. к периоду жизни аль-Фараби и еще до рождения Ибн Сины, который придал этой неоплатонической (и аристотелианской) теории Десяти Умов законченный вид. Следовательно, первые исмаилиты в своих построениях опирались не на арабскую (иранскую по сути, как мы видели) аль-фаласифа, а на непосредственно неоплатонические источники — или греческие оригиналы, или их сирийские переводы (неоплатоническая школа со II в. от Р.Х. получила широкое распространение в Сирии и Палестине; многие крупнейшие неоплатоники были выходцами именно из нее — сам Порфирий был финикийцем, а Ямвлих, Сириан, Дамаский — даже по их именам явно были сирийцами). Поэтому вполне уместно задаться вопросом (как это делает Анри Корбен): до какой степени исмаилитские метафизики (школы «сальманийя») в свою очередь повлияли на исламскую философию

<sup>1</sup> Но это изначальное бытие, являющееся началом для всего остального сущего, само не безначально, оно и само имеет Начало, чем является сверхбытийное апофатическое учреждающее Приказание.



(аль-фаласифа). Показательно, что первые исмаилитские доктрины стали складываться в VIII в. при жизни шестого Имама Джафара ас-Садыка в кругах его преданного последователя аль-Хатаба<sup>1</sup>.

### Процесии Умов

Первый Ум отождествляется с первым Херувимом. Он порождает Второй Ум, Tālī, «Следующего». Этот Второй Ум отождествляется с Ангелом или с Душой Мира. До этого момента все идет довольно гармонично и первые три инстанции — апофатическое сверхбытийное Первоначало (Mobd'), Первый Интеллект/Первобытие (Mobda'/Sâbiq) и Душа Мира (Tālī) — образуют основу духовной Плеромы, где все отношения метафизически безупречны. Первое конституирует Второе — это не манифестация и не творение (не 'Alam al Khalq), но невообразимый сверхмыслительный акт учреждения — приказания, Декрета ('Alam al-'Amr). Это принципиально важно: Первый Интеллект не является сотворенным в том смысле, в каком сотворенным является мир в целом; т. к. творение предполагает бытие Творца, предшествующего акту творения, но такое бытие в случае Инстанции, из которой исходит декрет (al-'Amr), исключается. Но Первый Интеллект не является и манифестацией/эманацией, поскольку между ним и учреждающим его Актом нет общей меры и общей природы. Манифестация/эманация начинается лишь ниже Первого Ума: все последующие Умы являются манифестациями предыдущего (Sâbiq). А творение (креация, creation, al Khalq), согласно исмаилитам, вообще располагается в онтологической зоне, расположенной ниже десятого Ума, который и есть творец духовной (организованной десятим Умом), одушевленной (Душой/Ангелом этого Десятого Ума) и одновременно чувственной (что свидетельствует об остывании самого Десятого Ума) Вселенной.

### Восстание Третьего Ума

Отправляясь от этих трех первых инстанций, строго соответствующих трем ипостасям Плотина (Единое, Ум, Душа), разворачивается драма исмаилитской метафизики. Проблема дает о себе знать на уров-

<sup>1</sup> По одной из версий, аль-Хатаб был казнен по приказанию самого Джафара ас-Садыка, т. к. он настаивал на «божественности» (lahūt) Имамов и, соответственно, самого Джафара ас-Садыка. Некоторые исмаилитские авторы комментируют это как «такыйя» со стороны Имама, который внешне соблюдал правила ортодоксии, но внутренне поощрял аль-Хатаба, даже отправляя его на мученическую смерть во имя тайной Истины.

не Третьего Ума — т. е. первой инстанции, которая оказывается за пределом трех плотинских ипостасей. Третий Ум манифестируется Вторым Умом по той же модели, как сам Второй Ум был манифестирован Первым. Но Третий Ум, осознавая свое присутствие в Плероме и свое четвертое место, задается вопросом о правомочности почитания своих непосредственных причин — Второго и Первого Ума как производных от Великого Приказания. То есть здесь рождается рискованная проблематика тавхида. Третий Ум должен был бы, созерцая процедуры манифестации, предшествующие его явлению, повторить этот сценарий и, признав Второй Ум своим истоком, привести самим фактом этого признания (сыновьего послушания) к бытию Четвертый Ум. Но в этом-то и состоит сбой: Третий Интеллект замирает в этом само собой подразумеваемом жесте, «задерживается», «впадает в сомнение». Он обнаруживает, что между ним и Изначальной Бездной, Миром Приказаний ('Alam al-'Amr) находится слишком много промежуточных инстанций. Третий Ум оказывается лицом к лицу перед проблемой Единобожия, останавливаясь между тавхидом и ширком — необходимостью признания Единственности Бога и опасностью «придания Богу сотоварищей», ассоцианизмом (ведь Первый и Второй Ум, приведшие к бытию Третий, не являются самим Божеством, а лишь результатами Его декрета). Третий Ум оказывается строго в положении Верхней Софии валентианского гнозиса, которая в рамках Плеромы ставит под вопрос правомочность эманационных иерархий и стремится к единению с изначальной бездной, провоцируя тем самым «бунт эонов». Третий Ум не поднимается на бунт, он лишь охватывается «сомнением». «Тень сомнения», омрачившая его природу и вызвавшая задержку в процессе манифестации, оказывается для него фатальной. Эманационный процесс обходит его, разворачиваясь вплоть до Девятого Ума, а сам он стремительно падает. Это падение имеет целый ряд общих черт с падением Дьявола и Софии. Падение завершается в тот момент, когда Третий Ум оказывается в самом низу Плеромы, под последним Девятым Умом. Достигнув дна манифестации, он приходит в себя и справляется со своим «сомнением». Однако Десятый Ум, осознав парадокс истинного тавхида, в котором необходимо сочетать признание Единственности апофатического Единого (Deus Absconditus) с единством катафатического Единого — первого Ума (Deus Revelatus), чтобы тавхид был и отрицанием и утверждением одновременно (дионисийская черта, напоминающая тему опьянения и безумия Нуса у неоплатоников, созерцающего сверхумное и сверхсущностное Единое), обязан зафиксировать это прозрение в некотором финальном акте, ставящем печать доказательства под всем трудным процессом обретения Истины. Этим актом становится творение

чувственного мира, состоящего одновременно из прозрения Десятого Ума и из его сомнения слабости. Поэтому этот мир принципиально двойственен: он разумен и духовен, с одной стороны, и материален и телесен — с другой. Мир для исмаилитов есть духовный взлет, свет, жизнь (Десятый Ум как смысл) и одновременно «задержка», «тьень», «сомнение», «слабость». В мире неразделимо переплетены сила Десятого Ума — как Ума и эманации Первого Ума, Первобытия, и как Ума, бывшего когда-то Третьим и остающегося им в глубине, в ядре — и слабость этого же Десятого Ума, как усомнившегося, как затронутого тенью сомнения, как «задержавшегося». Мир семантически создан из двух энантиодромических процессов — ускорения и задержки; смешение которых и создает его онтологическую структуру: материальность, зло, слабость, нечистота соответствуют «еще нет», духовность, добро, сила, чистота — «уже да». Между «пора» и «еще не пора» натянута нить экзистенциальной истории.

Структура истории мира для исмаилитов организована вокруг сoterиологической и телеологической оси: мир создан для спасения и как инструмент спасения; его цель состоит в том, чтобы в ходе мировой истории преодолеть «сомнение» и осуществить всемирный тавхид, что означает — взлет Десятого Ума на вершину Плеромы и восстановление изначального плана. В истории земли это соответствует Воскресению Воскресений, финальному аккорду иероистории.

### Драма творения: эсхатология зла

Создание мира Десятым Умом у исмаилитов описано не просто как творение отчужденного предмета (классический креационизм), но как развертывание внутреннего содержания этого десятого Ума, как его плазмация, но на сей раз направленная на финальное грядущее разделение. Десятый Ум из самого себя развертывает дух и ум мира (это и есть он сам), его Ангел/Душа становится душой и жизнью мира, а его сомнение превращается в материю, оживляемую душой и направляемую умом (то есть в конечном счете, им самим). При этом в мире конституируются два антагонистических полюса — полюс тавхида, *Philosophia Perennis*, предшествующий исламу, но получивший в исламе свое последнее выражение, полностью раскрывшееся в «валайяте» Святых Имамов, и полюс «сомнения», «задержки», «зла», который конституирует «темный орден», состоящий из звеньев цепи зла, пронизывающей все века и все общества, кульминацией которого станет Дадджал, синоним христианского Антихриста. Битва Махди-Кайима, последнего Имама в эпоху парусии с Дадджалом и бу-

дет последним сражением, протекающим внутри Десятого Ума со своим собственным сомнением, получившим окончательную экстерриоризацию в фигуре и независимом бытии Дажджала. Цель иероистории — наделить зло (тьень, сомнение, задержку) самостоятельной и полностью независимой от Третьего Ума онтологией, чтобы иметь возможность его победить, уничтожить и изгнать из плеромы навсегда, не аффектировав при этом цельность самого Десятого/Третьего Ума — главного героя и единственного подлинного Субъекта мира и истории. Чтобы победить зло, надо сделать его абсолютным, т.е. существующим радикально вне манифестационистской цепи Умов и Душ. Пока зло остается «умалением добра», оно питается добром и светом и не может быть по-настоящему изжито; задержка все сокращается, но, несмотря на это, длится и длится, т.к. не может быть радикально преодолена; мир кончается, но не может кончиться, т.к. даже предельное истощение Ума и Жизни в нем все равно остается сопряженным с источниками Ума и Жизни, что продлевает и продлевает материальность и телесность, а также все связанные с ними аспекты слабости. Зло должно быть переведено в эквиполентную оппозицию, обрести самостоятельное бытие, и лишь затем, в факте финальной битвы (Endkampf), оно может быть по-настоящему уничтожено, вскрыто как ничто, т.е. переведено в привативную оппозицию. Но если мы сразу же определим природу зла как ничтожную, мы снова только продлим его бытие, поскольку, если бы это было так, то зла просто не было бы вообще, а раз оно есть, оно может иметь либо бытие в бытии добра (градуальная оппозиция), либо вне бытия добра. Таким образом, исмаилитская сотериология организует три аккорда оппозиций в такой последовательности.

*Первый аккорд:* зло есть умаление добра (градуальная оппозиция), т.к. «тьень сомнения» рождается внутри Третьего Ума, на самой вершине Плеромы (это и есть драма на небесах, подробно описанная в гностицизме). Это начало.

*Второй аккорд:* зло обладает самостоятельным бытием (эквиполентная оппозиция); это не столько данность, сколько первое задание иероистории — фиксировать зло в четкой фигуре антагониста, Дьявола.

*Третий аккорд:* снятие автономного бытия зла (привативная оппозиция) как финальное (второе) задание иероистории, с необходимостью следующее за первым. Это результат истории, то, чем она должна увенчаться. Но результат, который дается только в ожесточенной духовной борьбе, которая и есть смысл и содержание истории.

В такой метафизике творения переплетение разных версий аполлоно-дионисийского Логоса, где тесно соседствуют строго иранские темы (радикальный дуализм, аполлоническая эквиполентность, обостренная Титаномахия, фигура финального Спасителя — Каима-Саошьянта и т. д.), с одной стороны, и эллинские, неоплатонические, диалектические мотивы с высокой степенью герметических и дионисийских парадоксов и амфиболий (идея творения как присутствия Десятого Ума внутри своего собственного сомнения, энантиодромия истинного тавхида, сочетающая единственность и единство Бога и т. д.), с другой. При этом на противоположном конце в лице антагониста мы видим иранского Ангро-Манью, но одновременно и манихейские мотивы материи как зла (что отклоняется от классического зороастризма), и оппозицию любым формам номинализма, материализма, позитивизма и буквализма внешнего ислама<sup>1</sup>, собирающихся в фигуру Дадджала-Лжеца (воплощенную для исмаилитов в Омейядах, захиритах и легалистах), и антититанизм светового полета и уничтожения «задержки», «еще не», материальное количественного времени (*zamān āfāqī*), «времени горизонтов» в пользу качественного времени (*zamān anfosī*), «времени душ» духовного Воскресения (Кайамат).

## Ишрак Шихабоддин Яхья Сохраварди

### Кульминация иранской традиции

Кульминацией иранского Логоса в исламскую эпоху стала философская школа Ишрак, основанная выдающимся мыслителем, поэтом и мистиком Шихабодином Яхья Сохраварди (1155 — 1191). Сохраварди разработал учение, которое сводило воедино все доминирующие осевые темы и концепции внутреннего ислама (суфизма, шиизма, герметизма, аль-фаласифа), но делало при этом радикальный шаг в сторону их эксплицитной универсализации и объединению с духовной традицией доисламской Персии<sup>2</sup>. Сохраварди, таким образом, построил основу универсальной мистической теологии, включающей в себя внутренний ислам как одну из составляющих, но выходящих далеко за его пределы — в сторону признания

<sup>1</sup> Факт похищения Черного Камня карматами и ориентация киблы в противоположную от Мекки сторону при провозглашении духовного Воскресения в Аламуте низаритами следует рассматривать как символические жесты именно в этом направлении.

<sup>2</sup> *Sohravardi. L'Archange Empourpré. P.: Fayard, 1976.*

метафизической истины зороастризма, а также неисламской мистики — иудейской и христианской. Сохраварди строит теорию, аналогичную платоновской теологии Прокла, и поэтому его справедливо называют «иранским платоником» и даже «персидским Платоном». Действительно, «философия озарения» или «философия Востока» (Ишрак) Сохраварди представляет собой метафизический синтез радикально духовного аполлонического толка, который более всего походит на аналогичную инициативу неоплатоников по разработке интегральной метафизической матрицы, способной объяснить символизм и богословские конструкции самых разных религий, поскольку эта матрица (Рене Генон нечто аналогичное называл «Примордиальной Традицией») лежит в основе каждой из них, будучи ее частным и исторически ограниченным изданием. У Сохраварди мы встречаем точный эквивалент *Philosophia Perennis* (или *Sophia Perennis*) — Дживадан Харад, дословно «Вечная Мудрость» по-персидски.

Сохраварди возвел здание универсальной теории «внутреннего», включившую в себя все то, что относилось к области «батинийя» в исламе, а также многие иные сюжеты и сакральные мотивы, фигуры, сюжеты и образы. Все это он назвал «Восточной Мудростью» или «Рассветным Богословием» (термин Ишрак можно передать обоими способами).

В основе философии Ишрак лежит метафизика Света (нур — отсюда ключевой образ Востока и Восхода, солярный радикализм). Сохраварди полагает, что свет (нур) имеет не природный, но *онтологический* статус, светлое синонимично сущему, и наоборот. Поэтому сущность вещи пребывает в ее эйдосе; она есть не что иное, как видимость, но именно видимость и делает ее по-настоящему существующей. Материальность вещи есть не нечто иное, но лишь умаление света, достижение светом дна своего наличия, угашение. Тьма не имеет бытия, потому что она есть просто недостаток света. Это радикально платонический и аполлонический подход, который видит сущность вещи не как дионисийски-аристотелевскую синтему, где эйдос неразрывно и диалектически, и плазматически соединен с материей, но как ее чистый и отделенный (*tajrid*) эйдос, относительно свободный от материи как предмет, отражающийся в зеркале, от своего отражения. Все световое — и прежде всего ум, душа, а также мир образов (*'alam al-mithāl*) — имеют полностью автономное бытие, не зависящее от телесности. Телесность лишь (чаще всего искаженно и неверно) отражает световые потоки и эйдотические цепи, которые могут существовать в полном смысле и без нее.

## Географическая онтология и Пурпурный Архангел

На этом строится онтологическая география Сохраварди, утверждающая, что есть истинный Восток и истинный Запад, параллельные географическим востоку и западу, которые суть не более чем случайные и фрагментарные отражения. Восток вещей есть «страна», где сущности/эйдосы существуют отдельно и свободно; это и есть Ишрак, «рассветный мир». Но на Западе вещи (в колодцах «западного изгнания») отражения путаются и заслоняют собой оригиналы, это мир мутных зеркал, покрытых патиной и грязью, преломляющих и искажающих световые миры. Задача философа Ишрака совершить путешествие с Запада на Восток, чтобы прийти от мира искаженных копий к миру световых оригиналов.

На границе между Западом и Востоком вещей Сохраварди помещает фигуру Пурпурного Архангела, у которого одно крыло белое, а другое темное (черное или черно-красное). Он отождествляется с Душой Мира и даже с самим Десятым Умом, находящимся в подлунном мире и со Святым Духом, Параклитом, а также с Архангелом Гавриилом. В тексте «Шелест крыл Гавриила» Сохраварди поясняет, что души людей (как малые Логосы) нисходят с правого (светлого) крыла Архангела; а с левого проистекают тени и иллюзии, которые порождают миражи материальной телесности<sup>1</sup>.

Это главная фигура светового гнозиса Сохраварди, которая отождествляется одновременно с Хизром, Гермесом/Идрисом, скрытым Имамом, зороастрийской фраварти. Пурпурный Архангел есть ключ посвящения, благодаря которому осуществляется переход с западной стороны существования на восточную; от зеркальных изображений к миру сущностей, которые отражаются в телесных зеркалах. Поэтому через эту фигуру осуществляется посвящение/воскрешение, когда центр самоидентификации переносится от изображения в зеркале (как мы воспринимаем свое «я» в мире тел) на то, что в нем отображается и что не зависит от существования или несуществования зеркала.

Чтобы лучше понять смысл этой инстанции, играющей главную роль в практической метафизике Сохраварди, являющейся, по его мнению, матрицей любой религии и любого эзотеризма, следует обратиться к его теории *sensorium'a* (συναίσθησις, κοιναίσθησις), т. е. той инстанции, которая в человеке представляет собой синтез чувств, еще не разделенных на отдельные чувства: зрение, слух, обоняние, ощущение и вкус. Согласно Сохраварди, человек представляет собой единый *sensorium*, который может функционировать в двух

<sup>1</sup> *Sohravarđi. L'Archange Empourpré. P. 236 – 237.*

полярных режимах — «западном» и «восточном». «Западный» режим есть такая ориентация *sensorium*'а, которая обращает его вовне и самим этим обращением расчленяет окружающий мир, проецирует на него телесность и разделенность. Именно так *sensorium* одновременно и познает, и конституирует пейзажи бодрствования. Но согласно Сохраварди, такого мира самого по себе нет, и в нем нет ничего «естественного» и «само собой разумеющегося». Внешний материальный телесный плотный мир создается болезненным расстройством *sensorium*'а, представляет собой ночной кошмар, галлюцинацию. Автором этой болезненной галлюцинации является Дьявол, чьим воплощением служит *рассудок* (эстиматив, калькулирующее, расчетливое сознание, типичное мышление торговца или ремесленника, представителя демиургического сословия). Рассудок есть режим функционирования *sensorium*'а, который сам по себе не хорош и не плох, но, обращаясь вовне, он делает шаг в сторону зла, «Запада», попадает под власть Дьявола. Обычное дневное телесно-материальное восприятие мира и есть черная месса, служба Дьяволу, который в каждый момент только усиливает свой тюремный диктат, погружая человека глубже и глубже в темницы материального.

Из этой ситуации есть выход, и он связан с тем же самым *sensorium*'ом. *Sensorium* может функционировать и в ином, обратном режиме. Это и есть Ишрак, ориентация на Восток, переход на восточную сторону бытия. Будучи обращенным внутрь, *sensorium* начинает воспринимать и одновременно проецировать чувственный мир иного регистра — не через погашение света и переплетение теней, но через освещение тел и их возвышение к световым смысловым эйдетическим цепям. Этот мир Востока столь же действителен, как и мир бодрствования (даже намного более действителен), но в нем преобладает не Дьявол-рассудок, а Ангел-Посвячитель. Десятый Ум проецирует свои лучи напрямую на *sensorium*, и в нем тогда отражаются световые воплощения идей и мыслей, картин и символов, смысл которых прозрачен и ясен, а не скрыт под непроницаемыми складками тьмы (зулма). Отдаленное представление об этом режиме дает сон, но его пейзажи и ситуации остаются еще слишком затемненными властью рассудка-Дьявола и дневными переживаниями и восприятиями. О сне Сохраварди говорит так: «Слово "сон" (*hwab*) означает состояние, в котором дух (*gūh*) уходит от внешнего (*zāhir*) и вступает во внутреннее (*bātin*)»<sup>1</sup>. В чистом виде *sensorium* получает свободу от «тюремщика» после смерти, которая, согласно Сохраварди, есть пробуждение и воскресение, т. е. под-

<sup>1</sup> *Sohravadī. L'Archange Empourpré. P. 146.*



линая жизнь<sup>1</sup>. По словам первого Имама 'Али: «Люди спят. Когда они умирают, они просыпаются». Задача философа Востока (Ишрак) состоит в том, чтобы проснуться и воскреснуть еще до смерти, начать свой путь в страну Востока, находясь во владениях Запада. В этом случае смерть станет не началом пути, но его кульминацией и взлетом к вершинам этого промежуточного мира Души, 'alam al-mīthāl, имагиналя. *Sensorium* необходимо очищать и укреплять при жизни, тогда он отразит чистые и высокие миры истинного света, которые мистик может созерцать и при жизни. Пурпурный Архангел становится в этом случае тем моментом, когда человек осознает истинную природу своего Присутствия (*hozūr*) и «вспоминает» о второй половине бытия, находящейся по другую сторону завесы, которой он сам и является.

### Инклюзивный гнозис Ишрака

В своих описаниях путешествия к Востоку вещей Сохраварди использует как термины суфизма (кутб, Хизр, такрикат), так и шиитские фигуры (Скрытый Имам, Кайим), а также образы иерархии Десяти Умов из арсенала Ибн Сины и исмаилитов. Кроме того, он привлекает образы Христа, Параклита, иудейской Шекины (арабское «сакина» — присутствие Божье, которое, в свою очередь, отождествляется Сохраварди с зороастрийским Хварено — «Светом Славы»<sup>2</sup>). Но приоритетным для него являются маздеистские и персидские сюжеты из зороастризма, иранской мифологии и священной истории. Сохраварди считает, что религия древних персов (мудрецов Ирана) была изначальной и универсальной Традицией, на основе которой были построены все остальные, и отождествляет эту световую религию Магов с «валайятом» (шиитов и суфиев) и с учением Платона. Мудрецов древней Персии Сохраварди называет «Орденом Хосрова» (Хосрованийян<sup>3</sup>, куда входят Ферейдун, Кай Хосров

<sup>1</sup> В тексте «Строфы литургии и божественные литании» Сохраварди пишет: «В смерти твоего тела из плоти, ты живешь; в жизни твоего тела, ты умираешь». *Sohravardī. L'Archange Empourpré. P. 493.*

<sup>2</sup> Сохраварди говорит: «Сакина есть прекраснейший взлет (холсат), длящийся определенное время, или непрерывная последовательность таких взлетов в течение некоторого времени. Это высшее мистическое состояние, в окружение многих светильников (фотизмов)». *Sohravardī. L'Archange Empourpré. P. 171.*

<sup>3</sup> О Кай Хосрове Сохраварди говорит: «Случилось, что Кай Хосров проводил время в молитве и в долгой внутренней медитации. Тогда к нему явилась Мудрость (София) святейшего Отца, и говорила с ним о мире Тайны (*ghayb*). Он был восхищен до высшего мира; его душа получила печать божественной Софии; архангелические светильники показали перед ним лицом к лицу, и тогда он понял, что такое высшая

и т. д.) и рассматривает их как прямых предшественников его собственной школы — Ишрака. В Коране предшественниками исламской элиты выступают древние израильтяне<sup>1</sup>; в герменевтике Сохраварди духовными предками иранских мусульман становятся маги-хосровийян<sup>2</sup>. Платона и платоников Сохраварди также считает «Духовным орденом» (кроме Платона, он относит к нему Эмпедокла, пифагорейцев и т. д.) и также рассматривает в качестве прямых предшественников Ишрака, объединяя тем самым эксплицитно иранизм и эллинизм.

### Зороастрийская литургия Света

Показательно, что идея материи в световой онтологии Сохраварди вообще отсутствует как самостоятельный онтологический принцип: творение есть свет и только свет, а то, что предстает перед нами как материя, есть не нечто иное, чем свет, а просто недостаток света, гаснущий свет. Это вполне созвучно зороастрийской онтологии менок/гетик, где чувственный мир гетик благой и светлый, но захвачен насильственно и противоестественно злым началом, Ангро-Манью, который отождествляется Сохраварди с Дьяволом-рассудком, эстимативом. Сохраварди в «Книге суфийского Логоса» пишет: «Рассудочное свойство (эстиматив, вахм) есть Иблис, отказавшийся простереться ниц перед халифом и Логосом Бога, когда все остальные Ангелы, которые суть свойства Души, поклонились перед ним. (...) Поэтому все нематериальные сущности, признаваемые умом (интеллектом, 'акль), этот Иблис, который есть рассудок, отрицает и отвергает. (...) Когда человек восстает из могилы, задержка, которая

действительность, называемая Светом царской славы (Кауân Khogah — хварено), т. е. проекция (ilqâ) в душу победоносной стихии (qâhir), перед которой склоняются головы». Цит. по: *Corbin H. En islam iranien*. Т. 2. Р. 103. Корбен показывает, что в фигуре Кая Хосрова у Сохраварди открывается связь между стихией Небесной Мудрости и сакральной политической властью. По иранской легенде, правитель Кай Хосров не умер, но находится между жизнью и смертью, как «скрытый имам», и должен в свое время вернуться к людям. В этом случае он получит инвестицию мистического «Царя Мира», наделенного «иератическими достоинствами» (о которых говорит неоплатоник Ямвлих), главным из которых является «спроецированная в душу победоносная стихия», т. е. световая сила Хварено. Таким образом, две линии световой парадигмы — созерцательная аполлоническая солярная философия (братство философов Озарения, Ишракийун) и Священная Империя (братство царей и воинов, Хосрованийян) — сходятся воедино в образе «войска Софии» и его предводителя, Царя Мира (Gubernator Terrae). См.: *Corbin H. En islam iranien*. Т. 2. Р. 104.

<sup>1</sup> «Община, члены которой были ведомы Истинным и которые через нее соблюдали справедливость». Коран 7/159.

<sup>2</sup> *Sohravardî. L'Archange Empourpré*. Р. 159.

ему была предназначена, блокируется. Ведь по словам Пророка: «Нет среди вас такого, у кого не было бы шайтана»<sup>1</sup>.

В тексте «Строфы литургии и божественные литании» Сохраварди приводит молитвы, сложенные им самим, которые для мусульманина могут показаться довольно «странными». Так, среди них есть фрагмент «Литургия Ормазда», где Сохраварди говорит:

«Мой Господь — Бог Свет Светов, Тонкий, Сильнейший, Могущественнейший, Славнейший, опора всех существ, Необходимое Бытие, устроитель миров, обладатель Света Славы (хварено), который исходит, развертываясь, Света всепобеждающего (omnivictrix), самой возвышенной красоты, самой интенсивной прозрачности; тот, кто не имеет предела, изначальное и вечное Начало, полувечное и вечное; тот, кто длится от "никогда" (азал) до "всегда" (абад); тот, кто встает в приказующем желании на головах всех "чтойностей" (māhiyuat), Ормазд (Ахура-Мазда), Творец мира, единственный Бог, принадлежащий к абсолютно Единому во всех его аспектах, активный Деятель чудес, Податель Ума и Жизни, тот, кто сделал самости (мозхир аль-ховийат) проявленными, который превосходит всякое благородство, всякое возвышение, всякое прославление, всякое понимание, всякое указание: Бог Богов (Илах аль-алиха), Свет Светов! Да будет свят, да будет славим, дав будет прославляем, да будет прославлен!»<sup>2</sup>

После первой литании Сохраварди возносит молитвы Бахману-Свету (Бахман-Воху Мана, первое творение Ахура-Мазды в зороастризме), затем Свету Славы (хварено), затем Ангелам Умов, Ангелам Небес (где упоминаются Эспахбад — рыцарский титул древних иранцев), планетам и их Умам, Солнцу (воспеваемому как третий архангел зороастрийской Амеша-Спента, Святой Седмерицы Шахривар — Хшагра Вайирья) и наконец, Десятому Уму, «Святому Духу», Деятельному Уму, называемому «Серош-Свет», т. е. авестийским именем «Сраоша», Посланник Ахура-Мазды, дух молитвы (Благого Слова), и душам-фраварти.

### Шейх убиенный

Участь Сохраварди была такой же драматической, как и аль-Халладжа. Он был казнен 29 июля 1191 г.: по одной версии, его уморили голодом, по другой — сбросили с городской стены (а тело его сожжено), по приказу сына султана Салладина аль-Малика аз-Захира

<sup>1</sup> *Sohravadī. L'Archange Empourpré. P. 168.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 487.*

в Алеппо, будучи обвиненным в ереси. Трагическая и ранняя гибель Сохраварди, а также фундаментальность его философских теорий и острота визионерского опыта послужили тому, что в глазах исламских батинитов он приобрел статус «святого мучника» и посмертный титул «Убиенного Шейха» (Шайх Мактул) или «Шейха Озаренный» (Шайх аль-Ишрак), а также «персидского Платона».

Мистико-богословская школа Ишрак, основанная Сохраварди, стала после его смерти одним из главных интеллектуальных течений Ирана, оказав глубокое влияние на иранский суфизм, шиизм, исмаилизм, герметизм и все иные формы философии и мистики. Именно в философии Ишрака сформировалась эксплицитная идентичность мусульманского Ирана как совершенно самобытной культуры, кульминацией которой стал сефевидский Иран, возродивший независимость и самобытность Персидской империи и иранский Логос, на котором она была построена. Философию Сохраварди вполне можно рассматривать как высшее проявление иранской идентичности в исламский период: к этому полюсу тяготели все предшествующие Сохраварди духовные тенденции, и вокруг него, как вокруг своего центра, строились последующие культурные и философские формы. В конце XVI в. в эпоху правления султана Акбара (1542 – 1605) во главе Империи Великих Моголов в Индии, универсалистская философия Ишрак (с добавлением джайнистских и индуистских элементов) стала на некоторое время официальной религией этого государства, Дин-и-Илахи, «религии Бога» или «религия Света». Основанная в XVII в. Мир Дамадом Исфаханская школа была историческим развитием Ишрака.

## Глава 4. Современный Иран: непрерывность Традиции

### Постаббасидский историал Ирана

#### От Буидов до Тимуридов

Прежде чем рассмотреть идеи и теории более поздних представителей иранского Логоса, следует вернуться к узловым моментам иранского историала, чья ноологическая и геософская структура постепенно начинает приобретать законченные формы.

В Аббасидский период на Севере Ирана (Гилян/Дайламан) укрепилась местная династия Буидов, основу которой положили три брата Али, Хасан и Ахмад<sup>1</sup>, сумевшие захватить власть над важнейшими регионами Персии, ранее находившимися под прямой властью Аббасидов и поставленных ими турецких эмиров. Подчинив себя Карадж, Исфахан, Фарс, Хузистан и Керман, они, объединив силы, взяли в 945 г. Багдад и, сохранив формально власть Аббасидов, стали на практике полноправными властителями Аббасидского халифата, превратив его на определенное время в новую версию Иранской империи. Ахмад ибн Буи получил титул амир аль-умара (эмир эмиров) и имя Муиз аль-Давла.

Буиды были шиитами, и в эпоху своего протектората над Аббасидским халифатом, длившуюся с 945 по 1055 г., всячески поддерживали и продвигали шиизм и персидскую культуру. В это время шииты существенно укрепились на всей территории халифата и заняли многие ключевые посты в Багдаде. Тогда же началась активная и осознанная как культурная политика иранизация халифата сверху (снизу она и так происходила и ранее). Однако Буиды сохранили взвешенное отношение к суннизму и не выступили в поддержку передачи власти Алидам (именно в эпоху их правления произошло сокрытие последнего, 12-го Имама). Правда, в отдельных областях, на-

<sup>1</sup> Исторические источники утверждают, что Буиды приняли ислам незадолго до своих успешных завоеваний, что может означать только одно: ранее они придерживались зороастрийской религии.

ходившихся под властью Буидов, шииты были более активны и наступательны. Так, в области Фарс, особенно при эмире Адхуд ад-Давла Фанна Хосрове (949 — 983), шиизм стал официальной религией, и паломничества в святые места шиитов Неджеф и Кербела, где находились захоронения Святых Имамов, поощрялись властями в большей степени, чем хадж в Мекку или наравне с ним.

Правлению Буидов положили конец усилившиеся турки-сельджуки. В 1055 г. сельджукский правитель Тогрул-бег (990 — 1063) низложил последнего представителя Буидов, и вплоть до монгольских завоеваний (нашествие Хулагу в 1258 г. в ходе Желтого крестового похода) Аббасидским халифатом правили турки, сохранив, как и Буиды до них, формальную власть за Аббасидами, но установив над ними протекторат. Аббасидский халиф ал-Каим наделил Тогрулбега титулом султана, позднее он стал именоваться «царем Востока и Запада». Сельджукская империя достигла своего расцвета при Абуль-Фатх Джалал ад-Дине Мелик-шахе I (1055 — 1092), когда под властью сельджуков оказались огромные территории, включающие значительные зоны Анатолии, Месопотамии, весь Иран, Среднюю Азию, Сирию и восток Аравийского полуострова.

Сельджукиды были суннитами и оказывали приоритетную поддержку именно этой ветви ислама. При этом турки стали непримиримыми врагами крайних шиитов-исмаилитов, и исмаилиты Хассана ибн Сабаха защищали от них крепость Аламут и другие стратегические центры исмаилитского сетевого государства крепостей.

При этом правление Сельджукидов не затрагивало более глубоких аспектов духовной культуры на территориях, где они устанавливали свой политический контроль. Турки, как мы видели, в первую очередь были носителями военно-аристократического духа, глубинного туранского имперского начала. В вопросах религии они занимали прагматическую позицию, и турецкий суннизм качественно отличался от захиристских версий аравийско-арабского ислама. Установив безусловную военную власть над покоренными обществами, турки легко впитывали местные культурные формы. Так, они не только не препятствовали, но, напротив, активно поддерживали суфизм в его самых различных проявлениях, а шиитам противостояли лишь в той мере, в какой те оспаривали легитимность их правления и настаивали на правлении Алидов, а также тогда, когда шииты (как в случае исмаилитов) вообще отказывались подчиняться их власти. Кроме того, сельджуки, властвуя практически над всем Ираном, гармонично перенимали, впитывали персидскую культуру и отчасти иранский Логос, т. к. структура их собственного туранского Логоса, будучи преимущественно имперской

и державостроительной, воинской, мало пересекалась с философско-созерцательной ориентацией иранской идентичности.

После падения Аббасидского халифата Иран оказался в составе государства Ильханов, которое включало в себя, кроме этого, большую часть современного Афганистана и Туркмении, большую часть Закавказья, арабский Ирак и восточную часть Малой Азии. Вассалами Ильханов были Грузия, Трапезундская империя, Конийский султанат, Киликийское царство, Кипрское королевство, государство куртов в Герате. Столицами были последовательно Мергае, Тебриз, Сольтание, затем снова Тебриз. Тот факт, что все столицы находились на территории Северного Ирана (Азербайджан), указывает на геополитическую связь державы Халагуидов с Иранской империей и обосновывает влияние иранской культуры на монгольских правителей. Монголы, как и турки, были представителями туранской цивилизации, где во главе угла стояли вопросы военной доминации и политической власти, тогда как в области духовной культуры военной аристократия относилась прагматично. Монголы не были строгими приверженцами какой-то одной конфессии. Изначально создатель империи Ильханов хан Хулагу симпатизировал христианам (его жена была христианкой несторианского толка), поэтому после взятия Багдада репрессии не коснулись проживавших там христиан. По этой же причине Хулагу вступил в альянс с крестоносцами для похода на Иерусалим. Сын Хулагу Абака взял в жены византийскую принцессу Марию, дочь императора Михаила VIII Палеолога и продолжил политику союзов с христианами. При том, что Хулагу и многие в монгольской знати склонялись к буддизму, они придерживались сбалансированного отношения в вопросах веры. Исключением (на первых порах) был ислам, чья религиозная нетерпимость противоречила веротерпимости самих монголов.

Абака сменил его старший брат Текудер, принявший ислам с именем Ахмад. Против него выступил сын Арбака Аргун, правитель Хорассана, подержанный несторианами и буддистами из монгольской знати. Далее снова промусульманские и промонгольские (сторонники веротерпимости) Ильханы сменяют друг друга. При султани Олджайту государство Ильханов достигает своего апогея. При этом существенно возрастает иранизация монгольской аристократии, впитывающей постепенно иранскую культуру и цивилизационные установки персидской цивилизации. В 1335 г. после смерти сына Олджайту Абу Саида иранское ханство распадается, и начинается период феодальных усобиц. При этом монгольские властители сохраняют контроль над Западным Ираном, а в Восточном Иране к власти приходят иранские правители (в частности,

представители афганской династии Керт, правившей с 1245 по 1381 г.).

Ослабление государства Ильханов совпадает с подъемом нового государства Тамерлана (1336 – 1405), который стремительно расширяет границы своих владений, и в короткие сроки земли Ирана, Месопотамии, Афганистана, Трансоксании, Согда и Северной Индии оказываются под его властью. В 1380 г. Тамерлан отправляется в поход против Кертского властителя Малика Гиясиддина Пир Али II и захватывает области Балх, Шибирган и Бадхиз, затем города Хорасан, Серакс, Джамы, Каусия, Исфераин, Туе, Келат, Герат, Себзевар (в результате чего прекратило существование государство сербедаров, созданное на западе Ирана в Хорасана и Горгане иранскими шиитами и суфиями в ходе восстания против монгольской власти и поражения, нанесенного карательным войском Ильханов, последний Ильхан Тута Тимур был ими убит). В 1382 г. правителем Хорасана был назначен сын Тамерлана, Мираншах, позднее признанный душевнобольным и снятый самим Тамерланом. В 1383 г. Тамерлан осуществил карательную экспедицию в Сеистан и жестоко подавил восстание сербедаров (шинитов и суфиев) в Себзеваре. В 1383 г. Тамерлан полностью захватил Сеистан, а в 1384 г. — города Астрабад, Амуй, Сари, Султангия и Тебриз, фактически завоевав всю Персию.

Тимуриды правили в Мавераннахре, Иране, Ираке и Афганистане с 1370 г. до начала XVI в. (в Бадахшане до 1585 г.). Тимурид Захир ад-дин Бабур в 1526 г. основал индийскую династию Великих Моголов.

Сам Тамерлан был мусульманином и придерживался суннитского ислама в его суфийско-иранской версии, преобладавшей в Средней Азии. Как и большинство туранских правителей (как тюрок, так и монголов), он был безразличен к созерцательно-метафизическим вопросам и настаивал лишь на установлении политической власти и беспрекословном подчинении подданных. Его завоевания Ирана совпали исторически со временем ослабления Ильханов и волной подъема персидского общества, стремившегося воспользоваться историческим моментом для освобождения от внешнего контроля и установления иранской власти с явной персидской цивилизационной доминантой. Успехи сербедаров и отчасти рост самостоятельности иранских региональных властителей порождали у персов надежду на то, что сменить Ильханов в условиях отсутствующего Аббасидского халифата может возрожденная Персидская империя, предпосылки для появления которой можно было отметить уже с эпохи протектората Буидов над Багдадом и в героическом сопротивлении исмаилитского государства крепостей.



### Кавказ и суфизм в новой династии

В Северном Иране (Азербайджане) с XIV в. усилилось влияние двух родственных, но конфликтующих друг с другом тюркских племен туркоманов-огузов (родственных сельджукам и, соответственно, османам), но имевших собственную политическую организацию — Ак-Коюнлу (белобаранные) и Кара-Коюнлу (чернобаранные). Вождь белобаранных тюрков Кара Осман в 1389 г. основал государство Ак-Коюнлу, признавшее в 1402 г. вассальную зависимость от Тамерлана в области Диярбакыра (в верховьях реки Тигр). Параллельно этому вождем чернобаранных тюрков Кара-Мухаммадом было основано правление племенного союза Кара-Коюнлу, пытавшегося (в отличие от белобаранных) сопротивляться Тамерлану, что вынудило их в начале XV в. бежать к мамлюкам Египта. Но в 1406 г. предводитель Кара-Юсуф вернулся в Тебриз и вновь стал править конфедерацией племен, и после успешных войн 1410 г. из завоеванных территорий арабского Ирака, Армении и Азербайджана было образовано государство Кара-Коюнлу со столицей в Тебризе.

Белобаранные и чернобаранные тюрки правили Западным Ираном и Восточной Анатолией, а также Южным Кавказом до начала XVI в. В это время в этой зоне формировался новый культурный круг, где воедино соединились монгольский централизм Ильханов, традиции тюркской кочевой военной аристократии (огузы), ислам в своих различных версиях — суннитской, суфийской, шиитской, и сильная доминанта иранской культуры — философии, языка, поэзии, метафизики. При этом на Ак-Коюнлу большое влияние оказывала Византия, ставшая союзником белобаранных тюрков особенно после брака Мария Комнина, сестры правителя Трапезунда Алексея III, в (вассальных) отношениях с государством Тимуридов, сыном лидера племени Ак-Коюнлу Фахр-аль-ад-Дина Гутлу. Ак-Коюнлу находились также в союзнических и во враждебных отношениях с анатолийскими османами. Кара-Коюнлу, помимо своей постоянной вражды с Ак-Коюнлу, напротив, противостояли Тимуридам и греческому Трапезунду<sup>1</sup>.

В 1467 г. после решающей битвы между войсками государств Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу последнее одержало сокрушающую победу и объединило в своем составе территории обеих государств.

<sup>1</sup> Геополитические коллизии между родственными, но постоянно и отчаянно враждующими между собой белобаранными и чернобаранными тюрками-огузами с поиском союзников в шахматном порядке удивительно напоминает более раннее противостояние тюркских племен утургуров и кутургуров к северу от Кавказского хребта.

включающих земли современного Азербайджана (исторический Ширван, Арран) до реки Кура, северо-западные территории Ирана — исторический Азербайджан, а также Армению, северную часть Курдистана, Ирак, провинцию Хузистан, Фарс и Керман. Разгромленные остатки чернобаранных туркоманов влились в состав белобаранных.

Именно в этой смешанной культурной зоне еще в самом начале XIV в. как ответвление суфийского ордена «Захедийя» был создан Ардебильским правителем шейхом Сафи ад-Дин Фируз Фатх Исхак Ардабили (1252 — 1334) орден «Сефевийя», ставший в будущем структурной основой сефевидского Ирана, основанного потомками Сафи ал-Дина.

### Шиитская империя Сефевидов

Представитель рода Сафи ад-Дина Исмаил I в 1501 г. одержал победу над Алванд-ханом, последним правителем тюркского государства Ак-Коюнлу, под Шаруром (в Нахичевани), после чего вступил в Тебриз, где в июле 1501 г. провозгласил себя «шахом Азербайджана». Практически сразу после этого в ходе успешных походов Исмаил подчинил себе весь Иран и уже в мае 1502 г. объявил себя шахом Ирана. Столицей сефевидского государства стал город Тебриз, впоследствии она была перенесена в Казвин, а затем, в начале XVII в., в Исфахан.

Сефевиды изначально были представителями тюркско-иранского культурного круга с языковой тюркской доминантой. При Исмаиле государственные наместники назначались исключительно из тюрков-кызылбашей, составлявших основу его гвардии, которая и осуществила все основные стремительные завоевания, заложив фундамент того государства, наследником которого является современный Иран. Лишь постепенно тюркское влияние при дворе и в аристократических слоях уступало иранскому, т. к. тюрки в общем контексте завоеванных территорий составляли относительное меньшинство. Кроме того, сама династия Сефевидов была, согласно ряду историков, иранской или курдской, хотя почти наверняка ее первые представители были тюркоязычными.

Решающим фактором в судьбе нового государства стала решимость уже первых правителей сделать шиитский ислам государственной религией, что и предопределило в дальнейшем цивилизационную идентичность Ирана. Сефевиды провозгласили свою династию Алидами, наследниками Святых Имамов (возводя — символическую — генеалогию шахов к седьмому Иمامу Мусе аль-Казиму, сыну Джа-

фара ас-Садыка). И одновременно применили к себе древнеиранский титул «Шаханшах» (царь царей), император. Так сефевидский Иран сделал своей идентичностью слияние двух глубоко иранских по ноологической структуре явлений — шиизма и Персидской империи. После многих веков зависимого существования Иран обрел свою свободу, независимость и свой исторический, духовный и геополитический масштаб.

### Иранская империя vs Османская империя

В 1513 г. новое государство столкнулось с Османской империей, где султан Селим I приказал казнить сорок тысяч шиитов Анатолии. На востоке в этот же период начинается длительная война за Хорасан с Шейбанидами, правившими Мавераннахром, отвоеванным у Тимуридов. Туркам-османам в 1534 г. удалось завоевать Восточную Анатолию до озера Ван, Ирак с шиитскими святынями Неджефом и Кербелой.

Эта линия противостояния Сефевидов с Высокой Портой предопределила новую цивилизационную границу, которая имела одновременно несколько слоев:

Иранская империя Сефевидов	Османская империя
шиизм	суннизм
Наследие доисламского Ирана Сасанидов	Наследие Аббасидского (Арабского) халифата
Культурная доминанта персов	Культурная доминанта турок
Акцент на умозрение	Акцент на военную доблесть
Исламский универсализм	Исламская ортодоксия

Следует, однако, подчеркнуть, что ни один из терминов оппозиций не является абсолютным. Шииты есть в Османской империи, а сунниты в Иране. Сасанидский Иран является не прямым предшественником, но реконструкцией в рамках сефевидского историа-ла. Равно как и особенности Османской империи по сравнению с Арабским халифатом чрезвычайно значительны. Персидская культура глубоко проникла в османское общество, и особенно в круги аристократии. Тогда как опорой сефевидских Шаханшахов долгое время остаются воинственные турки-кызылбаши, некоторое время полностью контролировавшие самих шахов. Иранское государство имеет не только философско-созерцательную ориентацию, но и вполне воинственно, а османское общество, кроме воинственности, отличается и развитием духовности в суфийских орденах, высокой созерцательной культурой, в значительной мере основанной на гре-

ческом наследии. И наконец, иранский универсализм Ирана не выходит слишком далеко за рамки официального шиизма, хотя и вполне терпимо относится к философии Ишрака и мистическим течениям суфизма, а турецкая ортодоксия лишь внешне напоминает арабийско-арабский легализм строгого суннизма и вполне допускает широкую свободу в рамках тарикатов и «внутреннего ислама» (*bātīniyya*), хотя и подозрительно, а то и откровенно враждебно относится к шиизму.

### Конец Сефевидов и современный Иран

Окончательная иранизация государства Сефевидов приходится на царствование шаха Аббаса I Великого (1587 – 1629). Воцарившись, Аббас I Великий положил конец всевластию кызылбашей, изменил структуру войска в сторону большего вовлечения персов. В 1598 г. столица была перенесена в центр Ирана — в Исфахан. В его правление у турок были отвоеваны Азербайджан, Ширван, Грузия, Багдад и Неджефом с Кербелой. Симметрично казни османами шиитов, при Аббасе Великом после взятия Багдада состоялись казни суннитов. В этот период еще больше возрастает роль шиитской религиозной иерархии. Позднее, в 1638 г., Сефевиды снова потеряли Багдад в ходе последнего крупного сражения между Османской империей и государством Сефевидов. Последний сефевид, Солтан Хусейн, правил в 1694 – 1722 гг. В этот период власть шаханшахов ослабла, и Иран захватили афганцы (в 1722 г. они взяли Исфахан). В то же время на север Ирана вторглись русские войска, положив начало русско-персидским войнам. В середине XVIII в. Сефевиды номинально вернулись на короткое время на престол, но в этот период от их имени правила династия Зендов. Окончательно с династией покончил евнух Ага-Мухаммед-ха (1741 – 1797), основавший тюркскую династию Каджаров, правившую Ираном с 1795 по 1925 г. Будучи этнически тюркской, каджарская династия очень быстро восприняла персидскую культуру, язык, нравы и обычаи, практически не изменив культурной идентичности иранского общества. В период правления ее представителей крупных успехов Иран не добивался; влияние Европы и модернизация колониального типа, хотя и сдерживалась структурами традиционного общества, но все равно понемногу нарастала. Каджары были свергнуты в 1925 г. Резой Пехлеви, основавшим новую династию иранских шахов.

Накануне Второй мировой войны шах Реза ориентировался на страны Оси, но в военные действия не вступал. В 1941 г. он отказался разместить войска союзников (Великобритании и СССР) на терри-

тории Ирана, после чего был свергнут союзниками 16 сентября 1941 г., приведшими к власти его сына Мохаммеда Реза Пехлеви (1919 – 1980), занимавшего пробританскую и проамериканскую позицию. Будучи политически и геополитически зависимым от США и Западной Европы, Иран Пехлевийской династии вместе с тем восстанавливал структуры персидского историала, подчеркивая преемственность с Древним Ираном Ахеменидов и Сасанидов, а также с Сефевидским периодом, выстраивая тем самым непрерывную связь цивилизационной идентичности. Именно при последнем шахе началось интенсивное возрождение философской школы Ишрак, пробудился широкий интерес иранцев к суфизму, Исфаханской школе и шайхитам. В этот период Шахскую Академию философии возглавлял выдающийся современный философ-традиционалист Сейид Хуссейн Наср. Тогда же свои работы по иранскому исламу, шиизму, исмаилизму, Ишраку и иранскому гнозису опубликовал тесно сотрудничавший с иранскими религиозными и интеллектуальными кругами французский мыслитель-иранист Анри Корбен, полагавший, что шахский Иран может исторически эволюционировать в общество с возрожденной духовной традицией.

### **Иранская революция Хомейни**

В 1979 г. исламская революция в Иране под предводительством аятоллы Хомейни (1900 – 1989), тем не менее, свергла шаха, и изгнала его из страны. Основной причиной революции была как раз пробританская и европеистская (в смысле анти-Европы Модерна) ориентация правительства Резы Пехлеви, поставившая Иран в политическую и экономическую зависимость от Запада. Так было положено начало новому государству, Исламской Республике Иран.

Новое государство представляет собой уникальное политико-социальное и цивилизационное явление, где Консервативная Революция, утверждающая принципы священной традиции, победила в обществе с довольно глубоким уровнем проникновения модернизации (в последние века, и особенно при династии Пехлеви). Шиитские духовные лидеры провозгласили принцип «веляяти-факих», т. е. политического руководства на основе строгого соблюдения религиозных принципов (шариата) с высшей властью, сосредоточенной в руках «духовного лидера» — Рахбара. В ходе Иранской революции в шиитском обществе вновь пробудились темы, связанные со «скрытым имамом», Воскрешением (Кайамат), парусией Махди и последней битвой. Так, аятолла Хамедани определил иранскую идентичность как «культуру ожидания», состоящую в том, чтобы непосредственно

перед возвращением 12-го Имама оставаться до конца верными идеалам и принципам политического, религиозного и метафизического шиизма перед лицом современного модернистского и постмодернистского Запада, отождествляемого с Даджалом/Антихристом. В свете этой «культуры ожидания» иранские политические и духовные лидеры (последние сосредоточены в священном для шиитов древнем городе Кум) трактуют политические и геополитические события в мире и в исламском регионе, возрождая принципы сакральной географии, эсхатологической и мессианской трактовки развертывания хода человеческой истории (иероистории). Так методы та'авиля, духовного толкования, сопряженного с герменевтической традицией «валайята», приобретают новую актуальность. Многие духовные деятели современного Ирана и даже простые иранцы убеждены, что религиозное возрождение современного шиитского Ирана и сама Иранская революция 1979 г. напрямую связаны с финальным этапом мировой истории и явлением Махди.

## Философская идентичность современного Ирана

### Мулла Садра: четыре путешествия

Со времени Сефевидов иранский Логос окончательно структурировался в той форме, в какой он существует сегодня. Древние этапы иранской истории получили свое духовно-философское оформление в зороастризме. В исламскую эпоху иранизм привел к появлению таких грандиозных духовных явлений, как суфизм, шиизм, аль-фаласифа и, как синтез всего этого, к философии Ишрак Сохраняющей. После фундаментального систематизатора суфийских и шиитских тем в единой обобщающей теории Хайдара Амули, финальным аккордом эксплицитного обобщения персидской ноологии стала Исфаханская школа Мир Дамада, где все основные силовые линии Res Iranica получили окончательное оформление.

Среди целой плеяды мистических философов Ирана Сефевидской эпохи, продолжавших и развивавших различные аспекты иранского светового Логоса, в значительной степени под прямым влиянием философии Ишрак, особое место занимает выдающийся представитель Исфаханской школы, ученик ее основателя Мир Дамада, иранский философ Мулла Садра Ширази (1572 – 1636 или 1641). Его труды представляют собой кульминацию оформления иранской духовной традиции в ее исламском издании, где нашли свое место все принципиальные пути этой традиции (суфизм, шиизм, фаласифа,

Ишрак). Мулла Садра создал особое интегральное направление, в котором все эти линии были сведены воедино; сам он называл это «трансцендентальной теософией» (al-hikmat al-muta'aliyah)<sup>1</sup>.

В своей «Книге четырех путешествий в трансцендентальную теософию»<sup>2</sup> Мулла Садра дает развернутую панораму, сводящую воедино все основные теологические, философские и космологические представления, определяющие фундаментальную структуру иранского Логоса. Путешествие автора представляет собой четыре стороны эпистемологического квадрата, включающего в себя две вертикальных и две горизонтальных стороны. Первое путешествие вертикально, оно поднимает познающего от земли на небо (от творения к Творцу — *mina'l-khalq ilāl-Naqq*); по мере возвышения дается описание слоев космоса, его стихий, формы, материи и других философских и космологических знаний, комментируются практики суфийского и ишракистского экстаза по ступеням световой иерархии. Второе путешествие проходит по небу («параллельно» земле), от Бога к Богу внутри Бога (*fil-Naqq bīl-Naqq*), и в ходе него созерцателю, посвящаемому в «божественные дела» (*Plāhīyāt*)<sup>3</sup>, открываются теологические и метафизические истины о структуре Божества, Его атрибутах и иные теологические начала. Третье путешествие — это спуск на землю, но уже с новым высшим знанием, которое дает возможность иначе (через науку Присутствия (*hozūr*), англологически) толковать слои космоса — теперь это спуск в творение с Богом и через Бога (*mina'l-Naqq ilāl-khalq bi'l-Naqq*). На этом этапе творение постигается как сгущение Примордиального Света, его нисхождение. Здесь описаны световые архангелические и ангелические иерархии, Умы, накладывающиеся как эйдетическая сеть на чувственные вещи.

И наконец, последнее путешествие — горизонтальное, по земле, где просветленное сознание мыслителя возводит каждую земную реальность к небесным архетипам; это путешествие внутри творения, но с Богом и через Бога (*bi'l-Naqq fi' -khalq*). В четвертом путешествии Мулла Садра повествует об истинной природе «я», о батинитском тавхиде и об эсхатологии и Великом Возвращении (*ma'ād*), чьи горизонты открываются перед человеком после смерти.

Этот герменевтический квадрат может быть сведен к принципиальной паре: исхода и возвращения, спуска и подъема, что запечатлено в другой книге Муллы Садры «al-Mabda» wal-ma'ād» («Исход и воз-

<sup>1</sup> Corbin H. En islam iranien. T. 4. P. 54–122.

<sup>2</sup> См.: Nasr H.S., Leaman O. (eds.). History of Islamic Philosophy. L.: Routledge, 1996. P. 643–662.

<sup>3</sup> Корбен называет эту сферу Divinalia.

врат»), дословно воспроизводящей фундаментальную неоплатоническую теорию «исхода и возвращения» (πρόδος и ἐπιστροφή). Исход и возврат представляют собой замкнутый цикл божественной жизни, развертывающий мир в направлении от Единого и возвращающий (эсхатологически) снова к Единому. Вертикали, проходимые «трансцендентальным теософом» в обоих направлениях, суть эйдетические цепи, вдоль которых и развертываются интегрирующие потоки многообразных вещей, возводимых к своим истокам. Мулла Садра строит свою теорию познания на трех основаниях: откровение (al-wahy), интеллектуальная интуиция, озарение ('irfān) и рациональная демонстрация, рассудочное знание (al-burhān, al-ta'aqqul)<sup>1</sup>. Откровение сообщает знание о Боге и высших мирах через пророков. Оно стоит в центре всего, т. к. является изначальной матрицей мышления. Со знание человека не есть нечто отличное от структур Откровения, оно есть частичное (но призванное стать полным) их отражение, голограмма. Второй пласт мышления это озарение ('irfān), на котором строится «наука присутствия» (al-'ilm al-huzurī<sup>2</sup>). Можно назвать это мышление *вертикальным*, т. к. в нем содержатся фундаментальные начала, относящиеся к ключевой для познания сфере, располагающейся между самым трансцендентным Богом и миром. Третий пласт мышления дает «науку концептов» (al-'ilm al-husūlī) и отражает деятельность человеческого рассудка в *горизонтальном* сечении: здесь существует развитие, последовательность, накопление знаний и т. д. Концептуальное познание оперирует с ментальными категориями, тогда как озарение происходит от прямого и чистого эмпирического столкновения с тем, на что концепты указывают.

### Иранский экзистенциализм: ноологический анализ

Принципиальным моментом учения Муллы Садр является его «экзистенциализм»<sup>3</sup>. За три столетия до Хайдеггера он поднял тему, полностью аналогичную глубинной интуиции Мартина Хайдеггера

<sup>1</sup> Nasr S.H. Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works. Tehran: Imperial Academy of Philosophy, 1978.

<sup>2</sup> Арабский термин hozūr Анри Корбен подчас передает как «эпифания», что придает Присутствию несколько иной оттенок, давая понять, что речь идет о присутствии *чего-то другого*. Это верно лишь отчасти, т. к. Присутствие есть на самом деле Присутствие Другого, но не чего-то, т. е. такое Присутствие, которое заведомо лишено quidditas; оно есть и есть пронзительно, но никогда не есть нечто определенное, самождественное, обладающее строгой конкретной идентичностью. С такими поправками «наука присутствия» может быть названа «наукой эпифаний».

<sup>3</sup> Jambet Ch. L'acte de l'être. P.: Fayard, 2002.



о первичности «экзистенции» над «эссенцией», что и стало основой его учения о Dasein'e. Мулла Садра поступает точно также, вопреки всей философской традиции, включая иранскую. Это требует более внимательного рассмотрения. В перипатетической философии, апеллирующей к Аристотелю (мы в первой книге «Ноомахии» показали, до какой степени эта апелляция оправдана и в чем ее ошибочность), принято рассматривать «эссенцию», «сущность», ουσία вещи как ее главную и неизменную идентичность, делающую ее самой собой. Это первая категория Аристотеля, отвечающая на вопрос «что это?» (τὸ τί ἦν εἶναι), «чтойность», quidditas, māhiyyat по-арабски, которая утверждает вещь, как равную самой себе. Существование же вещи, ее экзистенция, считается вторичной и акцидентальной по отношению к ней, поскольку мыслится в контексте субстанциально-материальной эмпирической эвиденциальности; это ответ на вопрос: «есть ли (нечто)?» Хайдеггер и Мулла Садра начинают с экзистенции и с ее вопроса, и лишь потом переходят к вопросу о том, что экзистирует, и на этом оба строят свои уникальные философские системы. Прежде чем описать модель Муллы Садры, следует все же соотнести эту проблему эссенция/экзистенция и проблематизацию их соотношений с ноологической топикой. Если мы чисто теоретически поместим эту пару в зону влияния трех Логосов, то получим следующую картину.

	Эссенция māhiyyat	Экзистенция wujūd
Логос Аполлона	солнце единое-многое	свет, свечение единое и многое
Логос Диониса	сизигийная петля это/ иное	сизигийная петля это/иное
Логос Кибелы	материальная субстан- ция	материальное наличие

В этой таблице видно, что на уровне каждого Логоса семантика этих понятий качественно изменяется. В зоне Логоса Аполлона эссенция есть Ум, νοῦς, а экзистенция — Душа, ψυχή. Однако в этой световой философии «чтойность» мыслится эйдетически и представляет собой максимальную степень растворенности, отдаленности и отделенности от материи. При этом для самого Ума не так важно, имеет ли он наличное экзистирование в Душе и ее вращении вокруг него, или нет, т. к. он в обоих случаях сохраняет изобильное световое самотождество.

Логос Диониса и есть, по нашей реконструкции, матрица Аристотеля, который сам не относит «экзистенцию» к акциденциям, поскольку это противоречило бы его принципиальной мысли о том, что

такое сущность. Сущность есть нерасчленимый синтез «чтойности» и «экзистирования», которые существуют как синтема, т. е. как неразрывная и нерасчленимая, однако неслиянная двоица. Сущность здесь не предшествует и не последует за ее наличием, она есть наличие, а наличие есть сущность, как две стороны одного и того же. То есть Аристотель — феноменолог и оппонент тем «перипатетикам» (и особенно стоикам), которые на основании его же собственных идей пришли к выводам, далеко отстоящим от его философской интенции.

И наконец, в зоне Логоса Кибелы оба понятия приобретают характер материальности, факт наличия важнее, чем идентичность наличествующего предмета. Титаны вначале постулируют материальность как таковую, и лишь затем рассматривают форму материального тела.

Если мы соотносим эти термины друг с другом в рамках одного и того же Логоса, то особых проблем не возникает. Но все меняется, если мы сопоставляем друг с другом эссенцию в контексте одного Логоса, а экзистенцию в контексте другого. Очевидно, что это намного осложняет картину и требует всякий раз более тщательного и глубокого анализа. Мы имеем не одну пару понятий, а три пары, причем все они являются парадигмальными и могут осмысляться довольно различными способами и соотноситься с различными именами, концептами и контекстами, что еще более усложняет проблему.

Теперь попробуем осмыслить, что нам хочет сказать Мулла Садр своей постановкой экзистенции над эссенцией? Его мысль сводится к следующему (вполне феноменологическому, в духе философии Ойгена Финка<sup>1</sup>): мир представляет собой не совокупность вещей (чтойностей/*māhiyyat*), но открытый и непрерывный процесс их учреждения. При этом то, что учреждает нечто, не есть иное нечто (только высшее, причинное, первичное и т. д.). Оно не есть нечто ни в каком смысле, но представляет собой «поток», *flux* (*fayd* по-арабски) бытия (*wujūd*<sup>2</sup>) или просто «*бытие*». Поток бытия (экзис-

<sup>1</sup> Fink E. *Spiel als Weltsymbol*. Freiburg; München: Alber, 2009.

<sup>2</sup> Арабское слово *wujūd* изначально имело смысл «находить», откуда по аналогии с русским «находиться» (где-то) развилось значение «быть» (где-то). В дальнейшем этим словом передавались различные философские понятия — бытие, существование, реальность, которые так и иначе сводились к констатации «наличия», к онтологическому аргументу — «есть», к квантору существования. В суфийском контексте термин часто сопрягался с мистическим нахождением Бога, встречи с ним в экстатическом опыте. Мулла Садр пользуется именно этим термином для построения своей экзистенциальной философии. Парой выступает термин *maḥaуuаt* — от арабского «та?», «что?».

тенция) есть одновременно поток и бытие, но не нечто из вещей, не вещь, а акт, конституирующий вещь. Бытие (*wujūd*) приказывает вещам быть тем-то и тем-то, и вещи становятся (производятся, рождаются), но само бытие (экзистенция/*wujūd*) не есть ни одна из вещей и не имеет идентичности (не равна самому себе). Так, оно есть одновременно все вещи, ни одна из них, и не вещь вообще. Более того, бытия (*wujūd*), в том смысле, в котором есть вещи, нет, поскольку нет той инстанции, чьим приказанием было бы бытие, поскольку два предбытийных приказаания нарушали бы строгий монотеизм ислама. Поэтому вещи мира сотканы из мира, но не из вещей. В мире вещей нет причин, и этим вещам не предшествуют другие вещи. Им предшествует только универсальный и не являющейся вещью экзистенциальный поток бытия.

На какой Логос это похоже? Очевидно, что не на Логос Кибелы, т. к. материальное наличие (как здесь понимается экзистенция) даже отдаленно не напоминает вертикально ориентированный световой лучевой экзистенциальный «поток». Но нет здесь и прямой связи со строго платонической формой: солнце предшествует свету. Поэтому стоит внимательнее присмотреться к Логосу Диониса и, соответственно, к самому Аристотелю, против которого якобы выступает Мулла Садр. То, что конституирует вещь (сущее, *mawjūd*), чтойность (*māhiyyat*), есть *поток* (*faud*). Но, будучи принципиально первичным, он вместе с тем не есть вещь. Поэтому он есть не через себя, а через свою радикально инаковую эпифанию, которая представляет собой неразделенное единство двух, где вторая сторона не обостряет двойственность, но делает единство вещи (ее идентичность) более выпуклой. Поток, экзистенция, *wujūd* — это сам Дионис, бытие, предшествующее сущему, не сущее само, но делающее сущее сущим (конкретно сущим) и экзистирующее сквозь это сущее как его бытие (но никак не его акциденция). Дионис вечно единый (отсюда принципиальный тезис «о единстве бытия» Ибн Араби — *wahdat al-wujūd*, Дионис — един и единственен, неуничтожим как его сердце) и вместе с тем многий, рассеянный на бесконечные ряды вещей, на все вещи мира; поэтому растерзанный, разорванный, расчлененный, принесенный в жертву. Только в Дионисе сущность и чтойность, бытие и сущее, мир и вещи мира, учреждающий декрет и его эвиденциальная эмпирическая исполненность, не совпадая, совпадают, или, совпадая, не совпадают. Следовательно, учение Муллы Садры можно назвать недуальным и феноменологическим, относящимся к области средней демиургии. В этом смысле оно полемично в первую очередь в отношении титанического мышления, свойственного исламским захиритам, и под критикой «чтой-

ности» скрывается не столько атака на аполлонические (платонические) теории Сохраварди или учителя Муллы Садры Мир Дамада, сколько на «семитский» материализм, воспроизводящий парадигмы Стои.

Подтверждением нашего вывода о структуре «экзистенциализма» Муллы Садры является его теория движения. Здесь снова он нападает на «перепатетиков», считавших движение акциденцией сущности. Мы ранее также показывали, что для самого Аристотеля, судя по нюансам в описаниях категорий, по большому счету это было не совсем так. Мулла Садра смело движется в этом направлении (на самом деле, наличествовавшем у Аристотеля, но полностью искаженным и перевернутым у его первых последователей) и утверждает движение сущностным, а не акцидентальным началом. Сущность, конституируемая потоком экзистирования, не может не пребывать в движении, причем в движении *внутреннем*, т. е. в процессе транс-субстанции (точнее, транс-эссенциации). Чтойность (*māhiyyat*) вещи не есть константа, вещь вообще никогда не равна себе самой, т. к. в любой момент она конституируется потоком жизни как новая сущность, учреждаемая на месте, вместо и в продолжение старой. При этом транс-эссенциация Муллы Садры — эссенциальное движение — осуществляется по строго вертикальной оси, представляя собой взлет и возврат, эсхатологический подъем в сторону самого потока, который замыкает цикл «исхождения и возврата»: исхождение потока конституирует самим исхождением (актом) вещь, которая живет, меняясь на сущностном уровне, т. е. возвращаясь в сторону, противоположную исхождению, постоянно преодолевая себя и свою идентичность, взлетая все выше и выше в сущностном интерном полете.

### Рывок человеческий

Вертикальная топика экзистенциального потока должна иметь иерархическую структуру (это подразумевается вертикалью). Но иерархия, по Мулле Садре, есть не иерархия чтойности, но степени (градиенты) *интенсивности потока* (теория «градиентности экзистирования» — *tashkik al-wujūd*<sup>1</sup>). Вещи как сущности *не сами по себе* хуже или лучше, выше или ниже других; они таковы в силу того, что являются кристаллизациями потока большей или меньшей интенсивности, чистоты или затемненности. Поэтому транс-эссенци-

<sup>1</sup> *Rahman F. The Philosophy of Mulla Sadr (Sadr al-Din al-Shirazi)*. Albany; N.Y.: State University of New York Press, 1975.

альный взлет возможен и вероятен через интенсификацию экстатического созерцания. Мулла Садра описывает этот процесс как восходящую интенсивную спираль, направленную пиком в небо. По ней осуществляют свое вертикальное движение мириады вещей и существ, в каждый момент меняя свою сущность. Все они стремятся только к одному — к *интенсивности*. Стать лучше, выше, ценнее для вещи или существа возможно только в случае утраты идентичности и воссоздания новой, *более интенсивной*. В иерархии существ человек есть (довольно высокая) центральная стоянка, т. к. снизу к этой *стоянке* стремятся мириады вещей, камней, металлов, трав, растений, цветов, зверей, влекомые волей к интенсивности, могущественной силой «возвращения» (*ma'ād*). Цель половины существ мира в том, чтобы *достичь человека* — способного мыслить, философствовать, созерцать, молиться, возноситься духом к Богу и небесам. Но стоянка человека не последняя вершина, она прекрасна тем, что призывает двигаться *выше*; с позиции человека хорошо видно небо. Человек может заниматься философией и теологией, политикой и благородным трудом, любить и приносить жертвы. Он может познакомиться с бесценными текстами иранских мистиков и эллинских философов и узнать из них о Боге, Едином, потоке, экзистировании, о единстве сущего (*wahdat al-wujūd*), о сущности и категориях. Так, он организует структуры своего полета, своего преодоления, своего латентного *ангеломорфоза*. Человек есть срез ровно *посредине* потока (*fa'ud*): здесь его интенсивность достигает мгновенного равновесия: ниже интенсивность слабеет, выше — усиливается. Поэтому человек может двинуться по «арке нисхождения» (*al-qaws al-puzuli*), в сторону менее светлого, разумного и созерцательного существования, но может по «арке восхождения» (*al-qaws al-su'udi*) броситься ввысь (с чего начинается книга Муллы Садры о «Четырех путешествиях»). Человек неустойчив, его стоянка — ровно в центре экзистирования. Однако для мириадов существ он остается надеждой в великом возвращении: их воля, их стремление к мышлению, к ясному различению, к языку и чтению, к религии и философии остановлены низкой интенсивностью экзистенциального потока; поэтому и звери и даже растения селятся мыслить, различать, упорядочивать мир, конституируя его тем самым, но у них фатально не хватает интенсивности<sup>1</sup>, и они трагически замирают на недоступной для них границе, где свободно обретается человек. Можно предположить, что воля всех этих недочеловеческих слабоинтенсивных существ, которые служат человеку пищей, кровом, одеждой и т. д., яв-

<sup>1</sup> Поэтому Мартин Хайдеггер называет их «бедными миром», *Weltarm*.

яется не просто «субстанциями» (которых у Муллы Садры в их материальном смысле вообще нет), но духовной опорой, толкающей человека вверх, в полет, к ангелам и небесным духам, ведь через него и они смогут совершить транс-эссенциальный рывок. Насколько же трагично наблюдать людей, растрачивающих зря свое уникальное достоинство, ту огромную степень интенсивности, которую предполагает человеческая стоянка (al-hāl); это глубокое разочарование бескрайних и страждущих, движимых волей к небу малых подчеловеческих миров.

Мулла Садра проводит эту линию последовательно. Он говорит: «душа рождается из тела при помощи Духа». Тело не есть материальный объект, это *душа слабой интенсивности*; и оно может стать душой в большей степени, если просветится, очистится, возвысится. Это тонкое тело — al-jism al-latīf, тело славы, тело воскресения (al-jism al-okhravī) или тело воображения (al-jism al-khayālī). И душа может стать духом, если сделает еще один рывок, еще один шаг по пути транс-эссенциации, двигаясь по пути интенсивности, по арке врата.

Здесь мы видим образы, близкие Оригену: с его точки зрения, души людей были сгущенными застывшими ангелами, упавшими в еще более плотные сгустки тел. И задача всех их осуществить возврат/восстановление (апокатастасис). В этом мистическая эсхатология Муллы Садры смыкается с классическими сценариями. Но теория потока, интенсивности, транс-эссенциации является совершенно уникальной и оригинальной, представляя собой духовное философское и интеллектуальное чудо, сопоставимое с величайшими философами самых разных цивилизаций.

Мулла Садра окончательно систематизирует тему «имагиналя» (mundus imaginalis), по-арабски ālam al-khayāl или ālam al-mīthāl, которая играет важную роль в метафизике Ибн Араби, Ишраке Сохраварди и шиитском учении о «Скрытом Имаме». «Имагиналь» есть экзистенциальный уровень интенсивности, принципиально доступный человеку, в каком-то смысле это и есть человеческий мир, т. к. он является промежуточным, средним — между миром плотных тел Mōlk и высшей интенсивностью духовного мира Jabarūt. Но в обычном состоянии человек находится на периферии самого себя, в «западном изгнании» (Сохраварди); в этом случае «имагиналь» доступен ему лишь латентно, фрагментарно и неупорядоченно. В моменты глубоких сновидений, интенсивного духовного сосредоточения, Любви, риска, горя, ужаса и в иных критических экзистенциально пограничных состояниях, человек может актуализировать структуры этого мира, сделать их действительными. Это акт фиксации При-

сутствия (hozūr), который превращает констатирующего Присутствие (hozūr) в «свидетеля» (shāhid). После смерти «имагиналь» (средний мир — Malakūt) делается актуальным для всех, т. к. смерть в «трансцендентальной теософии» Муллы Садры есть всецело позитивный момент, кульминация жизни, возвращение к истоку и переход на более высокий и интенсивный уровень (если жизнь в теле была ориентирована к Смерти — здесь можно вспомнить zum-Tode-sein Хайдеггера). Мир после смерти полностью действителен и до смерти, но для того, чтобы свидетельствовать о его Присутствии (hozūr) необходимо быть «шахидом» в смысле батинитов — т. е. тем, кто способен жить с интенсивностью, открытой людям как возможность, и тем самым восстанавливать и утверждать человека как ступеньку в движении вверх. «Имагиналь» — это то, что есть, в чем человек пребывает, что составляет его жизнь, цель и смысл, что составляет его самого, но к чему он повернут спиной в силу материальной завесы, специально брошенной на него для испытания его решимости к возвращению и воли к полету.

Мулла Садра интерпретирует само понятие Присутствия (hozūr), играющее центральную роль в его «трансцендентальной теософии», как высшую степень интенсивности экзистирования. Это не Присутствие кого-то или чего-то, кто или что могли бы обладать бытием вещи или существа, quidditas. Это просто Присутствие как конституирующий акт в его чистом виде. Присутствие делает наличествующее наличествующим, но, став наличествующим, наличествующее перечеркивает Присутствие (зерно исчезает, чтобы дать жизнь колосу). В мирах низкой интенсивности — в материальном мире (в царстве Кибелы и титанов, куда нисходит разорванный Дионис-зерно) — наличие настолько подавляет Присутствие, делаящее его наличествующим, что не позволяет никак его воспринять и судит о нем либо косвенно, либо вообще никак. Поэтому в материальном мире, подчеркивает Мулла Садра, присутствием наделены только вещи Земли, как нечто, максимально далекое от Присутствия как такового. Земное наличие изгоняет интенсивное Присутствие; это миры задержки, опоздания (ta'khkhor). Небесные миры и пейзажи «имагиналя» (его города — Джабалка, Джабарса, гора Хукркаля, на вершине которой пребывает Пурпурный Архангел, тайный остров «Скрытого Имама» и другие, вполне действительные вещи) скрыты в земном мире только потому, что они доступны качественно более высокому уровню экзистенциальной интенсивности; для земли небо не присутствует; оно отложено. Небо задерживается. Лишь в момент смерти человек вбрасывается в зону Присутствия, и лишь тогда он сам начинает присутствовать

т. к. наступает самого себя, воскресает, пробуждается и судит сам себя за успешное или (чаще всего, увы) проваленное испытание материальной завесой, которую ему надо было разорвать еще при жизни, став «шахидом» Присутствия, героем войны против стратегий земной титанической задержки. Здесь можно вспомнить то, чего суфий боится больше всего: опоздать к самому себе, т. е. к своему Присутствию.

## **«Наука Присутствия» в современном Иране**

### **Ирфан**

«Трансцендентальная теософия» Муллы Садры стала основной осью иранской философии, ничто лучше не определяет ее как термин «'irfān» или «наука Присутствия» (al-'ilm al-huzurī). На этом строятся шиитская теология и политическая философия, а также интеллектуальная культура Ирана в течение последних пяти столетий. В идеях Муллы Садры собрано в едином синтезе все духовное наследие иранского Логоса, как доисламской эпохи, так и периода распространения ислама в Персии. Важно, что эта «наука Присутствия», будучи преимущественно теологичной и религиозной, еще у Сохраварди, как и у представителей фаласифа, подошла к тому, чтобы стать метафизическим синтезом, теоретически выходящим за границы конкретной конфессии и представляющим собой парадигму иранского метафизического универсализма. Это можно назвать «иранской философией Света», «философией Озарения», что в окончательном виде и дает нам «науку Присутствия» как универсальный (хотя сугубо иранский по своей структуре) философский ноологический код, подобный тому, который создали поздние неоплатоники, способные благодаря этому легко и почти незаметно переходить от «платоновской теологии» к рассмотрению самых незначительных деталей физического космоса, не отступая при этом ни на шаг от главной оси своего просветленного эйдетического и созерцательного существования. Этот иранский универсализм, «иранская философия Света» вдохновляла иранское общество в эпоху Сефевидов, стала метафизической основой политического шиизма и базой учения о «велейяти факих», легитимности правления шиитских духовных деятелей, основывающих свой авторитет и свою власть на интерпретации шиитского религиозно-правового наследия (джафаритский мазхаб), но при этом в наиболее острых случаях обращающихся в мистическом опыте к «имагина-



лю» и самому «Скрытому Имаму» как к достоверной и «абсолютной» инстанции, инстанции Присутствия. Мы видим здесь еще одну версию Платонополиса или «Добродетельного града» аль-Фараби, а также далекие отголоски священной Персидской империи, чья сила и процветание напрямую проистекали из светового могущества Хварено, «царского счастья». Тот, кто обращен в сторону Присутствия, к световой онтологии интенсивного экзистирования, тот и имеет онтологическое сакральное право на власть. Поэтому иранская политика была неразрывно связана с мистикой и философией света. Этот принцип соблюдался и при Сефевидах, и при Каджарской династии. Даже в эпоху правления шахов Пехлеви в культуре и философии предпринимались усилия для воссоздания духовной иранской культурной идентичности как раз с опорой на иранский Логос — от зороастризма, Ахеменидов до философии Ишрак, суфизма и духовного шиизма. Поэтому при последнем шахе была создана Шахская Академия философии, которую возглавлял уникальный современный мыслитель Сейид Хоссейн Наср, последователь Рене Генона и близкий друг Анри Корбена. Хоссейн Наср и круг его ближайших единомышленников (философов Голамреза Аавани, Давани и т. д.) приложили огромные усилия для возрождения иранской идентичности в ее ноологических глубинных основаниях. Однако политически, будучи связанным с семьей последнего шаха, Наср оказался в противоположном лагере в эпоху Иранской революции 1978 г.<sup>1</sup> и был вынужден эмигрировать. Но и революция, которую осуществило иранское шиитское духовенство под предводительством Имама Хомейни, построившее новое государство, на сей раз политически и геополитически независимое и открыто отвергшее модернизацию и вестернизацию колониального типа, на которую (возможно, вынужденно) соглашался шах, также основывалась на тех же самых идеях — на шиитском гнозисе, ожидании Махди, абсолютном авторитете «Скрытого Имама», революционной шиитской эсхатологии, философии Ишрак, суфийского наследия Ибн Араби и на идеях Муллы Садры, ставшего после победы Хомейни одной из самых главных фигур, тщательно и досконально изучаемых во всех духовных центрах иранского шиизма — и в первую очередь, в Куме.

<sup>1</sup> Еще за 20 лет до ее совершения начал теоретически готовить круг консервативно-революционных шиитских мыслителей — аятолла Сейед Мухаммад Бехешти, теолог Муртаза Мутаххари; Алламе Мухаммад-Хусейн Табатабаи, аятолла Махмуд Талегани. С «левой» модернистской позиции революцию поддержал такой философ, как Али Шариати.

### Дятолла Хомейни: метафизика революции

Карен Армстронг в своей книге «Битва за Бога: История фундаментализма»<sup>1</sup> так описывает первое выступление Имама Хомейни против шаха в открытой проповеди в 1963 г. в Куме и его причины:

«Всю свою жизнь он занимался мистическими практиками ирфана, как учил Мулла Садра. Для Хомейни, как и для Садры, мистицизм был неотделим от политики. О социальном реформировании общества не могло быть и речи без реформирования духовного. В последнем своем выступлении перед иранским народом незадолго до смерти Хомейни умолял людей по-прежнему изучать и практиковать ирфан, который улемы совершенно забросили. Для Хомейни мистические поиски, связанные с мифом, всегда были неразрывны с практической деятельностью логоса. Знакомые с Хомейни лично неизменно поражались его полному погружению в духовные сферы. Его отрешенность, обращенный внутрь себя взгляд, заученная монотонность речей (отталкивающая человека западного) служили для шиитов очевидными признаками «трезвого» мистика. В отличие от «пьяных» мистиков, не способных справиться с эмоциональными крайностями, которые часто возникали в ходе путешествия в глубь души, «трезвый» мистик тренировал в себе железную выдержку как средство держать над собой постоянный контроль. Мулла Садра описал духовный путь лидера (имамы) уммы. Прежде чем приступить к политической миссии, он должен сперва совершить путь от человека к Аллаху, предстать перед преобразующим оком божества и избавиться от себялюбия, мешающего самореализации. И только в конце этого долгого дисциплинирующего пути он сможет вернуться к земным делам, нести слово Аллаха и проводить в жизнь божественный закон. Американский ученый Хамид Алгар полагает, что открытые выступления Хомейни против шаха в 1963 года означали завершение его подготовительного необходимого «путешествия к Аллаху» и переход к активному участию в политике»<sup>2</sup>.

Иными словами, по этой версии, для самого Хомейни активное участие в Исламской революции стало замыканием гносеологического квадрата в личной истории созерцания, достигшего эсхатологического момента как последнего горизонта четвертого путешествия, о котором говорит Мулла Садра. Как философ Платона возвращается к людям в пещере после созерцания чистой философской

<sup>1</sup> Армстронг Карен. Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013.

<sup>2</sup> Там же.

истины, чтобы обратить их взгляды, в свою очередь, к источнику света, так и аятолла Хомейни обратился к политике не для того, чтобы перейти от высшего к низшему, но чтобы возвысить низшее до высшего, обратить земной современный Иран к его небесной парадигме, к интенсивно экзистирующей небесной Родине. Это и стало осью Иранской революции, в которой махдистские эсхатологические моменты (хотя чаще всего не назывались прямо) сыграли определяющую роль. Тот факт, что эта Консервативная Революция оказалась успешной, вполне можно рассматривать как одно из доказательств (*hudjât*) того, что «имагиналь», являющийся приоритетной зоной внимания для иранского мистика, является чем-то совершенно иным, нежели его представляют материалистически ангажированные общества и культуры, не пустой индивидуальной фантазией, но зоной истинного и могущественного приказания, бытия высокой интенсивности, которое будучи корректно воспринятым и осознанным, выражается в форме прямого и неотразимого экзистенциального действия, «акта бытия», применительно (в данном случае) к сфере Политического.

### Ахмад Фардид: отравление Западом

Чрезвычайно выразительно такое явление в иранской философии XX в., как Ахмад Фардид (1909—1994). Он был сторонником Иранской революции и активно поддержал ее эсхатологическое и антизападное измерение. Еще задолго до нее Фардид предложил особый термин «*Gharbzadegi*»<sup>1</sup>, *Westoxication*, «заражение Западом», как концепт, объединяющий в понятии «Запад» одновременно три смысловых узла:

- материализм, индивидуализм Модерна (черная философия Кибелы);
- колониальную политику США и Западной Европы по отношению к Ирану (атлантизм и геополитика цивилизации Моря, Карфаген) и
- метафизическое место в онтологической географии, где находятся «колодцы изгнания», топос неаутентичного экзистирования, как антитеза Ишраку, Востоку вещей и духовным зонам высокой интенсивности (Присутствия).

Все это Ахмад Фардид предлагал радикально и решительно отбросить, превратить политическую (и религиозную) революцию Хо-

<sup>1</sup> Этот термин стал чрезвычайно популярным в Иране после публикации в 1962 г. книги Джалал Ал Ахмада.

мейни в метафизическую и онтологическую. Чтобы избавиться от «заражения Западом», следовало поставить в центре внимания:

- духовную философию, иранский (аполлоно-дионисийский) Логос, традиционное общество, законы справедливости (добродетельный град аль-Фараби) и шиитское мировоззрение;
- национально-освободительную борьбу Ирана и других исламских народов против западного империализма;
- обращение к Ишраку и духовному Востоку вещей.

Таким образом, Ахмад Фардид ясно осознавал фундаментальный вызов Запада как цивилизационного явления и его титаническую природу, что в исламской эсхатологии соответствует фигуре Даджала/Антихриста. И противопоставлял этому глубинную иранскую идентичность столь же фундаментально развернутую, но строящуюся по совершенно иным законам и соответствиям, по моделям иной ноологической парадигмы. В целом эта программа и стала идеологическим ядром нового Ирана.

Показательно, что Ахмад Фардид был прекрасно знаком с западной философией и лично посещал лекции и семинары Мартина Хайдеггера в Германии. Он распознал в философии Хайдеггера много сюжетов, чрезвычайно близких иранскому Логосу. Так, он обнаружил сходство философии Муллы Садры и хайдеггеровского *Dasein*'a. *Seynsgeschichte* Хайдеггера он соотнес с шиитской версией «окультации» и финальной парусии как основы иранского историала, параллельного хайдеггеровскому циклу удаления бытия и его возвращению. Ключевое понятие Хайдеггера *Er-Eignis*, событие, Ахмад Фардид интерпретировал в духе шиитского историала как приход «Скрытого Имама», явление Махди. Обращение Хайдеггера к двум режимам экзистирования — аутентичного и неаутентичного — он соотнес с доминацией внешнего (*zāhir*) и внутреннего (*bātin*). Фундаментальным начинанием была идея перевода основных текстов Хайдеггера на персидский — не на основании прямых словарных соответствий, часто упускающих из виду смысл философской лексики, но с опорой на глубинные концептуальные (можно сказать, ноологические), тщательно продуманные соответствия в иранской культуре. Так, Ахмад Фардид предлагал основываться при переводах «*Sein und Zeit*» на фарси поэтико-философскими суфийскими формулами из газелей великого иранского поэта Хафиза (1325 – 1390). *Dasein* Ахмад Фардид предлагал переводить сочетанием из стихов Хафиза «*havalat-e tāpkihi*», что весьма приблизительно можно перевести как «бросок в ходе семантически нагруженной временной цепи (истории)». Это соответствует хайдеггеровским терминам *Entwurf* и *Seynsgeschichte*, но точное значение этого выражения понятно только персу.

Хотя Ахмад Фардид не оставил после себя значительных трудов, он повлиял на целое поколение иранцев, чьим духовным воспитателем он стал. Одним из таких последователей иранского эсхатологического универсализма в сочетании с творчески осмысленным в иранском контексте наследием Хайдеггера является Президент Исламской Республики Иран Махмуд Ахмадинежад (2005 – 2013). Таким образом, «культура ожидания» (*farhangī intizōr* — فرهنگِ انتظار) Махди и в наше время присутствует как в религиозных, так и в философских и политических сечениях иранского общества.

### Письмо Имама Хомейни: последний призыв «имагиналя»

Имам Хомейни в своем знаменитом письме 1989 г. к Президенту СССР Горбачеву, призывая его обратить внимание на духовное возрождение, которое призвано сменить уходящий материалистический марксизм, цитирует в качестве духовных ориентиров аль-Фараби, Ибн Сину, Сохраварди, Ибн Араби и Муллу Садру.

Приведем выдержки из этого письма аятоллы Хомейни:

«Господин Горбачев!

Вам следует обратиться к истине. Основная проблема Вашей страны лежит не в вопросах собственности, экономики и свободы. Ваши трудности заключаются в отсутствии истинной веры в Бога, и это ведет и будет вести Запад в трясину пошлости, в тупик. Ваша основная трудность заключается в тщетной длительной борьбе против Бога, основного источника бытия и всего сущего.

(...)

Господин Горбачев!

Возможно, Вы еще не отвернулись от марксизма, доказывая его правоту, и впредь будете говорить о своей вере в него. Однако Вы и сами понимаете, что это недоказуемо. Первым нанес удар по коммунизму вождь Китая, второй, и видимо, последний удар нанесли Вы. Ныне уже не существует в мире того, что называется коммунизмом. Однако я настоятельно призываю Вас к тому, чтобы, разрушая здание марксистских иллюзий, Вы не оказались в плену Запада и Большого Дьявола.

(...)

Если Ваше Превосходительство пожелает исследовать эти проблемы, Вы можете дать указание специалистам обратиться не только к западным источникам, но и к трудам Фараби и Абу Али Ибн Сины (да успокоит Бог их души!) в качестве последователей Аристотеля, чтобы уяснить, что закон причинно-следственной связи, составляющий основу познания, постижим разумом, а не

ощущением, а также пониманием общего смысла и общих закономерностей, на которые опирается любое рассуждение. Они могут обратиться также к книгам Сохраварди (да благословит его Бог!), последователя мудрого учения Платона, чтобы прояснить, что "материя и любой другой материальный объект нуждаются в истинном Свете, не достигаемом для ощущения, а эмпирическое знание человека о самом себе не нуждается в материальных проявлениях". Вы можете попросить их обратиться к возвышенному учению Муллы Садры, дабы понять, что "истинное знание есть сущность, не зависящая от материи, и любое размышление нематериально и не подчиняется правилам материи".

Не буду больше утомлять Вас выдержками из философских трактатов и не стану говорить, в частности, о Мухиддине ибн Араби, ибо если Вы пожелаете изучить труды этого великого человека, направьте к нам в Кум несколько компетентных и сведущих в этой области лиц, чтобы они смогли за несколько лет познать всю тонкость и глубину этих наук, ибо истинное познание без такой поездки не представляется возможным»<sup>1</sup>.

В диалоге цивилизаций (термин активно продвигал президент Ирана в 1997 – 2005 гг. Мухаммед Хатами) пробудившийся к «науке Присутствия» Иран предлагал России, оказавшейся в 1980-е гг. в историческом и духовном тупике, выход через открытие для себя метафизических сокровищ иранского Логоса, способного помочь восстановиться собственно русскому Логосу. Хомейни привлекал внимание советского руководства к «науке Присутствия», которая выходит далеко за пределы и Ирана, и ислама, но обладает солнечной универсальностью предельно интенсивного экзистирования. Жест Хомейни, выглядевший довольно наивно в условиях режима земли, в титанических лабиринтах духовно больного и не просто «запаздывающего», но ставшего на сторону «задержки» (материализм, а затем либерализм, вестернизация, приватизация, модернизация и т. д.), что характеризовало состояние последнего периода советской истории и предопределило последующий этап, обладал и обладает огромным метафизическим значением, и в *mundus imaginalis* обретает не только смысл и уместность, но теургическую мощь: это призыв к Присутствию, к подлинному «ускорению», к вскрытию и в самом русском обществе глубинной солярной парадигмы — Святой Софии; а на геополитическом уровне предложение альянса двух континентальных держав с все еще сильными (экспли-

<sup>1</sup> Полный текст письма на сайте Иранского посольства в Москве. <http://www.iranembassy.ru/includes/imam.html>.

цитными в Иране и имплицитными в России) и до конца не искорененными структурами традиционного общества. Предлагая России обратиться в поисках новой идентичности не на Запад (к США и анти-Европе), но к аль-Фараби (и его «Добродетельному граду»), к Ибн Сине (и его Десятому Уму и Душам-Ангелам), к Сохраварди (и его двойному братству воинов-философов), к Ибн Араби (и его глубокой интуиции о структуре Божественных Имен) и Мулле Садре (и его глубокой трансцендентальной теософии потока), Имам Хомейни не имел в виду собственно только ислам или Иран. Он старался привлечь внимание к «науке Присутствия» как таковой, к изменению более высокой интенсивности, к проблеме аутентичного экзистирования и финальной кульминации «культуры ожидания», где в исламской эсхатологии заложен альянс между христианами и мусульманами в общей битве против Дадджала/Антихриста. Письмо Хомейни, таким образом, излагало в какой-то степени декрет «Скрытого Имама» о союзе эсхатологически пробужденных мусульман и христиан, приглашение к альянсу в ходе финального аккорда Титаномахии и, соответственно, Ноомахии.

### **Иранская идентичность: твердость во внутренней битве**

По ходу нашего обзора иранской цивилизации мы сделали основные ноологические выводы относительно как структуры ее Логоса, так и структуры Dasein'a, находящегося в экзистенциальном основании персидской культуры. Естественно, мы затрагивали лишь немногие аспекты, фигуры и явления среди целого моря смыслов, учений, теорий, исторических событий, эпох, движений и фигур, сквозь которые проступали черты этого Логоса и выстраивался особый иранский историа́л. Мы старались следовать за самыми главными силовыми линиями, которые могли быть многократно детализированы и проиллюстрированы, оставляя в стороне то, что нам представлялось в нашем геософском подходе менее значимым и важным. Нашей целью было лишь наметить главные точки структуры иранского Логоса, на основании которых можно было бы составить себе (пусть самое приблизительное) представление о том, с какой ноологической фигурой мы имеем дело, даже если этот обобщающий набросок еще чрезвычайно далек от полноценной и насыщенной красками картины. Так мы поступали с иными цивилизациями — с европейской и пограничными — в предыдущих томах «Ноомахии», намечая лишь основные узловые моменты и оставляя возможность продолжить цивилизационные исследования с большей степенью детализации в будущем.

Самое важное, что вытекает из знакомства с иранской цивилизацией, состоит в следующем.

1. Иран представляет собой *полноценную цивилизацию с уникальным и совершенно самобытно и оригинально организованным Логосом*, фундаментальные черты которого мы можем различить в истории от первых периодов Мидии и ахеменидского Ирана вплоть до современной Исламской Республики Иран. Следовательно, это живая и полноценная во всех отношениях цивилизация, сохраняет определенные параметры своей идентичности на всех периодах истории, хотя всякий раз меняет свои формы и выражения. Однако саморефлексия иранской идентичности конституирует эту идентичность весьма своеобразно — Иран в своем высшем выражении есть страна, населенная «сынами Света», особым солярным сообществом, отмеченным духовной миссией и обращенным к мессианской цели.

2. *Мессианизм и эсхатологическая направленность являются фундаментальными свойствами иранской культуры* как в исламском, так и в доисламском варианте. Поэтому мы имеем дело с эсхатологической цивилизацией, глубоко духовно, культурно, философски и политически ангажированной в проблематику «конца времен».

3. *Иранский Логос, как мы многократно подчеркивали, носит преимущественно солнечно-аполлонический характер* и структурирован вокруг воинственного дуализма — Титаномахии и Ноомахии. Это Логос созерцательной (нозтической), прежде всего, но также и вполне конкретной войны, обращенной против лагеря черного Логоса и всех зон, которые оказываются под его цивилизационным контролем. Иногда эта война вполне успешна во всех смыслах (внутреннем и внешнем), иногда нет, но смысл бытия иранца и в эпохи побед, и в (подчас длительные) периоды поражений, упадка и подчинения инородным захватчикам, состоит в том, чтобы быть не на стороне силы, но на стороне Истины, на стороне Хварено в рядах небесной армии световых дев Фраварти.

4. *Иран определяет свою идентичность перед лицом целого ряда «значимых гругих», меняющихся в истории*. Вначале это, безусловно, были греки, которые, однако, даже несмотря на завоевание Персии Александром Великим и неотразимое изящество эллинской культуры и философии, непосредственно в античную эпоху влияния на персов не оказали (усиленное проникновение эллинского Логоса в персидскую духовную культуру мы отчетливо видим, начиная с Аббасидской эпохи; эпифания «Диониса персидского»<sup>1</sup>). Персы воевали

<sup>1</sup> Это важнейшее для ноологии «событие» привнесло в структуру иранского Логоса новый элемент, ставший чрезвычайно значимым впоследствии и сблизившийся



с греками, но интенсивного ноологического обмена до определенного времени не было. Поэтому-то мы и рассматриваем иранскую цивилизацию отдельно. В исламскую эпоху «значимым другим» стали *арабские завоеватели*, после чего начался долгий период иранско-исламского синтеза и параллельно — персидско-аравийского диалога. Это чрезвычайно важный и тонкий момент в структуре иранской идентичности, т. к. на этот раз взаимоотношения, слияния, трансформации и оппозиции Логосов (иранского и южно-семитского) были значительны и глубоки, затрагивая обе идентичности. Позднее «значимым другим» для Сефевидов и последующих династий стала суннитская *Османская империя, турки*. И в XX в. в этом качестве «значимого другого» выступила, наконец, *западная цивилизация Модерна* — в ее колониальной, военно-экономической империалистической форме.

с эсхатологической частью иранской культуры — как исламского («Скрытый Имам») так и доисламского (Саошьянт) периодов.

## **Часть 2. Логос(ы) Индии**

# Глава 1. Цивилизация Вед

## Подходы к пониманию Индии

### Благожелательный ориентализм

Мы подошли к следующей цивилизации, являющейся совершенно самостоятельной, автономной и самодостаточной по сравнению с другими окружающими ее цивилизациями, — к индийской цивилизации. Еще в большей степени, нежели иранская цивилизация, Индия разворачивала свой историал совершенно независимо от цивилизации Средиземноморья, хотя контакты между этими цивилизациями и существовали на разных уровнях, а походы Александра Великого на время включили Северную Индию в состав его Европейской империи. И все же тот факт, что индийская цивилизация является древнейшим и абсолютным самобытным явлением, практически не оспаривается никем. Следовательно, мы можем приступить к исследованию индийского Логоса и попытаться определить его ноологические пропорции. Как и во всех предыдущих случаях, мы будем пользоваться лишь выборочными фрагментами безграничного исторического, культурного и философского наследия, стремясь в первую очередь выявить силовые линии и семантические полюса индийской цивилизации, укорененные в структурах индийского Dasein'а или нескольких индийских Dasein'ов, наличие которых позволяет предположить комплексная и многополярная структура индийского общества и его сложная многотысячелетняя история.

При построении модуля индийского Логоса и выяснения географической фигуры Индии мы сталкиваемся с определенной трудностью, связанной не столько с малочисленностью достоверно известных нам данных, сколько с их изобилием. Индийская философия и культура настолько развиты и утонченны, что предлагают множество нюансированных и детализированных версий относительно того, чем является Индия и каков ее фундаментальный историал. А т. к. в рамках индийской цивилизации синтетически сходятся многочисленные религиозные течения и философские школы, то картина становится чрезвычайно многомерной и усложненной. Если в иных случаях (как, например, при исследовании тюркского или

тихоокеанского Логоса) мы сталкиваемся с недостатком данных, то в случае Индии мы имеем их в таком изобилии, что выявить главные семантические полюса и геософские очертания представляется чрезвычайно сложной задачей. В данном случае все зависит не от того, хватит ли нам базовых элементов для построения геософского наброска целого, но в том, сможем ли мы в достаточной степени освободиться от огромного числа (часто конкурентных и противоречащих друг другу) интерпретаций индийской цивилизации, чтобы получить контрастную, экономную, но одновременно достоверную схему. Иными словами, при исследовании индийской цивилизации следует, прежде всего, освоить операцию выноса за скобки (эпохе) многих выразительных данных и привлекательных интерпретационных систем, которые грозят превратить плюрализм индийской цивилизации в чрезмерный и бессодержательный хаос или подменить корректный анализ соблазнительными, но пристрастными и поэтому неверными обобщениями.

Исследователи индийской цивилизации<sup>1</sup> часто выделяют четыре основных подхода в ее описании. Первый подход *ориенталистский или романтический*. Он был разработан в XVIII в. англичанами — сотрудниками Восточно-Индийской компании в Калькутте, основавшими для изучения индийской цивилизации Королевское Азиатское общество (сэр Уильям Джонс). В группу ученых входили также Чарльз Уилкинз, Генри Томас Колбрук, Джеймс Принсепс и другие. Их подход состоял в следующем:

- индийская цивилизация восходит к *индоевропейской общности*, а санскрит является древнейшим языком индоевропейской группы (позднее лингвисты выяснили, что древность санскрита была чрезмерно преувеличена, а сам факт принадлежности его к индоевропейской языковой семье подтвержден);
- индийская культура носит *созерцательный и мирный* характер, где философия и религия развивались, в первую очередь, в ущерб прикладным, техническим и материальным, в том числе экономическим составляющим, что позволило достичь невероятных успехов в области метафизики, созерцания и построения утонченных философско-религиозных, мистических и теологических систем, отличающихся крайним разнообразием и глубиной;
- создателями индийской цивилизации являются потомки *евразийских кочевых племен «ариев»* (родственных древним

<sup>1</sup> Rudolph S.H. Four variants of Indian civilization // Katzenstein P.J. (ed.). *Civilizations in World Politics*. L.; N.Y.: Routledge, 2010; Thapar R. *Early India*. L.: Penguin Books, 2002.

иранцам, скифам, сарматам и т. д.), покоривших более *архаическое* население Индостана (преимущественно дравидов) и установивших доминацию своей культуры и религии, а также языка;

- в основе индийской цивилизации лежат «*Веды*», составленные предками основателей индийской цивилизации и представляющие собой «Священное Писание» индусов, лежащее в основе их религиозных практик, политической системы и философии;
- вплоть до исламских завоеваний Северной Индии индийская цивилизация *сохраняла свою культурную идентичность* в чрезвычайно устойчивом состоянии, и даже после этого до эпохи английских завоеваний культура Индии основывалась на преемственности своим ведическим основам.

Работы «ориенталистов» существенно повлияли на представление об Индии, сложившееся в европейском течении романтиков. С этим связан подъем интереса к Индии у Гете, Шлегелей, Новалиса и т. д. В целом большинство семантических моментов, выделенных «ориенталистами»/«романтиками», с определенными поправками было подтверждено в дальнейшем в трудах более детальных историков и социологов, и в той или иной степени были восприняты от англичан в XIX – XX вв. самими индусами.

Этот подход в целом можно принять за основу и в нашем анализе, т. к. он признает интересующую нас цивилизацию именно цивилизацией, самобытной и автономной, древней и устойчивой, а также намечает линии ее связей с иными индоевропейскими культурами, что также важно для ноологического анализа.

### Колониальный утилитаризм

Второй подход — *утилитаристский или колониальный*. Он также сложился в контексте Восточно-Индийской компании, но не в среде ученых философского и филологического профиля, а в группе евангелических проповедников, противостоящих «местному язычеству», и той части колониальной администрации, которая была заинтересована в укреплении английской доминации на всем индийском субконтиненте и продвижении английских торгово-экономических практик и распространении капиталистических отношений. Главными представителями этого направления были Томас Бабингтон Макаулэй, лорд Уильям Бентинк и Чарльз Грант. Этот же подход подхватили утилитаристы и прагматисты в самой Англии (в частности, либеральные философы последователи Иеремии Бен-

тама Джеймс Миль и его сын Чарльз Стюарт Миль, создавшие из Индии отвратительную карикатуру). Они описывали Индию как:

- *деградировавшее примитивное общество* с низменными религиозными практиками, основанными на грубых предрассудках, и лишенное «возвышенных идеалов»;
- *экономическую систему, находящуюся в зародышевом состоянии* и основанную на хищнической эксплуатации высшими кастами труда низших, в таком режиме, что никакого экономического развития осуществить заведомо невозможно;
- *грубую варварскую языческую религию* и запутанную и бессмысленную философию, построенные на извращенной логике и иррациональных некорректных ментальных операциях;
- *детскую стадию человеческого развития*, которая патологически затянулась в сравнении с европейским «взрослением» и которая требует протекции со стороны более «ответственной» и «цивилизованной» британской колониальной администрации;
- *не цивилизацию, но него-цивилизацию*, застывшую в состоянии варварства и нуждающуюся в посторонней опеке, перевоспитании и тотальной модернизации;
- страну, единственным шансом развития которой является полное заимствование англосаксонских либерально-капиталистических культурных норм — английского языка, атеистического и материалистического образования, развития западной науки и техники, беспрекословное и благодарное принятие колониального протектора и т. д.

Некоторые историки объясняют переход от ориентализма к утилитаризму в описании индийской цивилизации в период XVIII—XIX вв. изменениями колониальной структуры британского господства на индийском субконтиненте. В XVIII в. англичане контролировали лишь прибрежную зону, а континентальная Индия находилась под управлением местных индийских правителей, с которыми англичане поддерживали скорее союзнические и договорные отношения, нежели жестко централизованные формы колониального администрирования. По мере углубления в зоны Heartland'а зона прямой доминации англичан увеличивалась, и с местными правителями и кастовой элитой можно было более не считаться. Напротив, они стали выступать как носители антиколониального начала в борьбе за сохранение индийской идентичности, и требовали (по колониальной логике) «демонизации». Вместе с ними такой «демонизации» подверглось и все индийское общество. Поэтому парадигмальный

переход от ориентализма к утилитаризму может быть расценен как отражение эпистемологических практик доминанции<sup>1</sup>.

Этого взгляда на Индию придерживались англичане преимущественно в XIX в., и до настоящего времени он преобладает в либеральных кругах Запада. В этом смысле показательны слова генерал-губернатора Бентинка в его «Минутной речи об образовании», где он прямо заявил:

«Вся историческая информация, которую можно получить из всех книг, написанных на санскрите, менее содержательна, чем самый убогий и скудный учебник начальных классов Англии»<sup>2</sup>.

Показательно, что такого же взгляда на Индию придерживался и Карл Маркс, полагавший, что английский колониальный режим намного полезнее для «варварского и погрязшего в иррационализме индийского общества», нежели все остальные стратегии развития, т. к. это самый прямой путь к модернизации и созданию полноценных классовых отношений (развитию капитализма)<sup>3</sup>.

Этот подход отражает важное ноологическое и геософское обстоятельство: колониальное правление Британии, представлявшее собой талассократию (карфагенскую цивилизацию), Модерн и материалистическую философию титанизма (черный Логос), оказалось в прямой идейной и концептуальной оппозиции индийской идентичности, закрепив эту оппозицию, Ноомахию/Титаномахию в прямолинейной эпистемологической атаке на Логос Индии. Уже один этот факт проливает свет на характер индийского Логоса, структуры которого мы более тщательно рассмотрим в дальнейшем.

### Либеральный национализм

Следующий подход — *либеральный национализм*. Эта версия представлена первыми поколениями борцов за независимость Индии от английского колониализма, ярчайшими представителями которого были религиозный националист Махатма Ганди (1869 – 1948) и светский националист Джавахарлар Неру (1861 – 1931).

Представители этого направления, добившиеся независимости и основавшие современную Индию как независимое националь-

<sup>1</sup> Rudolph S.H. Four variants of Indian civilization. P. 145 – 148.

<sup>2</sup> Ibid. P. 146 – 147.

<sup>3</sup> Hobson John. The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760 – 2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

ное государство, были в значительной степени сами продуктами колониальной культуры, но в ее смягченном ориенталистском издании. Среди английской колониальной элиты в XIX в., а также из числа привлеченных романтическими образами «загадочной Индии» европейцев было создано «Теософское общество» (Г.С. Олкотт, А. Безант и т. д.), ставшее наследником экзотически-позитивного понимания индийской культуры. Под влиянием европейских теософов как раз и сформировались первые представители либерального национализма, и в том числе старейшая индийская партия Национальный конгресс.

Либеральный национализм видит Индию как

- мирную *пацифистскую* созерцательную цивилизацию (Махатма Ганди), где преобладают идеалы мирного сосуществования, полицентризма, философской сосредоточенности и гармонии;
- развивающееся общество в сторону *европеизации, модернизации и прогресса*, но в собственном историческом ритме и с сохранением культурных особенностей;
- открытую социальную систему, отличающуюся повышенной *инклюзивностью* — способную включать в себя представителей разных религиозных (мусульман, христиан, буддистов, джайнов и т. д.) и этнических (арийцев, дравидов, манду и т. д.) групп.

Такой образ характерен для левых сил как в Индии, так и за ее пределами. В некоторых случаях сохранение в индийском обществе религиозных и древних культурных черт и практик считается историческим обстоятельством, которое необходимо постепенно преодолевать в сторону «западного прогресса» и секулярности, но в отличие от жесткого колониального подхода, навязываемого утилитаристами, двигаться в этом направлении следует постепенно и осторожно, чтобы не разрушить сложную структуру того общества, с которым приходится иметь дело. Такова в целом позиция Джевахарлара Неру (бывшего атеистом и модернистом) и в смягченной форме Национального конгресса Индии.

Здесь мы видим сочетание традиционной идентичности и западного модернизма, что составляет особенность постколониальной индийской идентичности, где ясно обнаруживаются одновременно два культурных полюса — собственно индийский, сохраняющий связи с традицией, и англосаксонский, внедренный за века господства англичанами (ноэтическую структуру этого английского господства мы однозначно квалифицировали как титаническую).



## Индийский национализм

Четвертый подход — *индийский национализм*. Это направление возникло в XIX в. в ходе борьбы за независимость, когда часть индийского общества выдвинула на передний план принцип глубокой идентичности индийской цивилизации, получивший позднее название «хиндутва»<sup>1</sup> (дословно «индийскость»). Согласно этому течению, индийская цивилизация в своем ядре основана на индуизме ведического толка как на религиозной, культурной и политической основе, а все исторические этапы, связанные с иностранными завоеваниями — от тюркских вторжений в Северную Индию через период исламской доминации Великих Моголов до британской колонизации — были отклонениями от единственно истинной формы организации индийского общества — на основе индуистских божеств, кастовой системы, строгого соблюдения древних социальных, политических, религиозных, обрядовых и моральных предписаний. Это направление индуистских традиционалистов, одним из основателей этого движения был Бал Гангадхар Тилак<sup>2</sup> (1856 — 1920), рассматривало Индию как

- *древнейшее* общество, истоки которого уходят в эпохи более чем 6000-летней давности на территории Северной Евразии и в ее циркумполярные области, что запечатлено в данных индийской астрологии<sup>3</sup>;
- ведическую цивилизацию с *общими индоевропейскими корнями*, позволяющую рассматривать Индию как одно из трех главных выражений «арийского» духа — наряду со средиземноморской и иранской цивилизациями;
- культуру, *превосходящую* по своим духовным свойствам и философским особенностям современную европейскую культуру и науку, где кастовая система разрушена, общее смешение опрокинуло духовные ценности, поставив на их место материализм и атеизм, где нравы распущены, семьи развалены, а на первый план вышли материальные и телесные заботы и наслаждения (Запад есть самое темное выражение последнего века — «кали-юги»);
- национальное *индусское* государство, которое требуется создать для противостояния колониальному Западу и защиты от

<sup>1</sup> Термин введен впервые в 1923 г. Винаякой Дамадар Саваркар в статье «Хиндутва: кто является индуистом?». *Savarkar Vinayak Damodar. Hindutva: Who is a Hindu?* Nagpur, 1928.

<sup>2</sup> Первый лидер индийского движения за независимость («сварадж»), буквально «своя власть»), член группировки «Лал Бал Пал».

<sup>3</sup> Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах. М.: Гранд; Фаир-Пресс, 2001.

внешних покушений на глубинную духовную индийскую идентичность;

- социально-религиозную систему, ядром которой является *хиндутва*, фундаментально индуистская идентичность, более значимая и аутентичная, нежели иные поздние и внешние для Индии формы — такие, как ислам, христианство и т. д.

Для представителей этого направления принципиальным является момент автохтонности ведических ариев в пространстве Индостана, поэтому они часто настаивают на том, что доведическая цивилизация Мохенджо-даро и Хараппы была также индоевропейской. При этом период исламских завоеваний и особенно английской колонизации трактуются как исторические катастрофы.

Теоретиком этого направления были Мадхав Садашив Голвалкар (1906 — 1973), бывший лидер «Раштрия Сваямсевак Сангх»<sup>1</sup>, политико-философской ассоциации индуистского национализма, а позднее занявший его место во главе этой структуры Рам Мадхав, несколько нюансировавший изначальные позиции и придавший «хиндутве» более инклюзивный, нежели эксклюзивный характер. Политическим выражением индуистского национализма в современной Индии является Бхаратия Джанати Парти и такие крайние политические образования, как «Шив Сена» («Армия Шивы»), действующая на территории штата Махараштра и возглавляемая Балом Тхакреем.

### Традиционализм и модернизм в Индии

В этом сегменте индийского историала мы также можем идентифицировать два полюса: традиционалистский, строго следующий за глубинными структурами индийского Логоса в его оригинальной и константной сущности, и модернистский, обращающийся к идее национального государства и, соответственно, создающий искусственно конструктивистскую паниндийскую идентичность по моделям европейского раннебуржуазного национализма. Традиционалистский слой отражает собственно аутентичную форму индийской цивилизации и ее базовую ноологическую структуру, а модернистский, напротив, подверстывает цивилизационные структуры под априорную и скопированную с буржуазного Запада национально-капиталистическую модель.

<sup>1</sup> Дословно — «Союз добровольных слуг родины», принадлежит к группе индуистских националистических организаций «Сангх паривар», основана в 1925 г. врачом из Нагпура К.Б. Хедгеваром. Другими крупными организациями, отстаивающими хиндутву, являются «Баджранг дал» («Отряд сильных») и «Вишва хинду паришад».

В результате мы имеем дело с четырьмя различными историалами, которые, естественно, совершенно по-разному не только истолковывают, но даже описывают индийскую историю и ее отношения с другими цивилизациями. В нашем построении индийской геософии мы берем первый подход (позитивный ориентализм), скорректированный идеями европейских традиционалистов (Р. Генон<sup>1</sup> и Ю. Эвола<sup>2</sup> посвятили индуизму ряд работ), историками религии и филологами, а также четвертый подход (индусский «национализм», а точнее, собственно хиндутву), освобожденный от европейского «националистического» и конструктивистского влияния. Второй подход (утилитаризм) служит нам для идентификации того начала, по отношению к которому индусская ноология выступает как бескомпромиссный оппонент, а третий (инклюзивный национализм) корректирует четвертый тем, что позволяет увидеть влияние индусского духа даже там, где формально мы имеем дело с иными формами общества (исламскими, христианскими и даже секулярными), т. е. дает методологическую основу для двухуровневой герменевтики, позволяющей обнаружить хиндутву там, где на первый взгляд и по формальным признакам ее нет и быть не должно.

## Предыстория Индии

### Хараппская цивилизация

Древнейшую цивилизацию, находившуюся на территории индийского субконтинента, чьи следы были обнаружены археологами лишь в начале XX в.<sup>3</sup>, принято называть «хараппской» (по названию города Хараппа) или «цивилизацией долины Инда» (иначе «индской цивилизацией»). Другим крупнейшим центром этой цивилизации был древнейший город Мохенджо-даро, расположенный на территории современного Пакистана, в провинции Синд, а также города Мергар и Лотхан. Эта цивилизация была современницей древнешумерской и древнеегипетской цивилизаций и занимала огромную территорию, включающую в себя весь современный Пакистан, Северо-

<sup>1</sup> Guénon R. Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues. P.: Marcel Rivière, 1921; *Idem*. L'Homme et son devenir selon le Védānta. P.: Bossard, 1925; *Idem*. Études sur l'Hindouisme. P.: Éditions Traditionnelles, 1967.

<sup>2</sup> Evola J. Lo Yoga della Potenza. Torino: Bocca, 1949; *Idem*. La dottrina del risveglio. Bari: Laterza, 1943.

<sup>3</sup> Протоиндийская цивилизация была открыта индийскими археологами Р.Б. Сахни и Р.Д. Банерджи в 1920-е гг. XX в.

Западную Индию, восточную половину Афганистана и часть Юго-Восточного Ирана<sup>1</sup>. Шумеры называли эту цивилизацию «Мелухха». Ее влияние распространялось, по всей видимости, на культурное пространство Ирана до пришествия туда индоевропейских кочевых племен. Хараппская цивилизация, о которой не осталось практически никаких письменных источников, предположительно возникла во второй половине IV тысячелетия до Р.Х. и была разрушена в XVIII – XVII вв.<sup>2</sup> в период нашествия «ариев» (кочевых индоевропейских племен, носителей ведической культуры)<sup>3</sup>. При этом, как мы видели, современные индийские националисты придерживаются той точки зрения, что и эта цивилизация была индоевропейской или, как минимум, протоиндоевропейской<sup>4</sup>. Согласно другим точкам зрения, она, напротив, была создана предками современных дравидов, чья культура существенно упростилась и архаизировалась после вторжения арийских кочевников Евразии.

О структуре хараппской цивилизации, ее мифах, языке и религиозных представлениях практически нет данных. Можно с достоверностью утверждать лишь то, что эта цивилизация основывалась на высокоразвитых, технически оснащенных и густозаселенных городах с населением более 30 000 человек (некоторые археологи предполагают и значительно большее число — до 100 000 человек). Были распространены металлургия (обработка меди, золота и серебра), глинобитное строительство (строились двухэтажные дома с водопроводами и кирпичными канализационными системами, снабженными фильтрационными очистительными конструкциями), замысловатые ирригационные конструкции, бассейны, городские парки, рынки, башни, амбары для зерна, верфи и корабли, ткацкое (хлопчатобумажное) и гончарное ремесло, городская и международная торговля (с Шумером, Эламом, Египтом и т. д.), изысканное литье, письменность (до сих пор не расшифрованная). Вокруг городов располагались сельскохозяйственные поселения, где крестьяне выращивали зерновые культуры (пшеницу двух сортов, ячмень, кунжут, бобы) и разводили скот (достоверно известно, что были одомашнены овцы, козы, коровы, кошки, собаки, куры, слоны). Сохранились печати, на кото-

<sup>1</sup> К концу XX в. археологами было обнаружено около 1000 поселений, принадлежащих к этой культуре.

<sup>2</sup> Отдельные очаги этой цивилизации существовали вплоть до 1300 г. до Р.Х.

<sup>3</sup> Относительно причин упадка хараппской цивилизации есть две версии: он либо был вызван автономными причинами, либо стал следствием вторжения арийских племен.

<sup>4</sup> Этой же точки зрения придерживается греческий историк и лингвист Н. Казанас.

рых изображены сцены обрядово-ритуального характера — жертвоприношения животных и богослужения, остатки храмов и священных статуй. Все это представляет собой загадку для современных археологов, т. к. технические навыки цивилизации Харалло и Мохенджо-даро представляют собой настолько высокий уровень, что он сопоставим по техническим характеристикам лишь с современной западной цивилизацией и намного превосходит все те технические методологии и производственные практики, которые существовали на индийском субконтиненте в течение последующих за разрушением индской цивилизации тысячелетий.

Согласно гипотезе Германа Вирта, индская цивилизация была создана носителями древнейшей североатлантической протоевропейской культуры, с доминацией сакрального матриархата и проторунической письменностью<sup>1</sup>. С его точки зрения, эта письменность восходит к общему проторуническому образцу, который лег в основу и других известных нам систем письма — додинастического египетского, шумерского, древнекитайского, финикийского, греческого и латинского. Эта теория не получила ни признания, ни системного опровержения, и остается одной из возможных моделей интерпретаций.

О религиозных и мифологических взглядах этой цивилизации можно делать лишь самые приблизительные и осторожные гипотезы. Идеи Вирта о матриархальном характере хараллоской цивилизации косвенно подтверждаются значительным количеством сохранившихся сакральных статуэток женского божества. Но наряду с ними были обнаружены многочисленные изображения мужского воинственного божества, атрибуты которого практически полностью совпадают с типичными символами позднейшего индуистского бога Шивы (Пашупати — покровителя скота): оно изображается с рогами (или рогом) на голове (иногда рог представлен его прической, до сих пор воспроизводимой аскетами-шиваитами), в окружении диких животных (в первую очередь быков — здесь можно вспомнить Нанди, священного быка бога Шивы), иногда он представлен трехликим.

Джон Маршалл описывает изображение Шивы так:

«Трехликий Бог сидит на низком индийском троне в типичной для йоги позы, ноги его согнуты и соприкасаются пятками, пальцы ног повернуты вниз. На его груди — треугольное нагрудное укра-

<sup>1</sup> Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936; *Idem*. Der Anfang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928.

шение или, возможно, несколько ожерелий: Фаллос (урдхвамедхра), по-видимому, обнажен, но вполне вероятно, что то, что кажется фаллосом, в действительности является концом пояса. Его голова увенчана высоким головным убором с двумя рогами. По обе стороны от Бога расположены четверо животных: слон и тигр — с правой стороны, бегемот и буйвол — с левой. Перед тронем стоят два оленя, их головы обращены назад, а рога направлены к центру»<sup>1</sup>.

Этот же вывод подтверждает Стюарт Пиггот:

«Вряд ли можно сомневаться в том, что перед нами — прототип великого бога Шивы — Повелителя Животных и Владыки Йогов; он мог изображаться четырехликим, взирающим с четырьмя мифическими животными на четыре стороны света. Это не может не напоминать символическое изображение слона, льва, лошади и быка на колонне эпохи Маурьев (III в. до н.э.) в Сарнатхе. Олени у королевского трона позволяют проводить параллели с более поздней религией и с Сарнатхом, потому что расположенные подобным образом олени неизменно присутствуют на изображениях Будды, проповедующего в Оленьем парке»<sup>2</sup>.

Мирча Элиаде в своем фундаментальном труде о традициях йоги («Йога. Свобода и бессмертие»<sup>3</sup>) пишет по этому поводу:

«По мнению Джона Маршалла, она (харапская цивилизация. — А. Д.) обладает настолько ярко выраженными индийскими чертами, что ее трудно отличить от индуизма. Наряду с культом Великой Богини и Бога, которого можно считать прототипом Шивы, мы встречаем поклонение животным, фаллический культ, культ деревьев и воды, другими словами, все те элементы, которые позднее станут составными частями индуизма. Культ Матери Богини был особенно широко распространен; были обнаружены многочисленные статуэтки, причем некоторые из них изображают почти обнаженную богиню. Самые поздние статуэтки напоминают Кали-Дургу. Ни один из арийских народов не закреплял за Великой Богиней такого высокого положения, как то, которое она занимала в цивилизации Мохенджо-Даро и которое в современном индуизме принадлежит Кали»<sup>4</sup>.

Элиаде также считает, что древняя цивилизация Харатта и Мохенджо-даро,

<sup>1</sup> Marshall J. Mohendjo-Daro and Indus culture. 3 v. L.: Arthur Probsthain, 1931. Цит. по: *Eliade M. Le Yoga*. P.: Payot, 1975. P. 349.

<sup>2</sup> Piggot S. Prehistoric India. L.: Penguin books, 1950. Цит. по: *Eliade M. Le Yoga*. P.: Payot, 1975. P. 350.

<sup>3</sup> *Eliade M. Йога. Свобода и бессмертие*. Киев: София, 2001.

<sup>4</sup> Там же. С. 319.

«будучи утраченной после разрушения городских центров, сохранилась в сельских областях и стала постепенно органичной частью позднейшей индийской цивилизации. Он замечает, что в Индской цивилизации мы имеем дело не с каким-то одним однородным этническим субстратом, но со сложным и многослойным этносоциологическим ансамблем. Согласно ему, «разнообразие антропологических типов свидетельствует о том, что этнический синтез в значительной степени уже сложился. Протоавстралоиды, по-видимому, были наиболее многочисленной и наиболее «примитивной» группой населения — аборигенами; «средиземноморский» тип, вероятно западного происхождения, может рассматриваться в качестве носителя земледельческой цивилизации (поскольку повсюду в западном мире этот тип, как было доказано, связан с сельским хозяйством); наконец, были выявлены еще два антропологических типа — монголоидный и альпийский»<sup>1</sup>.

### Австронезийский пласт

Наиболее архаический слой, скорее всего, представляли австралоиды и австронезийцы (сохранившиеся до настоящего времени как народы мунда и иные жители Центральной и Южной Индии). Свойственный им культурный тип имеет прямые аналоги в обществах Океании (включая малайский культурный круг) и составляет с кругом океанской цивилизации единое целое. По Элиаде, этот Океанский культурный круг вошел в структуру вначале Хараппской цивилизации, а затем и индуистской. Его отличительными чертами было почитание подводных богинь, представленных как женщины-змеи или женщины-рыбы. Элиаде прослеживает эти влияния в индуизме, предполагая, что они же и составляли глубинный слой религии хараппской цивилизации. Он считает, что эти религиозные представления в центре ставили

«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-

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 318–319.

куану "король-дракон". В Индонезии королей Сан-фо-ци называли лонг-цину "дух, сперма-нага". Короли Чхота Нагпура также считались потомками нага по имени Пундарика, у которого, по преданиям, дурно 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»<sup>1</sup>.

### **Загадочный верхний пласт харапской цивилизации: дравидская гипотеза**

Над этим культурным кругом была надстроена гораздо более утонченная городская культура, соответствующая высшим слоям индской цивилизации. То, что этническим ядром, создавшим эти более «высокие» (в техническом, как минимум, смысле) этажи в культуре, вероятно, были предки *дравидов*, в свою очередь, пришедшие на территорию Индостана, но не с севера, как ведические арии, а с юга, и задолго до индоевропейцев, в качестве гипотезы выдвигается рядом историков и археологов, и эта гипотеза особенно популярна в среде дравидского (тамильского) национализма. Но сам Элиаде и большинство историков не видят для этого достаточно подтверждений, предпочитая оставить этот вопрос нерешенным, равно как неразрешимым до настоящего времени остается и вопрос расшифровки надписей на табличках из Харатто и Мохенджо-даро и, соответственно, определение их лингвистической принадлежности.

Однако внимательный анализ даже разрозненных фрагментов харапской культуры показывает, что отдельные ее моменты позднее были интегрированы в индуистскую цивилизацию и предопределили многие ее стилистические и даже религиозно-метафизические черты.

«Между древнейшими цивилизациями долины Инда и современным индуизмом существовала преемственность, которая не была нарушена. Великая Богиня и Бог (Шива), культ растительности (дерево пиппала, столь типичное для индуизма), фаллический культ,

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 316 – 317.



святой в позе асаны вероятно практикующий экаграт и тогда, и сейчас все они — на переднем плане. Разумеется, связи между религией Харалпы и современным индуизмом являются необычайно интересными, при условии, что они хотя бы отчасти могут объяснить те многочисленные особенности индийской культуры, которые не могли возникнуть только на основе арийских традиций, завезенных в Индию после падения Харалпы или одновременно с ним. Древние религии не исчезают внезапно, и вполне вероятно, что индийское общество на ранних этапах своей истории позаимствовало намного больше у Харалпы, чем у завоевателей, разговаривавших на санскрите»<sup>1</sup>.

Элиаде, тщательно исследовавший преемственность культур и приоритетно изучавший именно архаические культуры и религии, которым он посвятил целый ряд фундаментальных исследований, и бывший, кроме того, глубоким знатоком именно индийской религии и цивилизации (он проходил несколько лет обучение индуизму в самой Индии), приходит к следующему, принципиальному для нашего поиска Логоса Индии выводу относительно судьбы харалпской цивилизации и ее влияния на последующие этапы индийской истории.

«Уничтожение культуры долины Инда не могло быть окончательным. Падение городской цивилизации равнозначно не уничтожению культуры, а только ее возвращению к сельским, "зачаточным", "народным" формам (подобное явление многократно наблюдалось в Европе во время нашествия варваров и после него). Но уже вскоре ариизация Пенджаба положила начало возникновению того синтеза, которому суждено было позже превратиться в индуизм.

Значительное число "харалпских" элементов, отмечаемых в индуизме, может быть объяснено только контактами, причем начавшимися довольно рано, между индоевропейскими завоевателями и носителями культуры долины Инда. Причем последние не обязательно должны были быть создателями этой культуры или их прямыми наследниками; они могли быть аборигенными носителями определенных элементов культуры, полученных от Харалпы и сохранившихся в удаленных от центра районах, не затронутых первыми волнами ариизации. Это могло бы объяснить следующий, кажущийся странным факт — культ Великой Богини и Шивы, фаллический культ и поклонение деревьям, аскетизм и йога и т. д. впервые появились в Индии для выражения религиозных чувств городской цивилизации — цивилизации долины Инда. Но в то же время в сред-

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 319.

невековой и современной Индии эти элементы религии стали типичными для "народных" культур. Несомненно, начиная с периода Харалпы происходил процесс синтеза духовности австралоидных аборигенов и культуры "правителей", творцов урбанистической цивилизации. Но нам следует высказать предположение о том, что сохранился не только этот синтез, но и особый вклад, свойственный только "правителям" (вклад, прежде всего связанный с их теократическими представлениями). В противном случае, невозможно объяснить ту важную роль, которую в постведический период стали играть брахманы. Вполне вероятно, что все эти харалпские религиозные представления (которые разительно отличались от индоевропейских) сохранялись в условиях неизбежной деградации, среди "народных" масс, на периферии общества и цивилизации новых правителей, разговаривавших на арийских языках. Весьма вероятно, что именно оттуда они и хлынули снова, волнами прокатившись по Индии, в период возникновения позднего синтеза, приведшего к созданию индуизма»<sup>1</sup>.

## Индоевропейская ойкумена

### Индоевропейский культурный круг

К середине второго тысячелетия до Р.Х. харалпская цивилизация исчезает, и на территории индийского субконтинента начинает складываться совершенно другая цивилизация, связанная на сей раз, однозначно, с приходом кочевых индоевропейских скотоводческих племен с территории Турана. Именно это ядро стало культурной, религиозной, философской, этнической и социальной доминантой индийской цивилизации, сложившейся в общих чертах в конце II тысячелетия и существующей до настоящего времени.

Древние «*арию*» (как они сами себя называли, это слово означает «люди благородного происхождения» и изначально служило не столько этнонимом, сколько почетным титулом и статусом) представляли собой типичные племена индоевропейских кочевников Евразии, чье общество представляло собой классический пример трехфункциональной модели, восстановленной Жоржем Дюмезилем. В этом оно было социологически не просто однородно и гомологично, но *строго тождественно* другим версиям индоевропейских обществ — и тех, которые стали основой средиземноморской цивилизации (при этом вторжение «ариев» в Средиземноморье пришлось

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 321 – 322.

приблизительно на тот же самый период, что и появление индоевропейцев в Иране и Индии); и тех, что заложили основу иранской цивилизации; и тех, что остались кочевать в степях Турана и стали предками скифов, аланов и сарматов; и тех, что распространились в Западной и Северной Европе (кельты, германцы, славяне, фракийцы и т. д.). Согласно большинству исследователей индоевропейского вопроса, очагом древнейшей праиндоевропейской цивилизации были территории Северо-Восточной Евразии, локализуемые, однако, по-разному — либо в Причерноморских степях, либо в зоне между Уралом и Каспием, либо в Северной Анатолии. Особняком стоит «гиперборейская теория», которая помещает изначальный центр индоевропейской культуры в северо-западные регионы Атлантики (культурный круг Туле<sup>1</sup>) или в циркумполярные зоны северо-восточной Евразии (арктическая гипотеза<sup>2</sup>). В любом случае не подлежит сомнению, что в Индию, равно как и в Иран и Средиземноморье, индоевропейские воинственные кочевые скотоводческие народы пришли с севера, с территории Турана/Евразии. Именно этим и объясняется как культурное, так и языковое сходство индоевропейских народов, занимающих огромные территории евразийского материка — от Западной Европы до Индийского и Тихого океанов. Вся эта индоевропейская ойкумена объединена не только лингвистически (доминацией индоевропейских языков), но и цивилизационно, т. к. в ее основе лежит трехфункциональная мифо-религиозная и социально-политическая идеология, исчерпывающе описанная и изученная Жоржем Дюмезилем<sup>3</sup> и его последователями. С нашей точки зрения, эта цивилизация имеет и ноологическую доминанту: в ее основе лежит принцип фундаментального и основополагающего триумфа солнечно-небесных богов (Логос Аполлона и Логос Диониса) над земными хтоническими, титаническими силами (Логос Кибелы).

<sup>1</sup> Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik; *Idem.* Der Ausgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse; *Evoila J.* Rivolta contro il mondo modern. Milano: Ulrico Hoepli, 1934.

<sup>2</sup> Тулак Б.Г. Арктическая родина в Ведах; Guénon R. Formes traditionnelles et cycles cosmiques. P.: Gallimard, 1970.

<sup>3</sup> Dumézil G. Ouranos-Varuna — Essai de mythologie comparée indo-européenne. P.: Maisonneuve, 1932; *Idem.* Mythes et dieux des Germains — Essai d'interprétation comparative. P.: Presses universitaires de France, 1939; *Idem.* Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome. P.: Gallimard, 1941; *Idem.* Le Troisième Souverain. P.: G.P. Maisonneuve, 1949; *Idem.* Les Dieux indo-européens. P.: Presses universitaires de France, 1952; *Idem.* L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958; *Idem.* L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P.: Gallimard, 1968.

лы). Это составляет сущность индоевропейского начала, индоевропейского Логоса, предопределившего строй всех относящихся к нему цивилизаций — и западных (средиземноморская), и восточных (иранская, индийская, туранская). Поэтому индийская цивилизация является важнейшим звеном в индоевропейской цивилизационной структуре, имеющей с этой структурой органические и прямые связи, общие корни и общее происхождение. Более того, обращает на себя внимание исторический синхронизм распространения солярно-мужественных скотоводческих индоевропейских народов Турана (колыбели индоевропейской культуры) в южные земли Евразии и в Средиземноморье, что стало основанием трех великих индоевропейских цивилизаций — европейской, иранской и индусской; все это произошло во втором тысячелетии до Р.Х. Поэтому сложно установить между ними строго диахроническую последовательность и преемственность вопреки тезису о том, что индийская культура является древнейшей и санскрит представляет собой наиболее близкую к праязыку форму (что утверждали «ориенталисты» первой волны и романтики). Европейская, персидская и индусская цивилизации имеют общую структуру, общую парадигму, общие корни и общую ноологическую природу (все они солярно-небесные и «олимпийские»), но какая из этих цивилизаций была первичной и базовой для других, строго установить невозможно. Если говорить о наиболее чистой форме индоевропейской *трехчастной идеологии*<sup>1</sup>, идентифицированной Дюмезилем в основе всех индоевропейских обществ вообще, то, согласно ему, ее следует искать в Евразии и землях Турана (как справедливо считал О. Шпенглер) у кочевых индоевропейских племен — скифов, сарматов, аланов (в частности, в Нартском эпосе современных осетин<sup>2</sup> и иных северокавказских народов — черкесов).

При этом при движении индоевропейских кочевников на юг при пересечении евразийской гряды гор, тянущейся от Пиренеев на западе до Гималаев и Тибета на востоке, индоевропейцы встречали всякий раз довольно развитые оседлые местные цивилизации, которые существенно отличались от индоевропейцев по своей «идеологии» (в смысле Дюмезиля), т. е. по доминирующему в них Логосу. Следовательно, индоевропейский слой накладывался на более ран-

<sup>1</sup> Dumézil G. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens.

<sup>2</sup> Dumézil G. Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques. P.: Institut d'études slaves, 1930.



ную культурную форму, чаще всего построенную по иной ноологической схеме, нежели сами индоевропейские цивилизации. Для Средиземноморского региона и Западной Европы эта цивилизация практически однозначно идентифицируется как *матриархальная* (Бахофен, Гимбутас и т. д.) и соответствует Логосу Кибелы, цивилизации Великой Матери. Отсюда ярко выраженный ноологический конфликт, составляющий сущность Титаномахии и Ноомахии многих индоевропейских культур — в частности, средиземноморской и иранской (хотя иранская Ноомахия, воплощенная в зороастризме и типично иранском дуализме, структурирована и оформлена качественно иначе, нежели греко-латинская).

### Индийские арии в условиях цивилизации Великой Матери

Теоретически можно допустить такое положение дел и с ведическими ариями, которые, вступив в область индийского субконтинента, оказались в области матриархальных культов и архаических народов, представленных племенами преимущественно дравидской (а также еще более древней австроазиатской, австралоидной — например, народ мунда, ведда, андаманцы и т. д.) группы. Об этом свидетельствуют не только статуэтки Хараппо и Мохенджо-даро, но и многочисленные женские фигурки сакрально-обрядового круга, обнаруживаемые в других краях индийского субконтинента, плавно переходящие в более позднюю иконографию женских божеств индуистского пантеона. Часто они изображаются безголовыми, что могло в изначальном символическом контексте иметь особое значение.

Показательно, что «Ригведа», древнейший сборник священных гимнов, содержит порицания тем, кто практикует культы плодородия и почитает «женских богинь», что подтверждает сходство древнеиндийского религиозного стиля с остальными строго патриархальными индоевропейскими обществами.

### Индийская Титаномахия

#### Арии и дасы

В древнейших гимнах «Ригведы» мы встречаем сходную картину войны «ариев» (предков индусов) против племен «даса», под которыми в духе изначального индоевропейского дуализма (полностью гомологичного персидской паре Иран/Туран) понимались враги древних индусов ведической цивилизации, в том числе и оказывав-

шие сопротивление племени, населявшие индийский субконтинент до прихода на него носителей ведийской цивилизации. В духе индоевропейских противопоставлений племени «даса», противники ариев и битвы с ними описывались как дуалистическое противостояние сил света (арии) и сил тьмы (даса). В этой модельной типологии не ясно, имелись ли в виду конкретные народы, относившиеся к индусской цивилизации, к дравидам или более древним австронезийским племенам; или батальные сцены описывали более древние битвы ариев в контексте их кочевой истории в пространстве Турана. Показательно, что позднее термин «даса» стал означать «слугу», что можно толковать как «побежденного врага», «покорившегося врага».

Другой термин, используемый в «Ригведе»<sup>1</sup> для характеристики врагов — «дасья»<sup>2</sup> и близкий к нему «дайтъя», описывавший «расу великанов» и врагов богов (дэва), чей род восходит к богине земли Дити. Сюжет, связанный с Дити в индийских мифах отчасти напоминает темы Титаномахии.

Первыми рожденными сыновьями Дити от мудреца Кашьяпы<sup>3</sup> были близнецы великаны-дайтъя — Хираньякашипу и Хираньякша<sup>4</sup>. Хираньякашипу и Хираньякша были наделены небывалым могуществом и являлись предводителями асуров, прямых аналогов титанов в индийской мифологии. В одной из пуран — «Бхагавата-пуране» — описывается, что асуры и великаны под началом Хираньякашипу и Хираньякша вступили в бой с предводителем богов (дэвов) Индрой. Согласно индуистским воззрениям, Хираньякша считался правителем Южной Индии в период, предшествующий приходу ариев. Он был врагом богов-дэвов и обладал гигантской силой. Он владел огромной палицей и совершал с ее помощью атаки на небо (сварга в индуизме), где

<sup>1</sup> Ригведа. Т. 2. М.: Наука, 1999. С. 185 — 186.

<sup>2</sup> Еще один синонимический термин «Ригведы» — пани.

<sup>3</sup> Мудрец (риши) Кашьяпа считается также мужем Адити, от которой он породил божеств-дэвов (по одной классификации ими являются: Варуна, Митра, Арьяман, Бхага, Анша, Дакша, Индра), а также всех людей.

<sup>4</sup> Имя «Хираньякашипа» дословно означает «золотоволосый», а «Хираньякша» — «золотоглазый». Связь золота с титаническими подземными хтоническими мирами (демонами, адом) является устойчивой чертой многих мифологий самых различных народов. В «Бхагавата-пуране» описываются также стражи порога (дварапала) и слуги Вишну, охранявшие вход в рай Вайкунтха, Джая и Виджая, которые оскорбили великих мудрецов Кумаров (Санака, Санатана, Санандана и Санат-кумар), пытаясь остановить их в дверях рая, как ранее не пустили туда шакти/жену Вишну, Лакшми, и за это подверглись наказанию: вынуждены были родиться три раза на земле как асуры и сразиться с Вишну в одном из его воплощений. В сатья-югу (золотой век) они родились асурами по имени Хираньякашипу и Хираньякша; в трета-югу (серебряный век) — Раваной и Кумбхакарной, а в конце двапара-юги (медный век) — Шिशупалой и Дантавакрой.

обитали боги, заставляя их бежать. В своей борьбе против богов Хираньякша поместил землю на дно «Вселенского океана» (то есть стал причиной и инициатором потопа). В битве с Хираньякшей небесные богидэвы смогли одержать победу лишь благодаря вмешательству одного из высших богов — Вишну, который собственноручно убил Хираньякшу, превратившись в вепря (аватара<sup>1</sup> Вараха), столкнувшись с ним в тот момент, когда Вишну бросился спасти Землю и поднимать ее на своих клыках вверх. Битва длилась «тысячу лет». Показательно, что по имени этого аватара Вишну назван континент индуистской сакральной географии, лежащий на крайнем севере — Варахи, «земля Кабана». Борьба дэвов и асуров (богов и титанов), возможно, отражает древние представления индусов о противостоянии ариев и иных, неарийских племен, населявших индийский субконтинент до их прихода; отсюда и указания сакральной географии — Хираньякша — царь юга, а Вишну-Варахи дает имя земле севера. Именно с севера племена ведических ариев вторглись на территорию современной Индии.

Второй брат из рода Дайтьев Хираньякашипу был не менее могущественным и столь же враждебным врагам. Он также описывается как царь Южной Индии, правивший там в эпоху «золотого века» (сатья-юги<sup>2</sup>). Хираньякашипу объявил войну Вишну и стал опустошать землю, заставляя людей отказаться от поклонения священному огню. Огонь у ведических ариев почитался столь же высоко, как и у древних иранцев; а эта особенность разрушительной деятельности Хираньякашипу напоминает деяния Ангро-Манью в Авесте. В силу суровой аскезы (Хираньякашипу простоял сто лет по исчислению дэвов на одной ноге в муравейнике, пока насекомые пожирали его тело) он стяжал от бога Брахмы такое могущество, что никакое существо — ни бог, ни человек, ни зверь — не могли его убить. Он также получил власть над тремя мирами. Наградой за аскезу, приведшую к почти полному исчезновению его тела<sup>3</sup>, стало также его превращение в золото, на что и указывает его имя. Хираньякашипу воцарился в трех мирах (сварга/небо, бхур/земля и бхувас/атмосфера).

<sup>1</sup> Согласно индуизму, высшие божества (в первую очередь Вишну, но также и Шива) могут воплощаться в различные существа или в людей. Это воплощение бога называется «аватарой».

<sup>2</sup> Отметим связь титанов-асуров с эпохой «золотого века», что в греческом контексте мы встречаем в случае титана Кроноса.

<sup>3</sup> Связь асуров с крайними формами аскетической практики, возможно, отражает различие в понимании аскетики арийскими Ведами (особенно в учении Упанишад) и доарийской традицией радикального отшельничества, которая лежит в основе линии шрамана, к которой апеллировали «гетеродоксальные» индийские религии — в частности, джайнизм и буддизм.



Правление асура Хираньякашипу вызвало возмущение жителей трех миров. В результате снова пришлось вмешаться богу Вишну.

Сын Хираньякашипу Прахлада стал почитателем Вишну, чем вызвал гнев отца. Хираньякашипу начал спорить с сыном относительно его высказывания, будто Вишну как истинный Господин мира пребывает везде. Хираньякашипу спросил, пребывает ли он в колонне, после чего, получив от Прахлады положительный ответ, ударил по колонне, и оттуда вышел аватара Вишну-Нарасимха, человеколев, т. к. убить Хираньякашипу не могли ни звери, ни люди, ни дэвы, ни асуры, однако такое смешанное существо, как человеколев, под запрет Брахмы не попадал. Вишну-Нарасимха бьется с Хираньякашипу, затем бросает его к себе на колени, ногтями вспарывает ему живот и надевает его кишки себе на шею как победоносный трофей — гирлянду.

Когда это стало известно Дити, она решила отомстить и родить сына, способного убить Индру (что, однако, ей не удается).

Этот эпизод индуистской Титаномахии (битвы дэвов с асурами в эпоху сатья-юги, золотого века) заканчивается аскезой Дити и рождением 49 Марутов, которые (в силу нарушения Дити деталей аскегической практики) становятся не врагами, но сподвижниками Индры<sup>1</sup>, т. е. более мирным исходом, нежели аналогичный сюжет греческой Титаномахии и Гигантомахии.

### Инклюзивные стратегии ариев

Возможно, структура этого сюжета «Бхагавата-пураны» и целого ряда аналогичных мотивов отражает структуру понимания самими ведическими ариями своего отношения к «даса», историческим (иероисторическим) противникам, с которыми им приходилось сражаться в ходе их покорения Индии. Здесь видно, что асуры и великаны (дайтьи) представлены могущественными силами, подчас способными побеждать богов и, как минимум, им упорно сопротивляться. Далее, асуры практикуют аскезу и религиозные обряды, т. е. имеют отношение к сакральности: среди асуров есть брахманы (жрецы) и кшатрии (цари), а также мудрецы и аскеты. Третьей особенностью, пожалуй, самой важной для характеристики индийского Логоса, является постепенный перевод жесткой эквиполентной оппозиции (преобладающей в иранской цивилизации) в градуальную и энантиодромическую, недואльную (адвайта) оппозицию, где все пары противоположностей выводятся из единого (недуального) начала и рано или поздно снова возводятся к нему. В истории с дайтья-

<sup>1</sup> Как и ранее сын Хираньякашипу — Прахлада.

ми мы видим постоянно повторяющийся сюжет: враг оказывается бывшим другом (Джая и Виджая изначально были сподвижниками и слугами Вишну) и его потомки (Прахлада, Маруты) снова становятся друзьями и слугами. Это характерная черта всей индийской цивилизации: она легко включает в себя свою противоположность, градуально и инклюзивно возводя ее к недвойственности. Если в иранском Логосе противостояние богов и их противников предельно заострено — вплоть до отказа признавать у них общее начало (крайний метафизический дуализм), то в индийском Логосе мы видим, напротив, устойчивое и доминирующее стремление к сглаживанию оппозиций на условии интеграции иного в это.

Эту черту мы ясно видим в растянувшемся на тысячелетия процессе интеграции ведической культурой более древних и структурно инаковых культур индийского субконтинента (дравидских и австронезийских), которые не просто отвергаются, но постепенно интегрируются в доминантную индуистскую модель в качестве «даса» — слуг, ведомых обществ, которые хотя и противопоставляются культуре ариев, но вместе с тем принимаются в нее (на особых условиях). На этом основана вся индийская цивилизация изначально: она строится на постепенном и растянутом на тысячелетия включении в индоевропейскую индуистскую и санскритскую цивилизацию автохтонных разноплеменных обществ, которые при этом сохраняют отдельные аспекты своей идентичности. При этом процесс идет настолько плавно, что до настоящего времени в пространстве Индии сохраняются значительные анклавы архаических культур, которых индоевропейское ведическое влияние почти вообще не затронуло или затронуло весьма поверхностно и косвенно. Титаномахия, которая приобрела в средиземноморском пространстве и в самосознании иранцев столь обостренную и эксклюзивную форму, в Индии претерпела чрезвычайно тонкую трансформацию в адвайта-ведантическом духе: исключенный включался, зло интегрировалось, возвращаясь, в добро, тьма оказывалась частным случаем всеобщего света.

## Варны

### Четырехчастная модель каст

Вероятно, с этой особенностью индийского Логоса связано и добавление к трем традиционным индоевропейским функциям (кастам — в индуизме «варнам») четвертой касты — шудр, отсутствующей в остальных индоевропейских обществах. Три высшие касты

(называемые в Индии «двиджа», «дваждырожденные») точно соответствуют трехчастной идеологии Дюмезиля:

- жрецы — брахманы;
- воины — кшатрии;
- земледельцы и ремесленники<sup>1</sup> — вайшьи.

Эта кастовая система получила настолько развитое выражение в Индии, что именно индийские касты часто рассматриваются как наиболее законченные и совершенные формы воплощения трехфункциональной идеологии в развернутой религиозной, философской и социально-политической системе. Три высшие касты соотносятся в индуизме с учением о трех гунах, трех состояниях пластической субстанции (Пракрити, прежде-тварной, отчасти сходной с представлением о материи): *саттва*, *раджас* и *тамас*. Саттва соответствует чистому свету и является наивысшим онтологическим и космологическим состоянием. Саттва соотносится с Умом (аналог греческого νοῦς), брахманами-жрецами, небом (сварга) и миром богов-дэвов. Ее цвет — белый.

Раджас, вторая гуна, символизируется огнем и представляет собой более густое и плотное состояние. Она соотносится с воинами-кшатриями и со средним миром — бхувас-атмосферой. Ее цвет — красный.

Третья гуна, тамас, означат тьму и черный цвет. Это зона земли-бхур; самые плотные уровни мира.

Показательно, что третья каста — вайшьев (крестьян и ремесленников) описывается как состоящая из смешения гун — раджас и тамас, огня и тьмы.

На этой тройственной модели основаны метафизика, космология, философия, политика. Боги, мифологические существа, философские начала, вертикальная и горизонтальная топология мира, состояния сознания, общественные функции и все остальные цивилизационные формы в индуизме строго распределены по трем гунам и основаны на прямых соответствиях или более сложных и детализированных пропорциях.

К этой тройственной системе каст-варн добавляется четвертая каста — *шудр*, которая символизируется чистой гуной тамас, осуществляя переход от трем к четырем<sup>2</sup>. В эту четвертую варну включа-

<sup>1</sup> Позднее к ней добавились торговцы, отсутствовавшие в изначальной структуре.

<sup>2</sup> «Законы Ману» так описывают особенности четырех варн: «88. Обучение, изучение Веды, жертвоприношение для себя и жертвоприношение для других, раздачу и получение милостыни он установил для брахманов. 89. Охрану подданных, раздачу милостыни, жертвоприношение, изучение Веды и неприверженность к мирским утехам он указал для кшатрия. 90. Пастьбу скота и также раздачу милостыни,

ется все то, что не имеет качественных характеристик внутри индуистского Логоса (тамас — чистая тьма), но все же, несмотря на это, включается в общую структуру, а не исключается из нее. Тьма — тамас — и варна шудра, к которой относятся неквалифицированные и полностью зависимые работники, представляют собой отсутствие позитивных качеств, которое, тем не менее, мыслится позитивно и помещается по эту сторону обобщающей космической и социополитической структуры. В этом радикальное отличие индуизма от иранской цивилизации, которая организует основополагающую метафизику прямо противоположным образом: там есть только три функции (касты), и они составляют общество «ариев», «благородных», а все, что к ним не относится, выносится по ту сторону и мыслится как исключенное, относящееся к враждебному лагерю Ангро-Манью. Не исключено, что индуизм и маздеизм распределяют сами названия богов и их противников-оппонентов (титанов, демонов) прямо противоположным образом (у индусов боги — дэвы, а «демоны» — асуры, а у иранцев — боги — ахуры, а «демоны» — дэвы) не по случайным историческим и лингвистическим обстоятельствам, а вследствие прямой противоположности тех путей, которые выбрали в глубокой древности два родственных генетически, культурно, социально и лингвистически индоевропейских общества: одно пошло по пути *исключения и дуализма* (эквиполентная оппозиция), другое — по пути *включения и недуализма* (градуальная оппозиция)<sup>1</sup>. Таким образом, наличие в индуизме *четвертой* касты может означать именно это свидетельство о радикальной инклюзивности индуистской культуры, что проецируется и на отношение к «врагам» (в историческом, социальном и метафизическом смыслах), и на организацию общества в целом, и на взаимодействие с теми народами и цивилизациями, которые оказались в зоне влияния ведического Логоса.

### Джата и варна

При этом следует обратить внимание на такое социальное явление как «джата», которое представляет собой в индуизме понятие жертвоприношение, изучение Веды, торговлю, ростовщичество и земледелие — *для вайшья*. 91. Но только одно занятие Владыка указал для шудры — служение этим варнам со смирением». См.: Законы Ману (Манав-дхармашастра) (Ману-Самхита). М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 31.

<sup>1</sup> Ряд исследователей выдвигает гипотезу, что изначальное разделение на праиндусов и праиранцев произошло в результате религиозного раскола в лоне общей индоевропейской религии, прообразом которой была Авеста и структура древнеиранских гат, тогда как Веды стали результатом глубокой «антиномистской» реформы. См.: *Thapar R. Early India*. P. 108.

промежуточное между кланом, как простейшей социальной единицей неиндуистских (чаще всего архаических, но подчас, напротив, христианских и мусульманских) обществ и собственно законченной индуистской системой варн. Джата представляет собой форму первичной социальной стратификации, где статусы высших и низших социальных страт передаются по наследству. Эта дифференциация свойственна большинству этнических групп, проживающих в Индии (за исключением самых архаических племен — таких, как ведда), и социальные отношения строятся в обычных случаях с ее учетом даже там, где она не имеет строго определенной и закрепленной правовым или документальным образом формы. В Индии система «джата» становится полем постепенной и плавной (часто растягивающейся на столетия) интеграции неиндусских обществ, племен и коллективов в полноценное поле индуизма, принадлежность к которому требует однозначной и строгой кастовой идентификации (рождение в той или иной варне, которую при жизни сменить нельзя ни при каких обстоятельствах). И хотя формально индуизм категорически запрещает включение внекастовых единиц (индивидуальных или коллективных) в кастовую систему через почти незаметную инклюзию «джат», это сплошь и рядом происходит. Видимо, этот процесс, продолжающийся до настоящего времени, начался в древнейшие эпохи, что и привело к тому, что доарийское население индийского субконтинента смогло полноценно интегрироваться в структуры индуистской цивилизации; и не только в низшую касту шудр, но и в высшие касты — брахманов и кшатриев, о чем свидетельствуют антропологические черты некоторых индуистских представителей высших варн, однозначно относящиеся к дравидским и (намного реже) австроазиатским этносам. С этим же связана пигментация индусов, даже тех, которые имеют ярко выраженный индоевропейский фенотип и относятся к благородным родам, восходящим к ведическим ариям.

### Чандалы и их статус

Система варн признает легитимными только внутрикастовые браки, а детей, рожденных в тех семьях, где родители принадлежат к разным кастам, считают «внекастовыми», т. е. находящимися за пределами общества<sup>1</sup>. Эта категория также имеет определенный статус в индийском обществе и называется термином «чандала»,

<sup>1</sup> «Законы Ману» (гл. 10) так квалифицируют общества, где касты смешиваются: «61. Та страна, где появляются смешения, портящие варны, быстро погибает вместе с обитателями». Законы Ману (Манав-дхармаштра) (Ману-Самхита). С. 409.

«пария»<sup>1</sup> или «далит»<sup>2</sup>. Можно рассматривать ее как пятую касту, которая, на сей раз, вообще никак не относится к инклюзивной системе — ни в качестве четвертой (низшей) касты шудр, ни как подлежащая постепенной и растянутой интеграции неформальная система джата. Положение внекастовых групп в индусской цивилизации является экстремальным, т. к. они вообще лишены какого бы то ни было — пусть самого низшего — социального статуса и всех прав вообще. Показательно, что чандалы не рассматриваются ни как люди, ни даже как носители «чистой тьмы» (гуна тамас). Они вообще не существуют онтологически, космологически, философски и социально, не имея в индуистском Логосе никакого места — даже места врага или противника. Считается, что чандалы поклоняются не асурам (титанам), но бродячим влияниям и голодным лесным духам (ракшасам, бхутам, пишачам), а также неуспокоенным душам мертвых (претам). Чандалам древним правовым кодексом индусов «Законами Ману» (Дхармашастра)<sup>3</sup> запрещается жить в городах и селениях, общаться с представителями кастового общества, есть и утолять жажду человеческими способами — место их обитания леса, пропитание — сырая дичь, а способ утоления жажды — дождевая вода, скопившаяся в следах от копыт диких зверей.

«Законы Ману» гласят:

«51. Местожительство чандалов и швапачей [должно быть] вне селения, утварь, использованная ими, должна выбрасываться [другими], имуществом их [должны быть только] собаки и ослы;

52. одеждами — одеяния мертвых, пища [должна им даваться] в разбитой посуде, украшение [их должно быть] из железа, и они должны постоянно кочевать.

53. Человеку, исполняющему дхарму, не следует общаться с ними; их дела [должны решаться] между ними, браки — с подобными им.

54. Их пища должна быть даваема им другими в разбитой посуде; ночью им не полагается бродить по деревням и городам»<sup>4</sup>.

Чандалы используются для тех видов работ, которыми членам кастового общества (включая шудр) заниматься запрещено: они работают на кладбищах (смашанах), осуществляют казни и т. д.

<sup>1</sup> Термин «пария» происходит от тамильского (дравидского) слова «парайян» и означает одну из неприкасаемых каст в Тамилнаде на юге Индии.

<sup>2</sup> Термин «далит», «утнетенный» ввел в оборот в XX в. борец за права касты неприкасаемых Бхимрао Рамджи Амбедкар.

<sup>3</sup> Дхармашастра сложилась в окончательном виде в период с II в. до Р.Х. по II в. по Р.Х.

<sup>4</sup> Законы Ману (Манав-дхармашастра) (Ману-Самхита). С. 408.

Здесь мы имеем дело с эксклюзивом, но организованной совершенно иначе, нежели в иных обществах. Индуизм готов включить в свою цивилизацию очень многое, будучи чрезвычайно гибким к многообразию религиозных форм, течений, богов, религиозных философий, социальных занятий и т. д. Но при этом единственная вещь, которая ставится им вне закона — это «смещение», т. е. нарушение установленного — и предельно инклюзивного, открытого — порядка мироздания, дхармы (вселенского закона). Чандала, пария, человек, вообще лишенный касты (варны) есть не естественное, но противоестественное явление, результат нарушения вселенского порядка. Этот порядок в индуизме крайне гибок и всеохватен, но если именно поэтому его нарушение и является столь серьезным преступлением, которое не имеет никакого оправдания и прощения. Иерархический мир варн оставляет индусу огромное поле свободы на его периферии — в области отшельничества, одинокой аскезы, созерцательной практики, излюбленными местами которой были для индусов леса, горы и другие малодоступные и безлюдные области. Поэтому каждому открыт путь духовного совершенствования, и кастовая система в этом случае не является препятствием. Но именно потому, что такой порядок чрезвычайно мягок, его нарушение карается чрезвычайно жестко — поскольку в этом случае граница грозит полностью раствориться, а общество деградировать и разложиться. Индуистский Логос благожелательно относится не только к порядку и его вертикальным световым структурам (как это свойственно практически всем солярным индоевропейским цивилизациям), но и к тем инстанциям, которые предшествуют его явлению, к слоям бытия, куда порядок уходит корнями. Эта тьма, предшествующая проявленному свету, почитается и интегрируется в единое целое недуральной метафизики. Индусы почитают и порядок и предпорядок. Поэтому недокастовая группа (еще не включенная в систему варн) имеет шанс (через форму джати) быть включенной в полноценную культуру индуизма (это относится и к иным религиям — исламу, христианству, а также джайнизму, буддизму, сиккхизму и т. д.). Но граница переходит тогда, когда мы сталкиваемся с *постпорядком*, с нарушением и разрушением существующей иерархии, со смещением и разрушением, которые мыслятся как прямой вызов самой природе индусского Логоса, принимающей в себя то, что предшествует порядку, но отвергающей и жестко отбрасывающей то, что является тлением порядка, его обрушением, его падением. Чандалы мыслятся как результаты бессмысленного и не восстановимого распада, как выход за рамки дхармы, универсальной гармонии мира. И отношение к чандалам выражает глубинную неприязнь со-

лярной божественной цивилизации не к мирам тьмы, а к мирам угасания, извращения, подмены и пародии. Смещение каст — причем даже высших! — вот что является причиной и истоком эксклюзии в индусском обществе.

## Религия Вед

### Основные составляющие традиции

Ведическая религия состоит из нескольких концептуальных и исторических пластов. Самый первичный и глубокий (по древности и смыслу) зафиксирован в корпусе четырех «Вед» (Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа), священных текстов индуизма, написанных на санскрите и складывавшихся постепенно с начала II тысячелетия по середину I тысячелетия по Р.Х. По данным лингвистического анализа (что соответствует и самой индусской традиции) древнейшей Ведой является «Ригведа», состоящая преимущественно из гимнов древнейшим индоевропейским богам. Среди них выделяются Агни, Индра, пара Митра-Варуна, которые позднее отошли на второй план, но присутствуют и гимны Вишну и Рудре (прообраз Шивы), ставшим центральными фигурами индуизма позднее, а также остальным богам — Соме, Вайку, Савитару, Пушану, Марутам, Ашвинам, Ушас, Брихаспати, Тваштар и т. д. Основу каждой Веды составляют гимны и молитвенные формулы — Самхита. Некоторые из них представляют собой древние формулы, уходящие в эпоху индоиранского единства — к III тысячелетию до Р.Х.

Впервые имена Индра, Митра, Варуна, Насатья (Ашвины) встречаются, однако, не в индийских Ведах и не в иранской Авесте, но в тексте договора между хеттскими и митанийскими царями<sup>1</sup>, заключенного на севере территории современной Сирии в 1400-х гг. до Р.Х. Эти же имена повторяются в обнаруженном пособии по разведению лошадей той же эпохи.

К Ведам принято относить не только Самхиты, т. е. гимны и сакральные формулы, произносимые при жертвоприношениях, но и поясняющие их экзегетические тексты, скомпонованные в три

<sup>1</sup> Хетты были древним индоевропейским народом, а митанийцы — смешанным хурритско-аккадским этносом с явно выраженными индоевропейскими элементами в языке; т. н. «митанийский арийский» принадлежит к дардо-кафирской ветви, промежуточной между палеоиранской и палеоиндийской, сохранившейся сегодня в Северо-Восточном Афганистане, Пакистане и в Кашмире и считающейся лингвистами первой по времени выделившейся из индоиранской общности.



дополнительные группы, составляющие вместе с Самхитами — шрути, богоданные тексты, откровения. Эти группы — Брахманы, Араньяки и Упанишады. Каждая из четырех Вед имеет все три раздела толкований (Брахманы, Араньяки и Упанишады), относящихся только к ней. Все вместе шрути составляют Веданту. Другой тип текстов, смрити, рассматривается как вторичные источники сакрального знания, воплощающие в себе более конкретные системы толкований и изъяснений шрути. Обычно к шрути относят пять категорий:

- *Шастры* («законы»). Состоят из 18 книг. Каждая книга соответствует определенной временной эпохе. Одной из таких шастр является Дхармашастра или «Законы Ману».
- *Итихасы* («истории», «сказания»). Состоят из 4 книг. К их числу принято относить священные эпосы «Махабхарату» и «Рамаяну».
- *Пураны* («древние былины», «предания»). Состоят из 18 книг. Дополнительные священные писания индуизма, где обосновывается доминирующая в среднем и позднем индуизме теория Тримутри, трех высших божеств — Брахмы, Вишну и Шивы.
- *Веданга* состоит из 6 категорий текстов: Шикша, Вьякарана, Чандас, Нирукта, Джьотиша и Калпа.
- *Агамы* («доктрины», «учения»). Делятся на три основные части: вайшнавские, шиваитские, и шакта. Другой вид их категоризации: Мантра, Тантра и Янтра.

Совокупность шрути и смрити составляет основной массив священных индуистских текстов, которые, в свою очередь, становятся точкой отсчета для построения более узких философских течений, школ и направлений.

Сами Веды в их ядре (Самхиты) представляют собой ярчайшую форму индоевропейской солярной световой религии, где во главе угла стоят огонь, свет, солнце, небо, день, мужское начало, полный и необратимый триумф божественного и героического над хтоническим и матриархальным. Важно, что ведические боги описаны преимущественно как могущественные воины — Индра и Агни, но вместе с тем, они же выступают и в функции жрецов. Война и обряд, а также сакрализованный труд (скотоводческий и аграрный) составляют основу культуры ариев, синхронно утверждаемую в трех мирах — на небе, в атмосфере и на земле. Боги и люди Вед делятся на три категории — в полном и строгом соответствии с трехфункциональной системой. Среди ведических богов первой жреческой функции соответствует Агни, бог жертвенного огня (а также Вару-

на); второй, воинской — Индра, предводитель небесных воинств Дэвов и его свита (49 Марутов и т. д.); третьей, скотоводческой и аграрной — близнецы Ашвины, символизирующие также закат и рассвет, вечернюю и утреннюю звезду. Им соответствуют три варны арийского общества — брахманы, кшатрии и вайши.

### Гимн апофатическому Началу

Приведем несколько гимнов Ригведы, стилистически характерных для описания варн и кастовых свойств основных богов.

Начнем с метафизического описания Первоначала, которое ведическая религия полагает до бытия и небытия, до появления богов, мира и людей. Это чрезвычайно важный момент закреплен высшим авторитетом Ригведы, старейшей из Вед, в частности, в гимне «Насадия-сукта».

X. 129.

1. Тогда не было ни сущего, ни не сущего;  
Не было ни воздушного пространства, ни  
неба над ним.

Что в движении было? Где? Под чьим покровом?

Чем были воды непроницаемые, глубокие?

2. Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было

Различия между ночью и днем.

Без дуновения, само собой дышало Единое;

И ничего, кроме него, не было.

3. Вначале тьма была сокрыта тьмою;

Все это было неразличимо, текуче.

От великого тапаса зародилось Единое;

Покрытое пустотою.

4. И началось тогда с желания — оно было первым семенем мысли.

Связку сущего и не-сущего отыскивали, воспринимая в сердце;

прозорливые мудрецы.

5. Верьвь их простерта поперек. Было ли внизу что, было ли вверху?

X. 129.

1. nâsadâsîn no sadâsît tadânîm nâsîd  
rajo no vyomâparo yat |  
kimâvarîvaḥ kuha kasya  
śarmannambhaḥ kimâsîd ghahanam  
ghabhîram

2. na mṛtyurâsîdamṛtaṃ na tarhi na  
râtryâ ahna âsîtpraketaḥ |  
ânîdavâtaṃ svadhayâ tadekaṃ  
tasmâddhânyan na paraḥ kiṃ canâsa

3. tama âsît tamasâ ghûlamaghre.

apraketaṃ salilam sarvamâidam |  
tuchenâbhvapihitaṃ yadâsît  
tapasastanmahinâjâyataikam

4. kâmastadaghre samavartatâdhi  
manaso retaḥ prathamam yadâsît |  
sato bandhumasati niravindan hr̥di  
pratîśyâkavayo manîṣâ

5. tiraścîno vitato râsmîresâmadhaḥ  
svîdâsî.a.a.at |  
retodhââsan mahimâna âsan svadhâ  
avastât prayatiḥ parastât

6. ko addhâ veda ka iha pra vocat kuta  
âjâtâ kuta iyamvisṛṣṭiḥ |  
arvâgh devâ asya visarjanenâthâ ko  
veda yataâbabbhûva

Носители семени были, силы были. Вожделение — внизу, усилия — вверху.

6. Кто поистине знает, кто теперь бы повел, откуда возникло это мирозданье?

Боги появились после сотворения его. Но кто же знает, из чего оно возникло?

7. Из чего возникло это мирозданье, со-  
здали Кто его или нет?

Кто видел это на высшем небе, Тот поистине знает. А если не знает?<sup>1</sup>

7. *iyam visṛṣṭiryata ābabhūva yadi vā  
dadhe yadi vā na |  
yo asyādhyaḥṣaḥ parame vyoman so  
aṅgha veda yadi vā naveda*

Первое, на что следует обратить внимание, это строго апофатическое определение Первоначала — вполне в духе законченного неоплатонизма. Первоначало индуизма, как и Единое, *ĕv*, неоплатоников строго отличается от бытия, как того, что следует за Первоначалом и не совпадает с ним. Отсутствие сущего (бытия — *sad*) и не-сущего (*asad*), как антитезы сущего, отсылает к тому Началу, которое не может быть описано никакими признаками и свойствами, следовательно, стоит радикально по ту сторону онтологии. И тот факт, что эта философская метафизическая инстанция строго зафиксирована в самом принципиально сакральном тексте, в основном состоящем в позитивных онтологических и мифологических утверждениях солярного толка, делает всю ведическую религиозную систему открытой сверху, т. е. ее вертикальность является абсолютной и завершенной. Именно на этом в дальнейшем строится вся индуистская метафизика и философия, системно развитые уже в Упанишадах и достигшие высшего выражения в Адвайта-Веданте Ади Шанкары намного позднее — в VIII в. от Р.Х. Следующая за первой строчкой серия вопросов — где? как? чем? чье? — подчеркивает отсутствие самой возможности ответа в отношении Первоначала, неприменимость к нему логико-лингвистических категорий позитивной речи и ее синтаксиса. Это можно понять как примордиальный хаос — «тьма, покрытая тьмою» (*tama āsīt tamasā ghūlamaghre*<sup>2</sup>).

Из этого Первоначала, к которому еще нельзя применить никаких определений, и еще находясь по ту сторону всех оппозиций (дня и ночи, верха и низа) само собой, само по себе (*svadhayā*) появилось Единое. Это единое есть результат тапаса, особого санскритского термина, обозначающего одновременно аскезу, жар и горение, как внутреннее непрявленное, но уже фиксированное метафизиче-

<sup>1</sup> Ригведа. Т. 3. С. 286.

<sup>2</sup> Эта формула напоминает алхимическое выражение «черное более черное, чем само черное» (*nigro nigrum nigrius*).

ское усилие. Тапас порождает желание (кама), т. е. направленное стремление к чему-то внешнему (своего рода интенциональный акт<sup>1</sup>). Желание несет в себе «семя мысли» (мысль — «манас»). Четвертую строфу можно понять несколько иначе: мыслящие (только что говорилось о семени мысли — манаса) обнаружили в сердце связь (bandhu) сущего с не-сущим, бытия (sat) с небытием (asat).

Следующая пятая строфа имеет огромное значение для всей индуистской ноологии: в ней утверждается вертикальная ось (вервь, нить) мысли, натянутой между верхом и низом, но оба конца этой оси уходят в апофатическую вопросительность, т. е. в нечто, не поддающееся самой мысли. Это точно воспроизводит неоплатоническую модель, где вселенная и бытие растянуты между двумя апофатическими безднами: бездной сверхсущего Единого вверху и бездной не-сущей материи внизу. В данном случае в Ригведе апофатика передается вопросительностью.

Верхние регионы разделяются с нижними в топике этой вертикальной ветви мудрецов, и оба среза — эйдетический и феноменологический дублируют друг друга — чистые силы и усилия, обращенные от себя, вверху (parastât), а порождающие могущества (носители семени) и «действия для себя», внизу (avastât).

Последние две строфы этого гимна представляют собой кульминацию древней индийской метафизики. Здесь исток появления мира представлен в той форме, которая точнее всего соответствует ведическому стилю вопрошания, которое, как мы видели, есть форма передачи апофатического утверждения. Вопрос «кто знает?» (ko veda) не может и не должен иметь ответа. Он указывает на то, что верхний горизонт ведической метафизики открыт, разомкнут и не может быть и не должен быть заполнен позитивной аффирмацией, облеченной в фигуру бога, имя, слово, образ. Ko veda? — предлагается воспринимать как самую адекватную форму описания Первоначала, самое точное и утвердительное определение. Так как, если бы все обстояло обратным образом, и эта инстанция Первоначала была бы определена сразу утвердительно, то это и было бы настоящее невежество, сокрытие и неверный ответ, преграждающий любую возможность истинного знания. Знание, двигаясь по вертикальной оси (веревке) мыслящих, упирается на пике экстатического восхождения в открытую бездну вопроса и исчезает там, становясь не-мыслью, а чем-то еще, чем-то, что сливается с са-

<sup>1</sup> Эта инстанция первоимпульса, присущего Первоначалу еще до возникновения бытия-света, находится в центре внимания философии позднего Шеллинга и трактуется Хайдеггером как исток метафизики воли, получившей окончательную форму в «воле к власти» Ницше.

мой бездной (подобно опьяняющемуся в экстазе Уму неоплатоников). Эта вопросительность есть не только ограничение людей или нижних существ. Последняя строфа гимна показывает, что даже Высшее Существо, «чей взор контролирует все высшее небо», относительно Первопричины одновременно истинно «знает и не знает» (*veda yadī vā naveda*), и только такое дуально-недуальное знание является по-настоящему достоверным и истинным. Из непостижимости Первоначала ведическая гносеология делает фундаментальный вывод: основой истинного знания является Первоначало, откуда все пошло; но оно само не может быть достоверно познано, значит, познание всего мира упирается в *высшую вопросительность* и, следовательно, вся гносеологическая система открыта и относительна — если мы не способны понять Первопричину, то все, что мы способны понять, окрашено этой высшей неспособностью, а истоком ума является его экстатический переход в область высшего безумия.

### Гимн жречеству (Агни, Пуруша, Сома)

В качестве примера прославления жреческих функций, представленных вертикалью ведических богов, можно привести другой гимн из «Ригведы», гимн Агни, прототипу ведического жреца, хотара.

#### VII, 3. К Агни

1. Бога Агни в единении с (другими) Агни лучше всех жертвующего, сделайте вашим вестником на обряде;

(Того,) кто прочно укоренен среди смертных, предан закону, Пламенноглавого, с пищей из жира, чистого!

2. Он храпит, словно конь на луку, жадный (до еды), когда он вырвался из большого загона.

Тут веет ветер следом за его пламенем, и черным бывает твой путь.

3. Когда от тебя, новорожденного быка, о, Агни, устремляются вверх нестареющие заженные (языки пламени);

К небу идет алый дым: ведь ты, о Агни, вестником отправляешься к богам.

#### VII, 3.

1. aghniṃ yev devamaghnibhiḥ sajoṣā  
yajīṣṭhaṃ dūtamadhvarekr̥ṇudhvam |  
yo martyeṣu nidhurvirtāvā

tapurmūrdhā ghṛtānnaḥ pāvakaḥ

2. prothadaśvo na yavase. aviṣyan  
yadā mahaḥ saṃvaraṇād vyasthāt |  
ādasya vāto anu vāti śociradha sma te  
vrajanam kṛṣṇamasti

3. ud yasya te navajātasya vṛṣṇo.

aghne carantyarajā idhānāḥ |

achā dyāmaruṣo dhūma eti saṃ dūto

aghna iyase hi devān

4. Ты, чей огненный столп укрепился на земле, когда он жадно схватил клыками еду, — Твое продвижение идет, как выпущенное войско.

Словно (конь-) ячмень, ты, чудесный, пожираешь языком (деревья).

5. Это его вечером, его на рассвете — самого юного Агни начищают мужи, словно скакового коня;

Усиливая гостя в его исконном месте. Горит пламя, когда быка поливают (жиром).

6. Приятен на вид твой облик, о прекрасноликий, когда ты сверкаешь вблизи, как золотое украшение.

Как гром с неба, наступает твое неистовство. Словно яркое солнце, ты являешь сияние.

7. Чтобы мы могли почитать для вас Агни (под возглас) Свага! Укрепляющими напитками и возлияниями, богатыми жиром, — О, Агни, этими неизмеримыми силами, сотней железных крепостей защити нас!

8. (Те) неодолимые (крепости), которые у тебя есть для почитающего (тебя) или которыми ты можешь охранить мужественные хвалебные песни;

Защити нас ими, о, сын силы, как (наших) покровителей, так и певцов!

9. Когда он появляется, чистый, как сверкающий топор, (всем) своим телом сияя красотой;

(Тот,) кто родился желанным для (своих) родителей, очень умелый в почитании богов, светлый...

10. Воссвети нам, о, Агни, эти блага! Мы хотим раздуть проникновенную силу духа!

Да будут все (блага) певцам и восхвалителю! Защищайте вы нас всегда (своими) милостями!<sup>1</sup>

4. vi yasya te pṛthivyām pājo asret tṛṣṇu yadannā samavṛktajambhaiḥ | seneva sṛṣṭā prasitiṣṭa ete yavaṃ na dasma juhvā vivekeṣi

5. tamid doṣā tamuṣasi yaviṣṭhamaghnimatyaṃ na marjayanta naraḥ | niśiśānā atithimasya yonau didāya śocirāhutasya vṛṣṇaḥ

6. susandṛk te svanika pratīkaṃ vi yad rukmo na rocasa upāke | divo na te tanyatureti śuśmaścitra na sūraḥ prati cakṣi bhānum

7. yathā vaḥ svāhāghnaye dāsema pariḷābhirghṛtavadbhiṣca havyaiḥ | tebhirmo aghne amitairmahobhiḥ śataṃ pūrbhirāyasībhirmi pāhi

8. yā vā te santi dāsuṣe adhṛṣṭā ghro vā yābhimṛvatīruruṣyāḥ | tābhirnaḥ sūno sahaso ni pāhi smat sūrīṇ jaritīṇ jātavedaḥ

9. niryat pūteva svadhitiḥ śucirghāt svayā kṛpā tanvā rocamānaḥ | ā yo mātrotuśenyo janiṣṭa devayajyāya sukratuḥ pāvakaḥ

10. etā no aghne saubhaghā didīhyapī kratuṃ sucetasam vateṃ | viśvā stotr̥bhyo ghṛṇate ca santu yūyaṃ pāta ...

<sup>1</sup> Ригведа. Т. 2. С. 182 — 183.

Агни выступает в этом гимне, равно как и в других аналогичных, не «персонификацией» огня как природного явления, а как сосредоточение жреческих функций. Огонь священен, поскольку он убивает, освещает и освящает одновременно. Жрец в ведической религии представляет собой фигуру того, кто осуществляет миссию сакрального убиения, возвращающего убитого в лоно изначального и непроявленного. Жертва, которую жрец жертвует богам, есть одновременно он сам и любое проявленное существо, включая богов. В жертву тому, что неявлено, что апофатично (в Ригведе — вопросительно), приносится то, что явлено. И само это действие происходит в огне, огнем и через огонь, Агни есть тот, кому приносят жертву; то, посредством чего приносят жертвы; и тот, кто приносится в жертву (огонь горит и сгорает, чтобы быть зажженным заново).

Отсюда возникает символизм древесины, дров, сопряженный с лесом. Дрова — это пища огня. Они являются эквивалентом иной пищи, которая готовится на огне и которая предназначается богам — как самому Агни, так и всем остальным. Агни есть жрец богов, он сам приносит в жертву им то, что им принадлежит — весь земной мир и мир атмосферы, поэтому он объединяет собой и своей сакральной функцией все три мира трибхуваны — свар (обитель богов), бхувас (атмосферу) и бхур (землю). Священнодействия ведического хатора (брахмана, жреца) вокруг огня и с огнем наделяют его причастностью к сущности интегральной и интегрирующей божественности.

В гимне Насадийя-сукта мы видели, что мудрец фиксирует свое внимание на связи между сущим и не-сущим. Эту же функцию в полной мере выполняет жрец: он переводит сущее (жертву) в не-сущее, т. е. отсылает феноменологическое наличие мира к его Первоначалу, отсюда вытекает отождествление жреца и мудреца, философа, священнодействия и мышления.

Следует заметить, что функции ведического Агни как бога-жреца или жреца богов семантически резонируют с греческим термином θεός, «бог», т. к., согласно лингвистам, это слово происходит от индоевропейского корня \*d<sup>h</sup>ewh<sub>2</sub>, «подниматься в дыму», и греческого θυμός, «дым от жертвенного огня». Соответственно, Агни есть сложное сакральное понятие, почти тождественное тому, которое вкладывается в термин «бог»: это то, к чему обращена жертва и что в предельном случае может мыслиться лишь апофатически, как недостижимый (вопросительный, по Ригведе) вертикальный горизонт онтологии, к которому так неистово рвется пламя.

## Жертвоприношение Пуруши

Тема жертвы в Ригведе наряду с многочисленными гимнами Агни, на разные лады воспроизводящими главную тему, отражена в гимне Пуруше, космическому человеку (пуруша — на санскрите «человек», «мужчина»), антропоморфному изображению онтологического первоначала. Приведем этот гимн целиком.

*X, 90. Пуруша*

1. Пуруша — тысячеглавый. Тысячеглазый, тысяченогий.

Со всех сторон покрыв землю, Он возвышался (над ней еще) на десять пальцев.

2. В самом деле, Пуруша — это вселенная, которая была и которая будет.

Он также властвует над бессмертием. Потому что перерастает (все) благодаря пище.

3. Таково его величие, и еще мощнее этого (сам) Пуруша.

Четверть его — все существа. Три четверти его — бессмертие на небе.

4. На три четверти взошел Пуруша вверх. Четверть его возникла снова здесь.

Оттуда он выступил повсюду, (распространяясь) над тем, что ест (пищу) и что не ест.

5. От него Вираджд родилась, от Вираджди — Пуруша.

Родившись, он стал выступать над землей сзади и спереди.

6. Когда боги предприняли жертвоприношение с Пурушей как с жертвенным даром;

Весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, осень — жертвенным даром.

7. Его как жертву кропили на жертвенной соломе, Пурушу, рожденного в начале.

Его принесли себе в жертву боги и (те,) что садхья и риши.

*X, 90.*

1. sahasraśirṣā puruṣaḥ sahasrākṣaḥ sahasrapāt

sabhūmim viśvato vṛtvātyatiṣṭhad daśāṅghulam

2. puruṣa evedaṃ sarvaṃ yad bhūtaṃ yacca bhavyam

utāmṛtatvasyeśāno yadannenātirohati

3. etāvānasya mahimāto jyāyāṃsca pūruṣaḥ

pādo. asyaviśvā bhūtāni tripādasyāmṛtaṃ divi

4. tripādūrdhva udait puruṣaḥ pādo. asyehābhavat punaḥ

tato viśvaṃ vyakrāmat sāśanānaśane abhi

5. tasmād virāḷ ajāyata virājo adhi pūruṣaḥ

sa jātoatyaricyata paścād bhūmimatho puraḥ

6. yat puruṣeṇa haviṣā devā yajñamatanavata

vasantoasyāśidājyaṃ ghrīṣma idhmaḥ śarad dhaviḥ

7. taṃ yajñam barhiṣi praukṣan puruṣam jātamagrataḥ

tena devā ayajanta sādhyā ṛṣayaśca ye



8. Из этой жертвы, полностью принесенной  
было собрано крапчатое жертвенное  
масло.  
Он сделал из него животных, обитающих  
в воздухе, в лесу и (тех,) что в деревне.
9. Из этой жертвы, полностью принесен-  
ной, гимны и напевы родились;  
Стихотворные размеры родились из нее,  
ритуальная формула из нее родилась.
10. Из нее кони родились и все те (живот-  
ные), у которых два ряда зубов;  
Быки родились из нее, из нее родились  
козы и овцы.
11. Когда Пурушу расчленили, на сколько  
частей разделили его?  
Что его рот, что руки, что бедра, что ноги на-  
зываются?
12. Его рот стал брахманом, (Его) руки сде-  
лались раджанья;  
(То,) что бедра его, — это вайшья, из ног ро-  
дился шудра.
13. Луна из (его) духа рождена, из глаза  
солнце родилось.  
Из уст — Индра и Агни. Из дыхания родил-  
ся ветер (Вайю).
14. Из пупа возникло воздушное простран-  
ство, из головы развилось небо;  
Из ног — земля, стороны света — из уха.  
Так они устроили миры.
15. У него было семь поленьев ограды (кост-  
ра), трижды семь были сделаны как дрова  
(для костра);  
Когда боги, совершая жертвоприношение,  
привязали Пурушу как (жертвенное) жи-  
вотное.
16. Жертвою боги пожертвовали жертве.  
Таковы были первые формы (жертвопри-  
ношения).  
Эти же могущества последовали на небо,  
где находятся прежние боги — садхья<sup>1</sup>.
8. tasmâd yajñât sarvahutaḥ sambhṛtaṃ  
pṛṣadâjyam  
paśûntâṃścakre vâyavyânâraṇyaṅ  
ghrâmyâśca ye
9. tasmâd yajñât sarvahuta ṛcaḥ sâmanî  
yajñîre  
chandâṃsijajñîre tasmâd  
yajustasmâdajâyata
10. tasmâdâśvâ ajâyanta ye ke  
cobhayâdataḥ  
ghâvo hajajñîre tasmât tasmâjjâtâ  
ajâvayaḥ
11. yat puruṣaṃ vyadadhuḥ katidhâ  
vyakalpayan  
mukhaṃ kimasya kau bâhû kâ ūrû pâdâ  
ucyete
12. brâhmanaḥ. asya mukhamâsîd bâhû  
râjanyaḥ kṛtaḥ  
ûrûtadasya yad vaiśyaḥ padbhyâṃ sûdro  
ajâyata
13. candramâ manaso jâtaścakṣoḥ sūryo  
ajâyata |  
mukhâdindraścâghniśca prâṇâd  
vâyurajâyata
14. nâbhyâ âsîdantarikṣaṃ śîrṣṇo dyauh  
samavartata  
padbhyâṃ bhûmirdiśaḥ śrotrât tathâ  
lokânakalpayan
15. saptâśyâsan paridhayastrîḥ sapta  
samidhaḥ kṛtâḥ  
devâyad yajñaṃ tanvânâ abadhnan  
puruṣaṃ paśum
16. yajñena yajñamayajanta devâstâni  
dharmâṇi prathamânyâsan  
te ha nâkaṃ mahimânaḥ sacanta yatra  
pûrve sâdhyâhsanti devâḥ

<sup>1</sup> Ригведа. Т. 3. М.: Наука, 1999. С. 235 — 236.

В этом гимне наглядно видно единство жертвы и жертвователя (16-я заключительная строфа говорит об этом прямо — уајіѳепа уајіѳамауајанта). Пуруша выступает здесь как абсолютное начало, но он же приносится в жертву, уподобляясь жертвенному животному. В этом состоит ядро жреческой метафизики. Жрец и жертва составляют нечто единое и знантидромическое, амфиболическое начало, «связь между сущим и не-сущим», средостение оперативной солярной сакральности. Пуруша есть бытие в его чистой парадигме, эйдос эйдосов, сам Ум. Но, будучи сущностно единым и неделимым, он делится на части, собранные в группы в разных пропорциях, как световые идеи неоплатонизма рассредоточены по тонким и плотным мирам, объединенным эйдетическими цепями. Это «расчлененное единство» предопределяет «пропорции Пуруши», лежащие в основе различных космологических и онтологических симметрий, сходящихся в центральном для ведической религии акте жертвоприношения.

Будучи парадигмой всей Вселенной (puruṣa evedam sarvaṃ), Пуруша обобщает в себе все ее хронологические сечения — прошлое, настоящее и будущее. Он есть общий исток небесных (божественных) и земных существ; при этом гимн уточняет, что небесный мир богов-идей относится к миру земных существ как три к одному: лишь одна четвертая часть Пуруши проявляется в видимом мире, а большая часть — три четвертых — пребывают на небе и остаются в состоянии богов (строфы 3–4).

В строфе 5 появляется фигура Вираддж, понимаемая как космический Ум (аналог Десятого Ума аль-Фараби и Авиценны). Показательно, что Пуруша одновременно рождает Вираддж и рождается от Вирадджа. В этом корень ведийской антропологии. Духовный человек Пуруша разделен на четыре части: три в небе и одна на земле (под небом). Между тремя небесными частями и одной земной устанавливается промежуточная инстанция Вираддж (от корня gāj — дословно, «сиять», откуда термин «раджа», король, воин, кшатрий). Так, сечение между небом и землей есть та инстанция, которая внутри структуры Пуруши отделяет его божественное измерение от земного. Но оба эти измерения и божественный небесный световой человек (три четверти Пуруши), и земной человек (одна четверть Пуруши) строго тождественны, и эта тождественность воплощена в инстанции космического интеллекта — Вираддж, который и есть весь феноменальный космос в целом в его упорядоченном виде. Божественность человека в земном человеке потенциальна, но становится актуальной через разумность (упорядоченность) мира (Вираддж). Так, развивая свои интеллектуальные качества

схватывающие структуры порядка, человек восстанавливает через Вираджд самого себя до своей полноты, проделывая, тем самым, путь обратный серии рождений Пуруши-Вираджда-Пуруши. Логика посвящения (инициации) обратна логике телесного рождения или представляет ее дублирование этого рождения в обратном направлении: земной человек рождается в Уме (Вираджд, не случайно в ряде текстов эта фигура описывается как женское существо), чтобы снова родиться от Ума в мирах небесного Пуруши.

В более поздних учениях Вираджд рассматривается как третья манифестация высшего начала Брахмана: Ишвара, Хираньягарбха, Вираджд, что приблизительно соответствует трем сечениям неоплатонического космоса: νοῦς (Ум, дух), ψυχή (Душа), σῶμα (тело). Но при этом Вираджд следует понимать не как телесность тел, а как их форму, обобщающую в световой эйдетической гармонии всю нозтическую структуру мира, оживленного Мировой Душой.

Боги приносят Пурушу в жертву, расчлняя его и сжигая на жертвенном огне. Макрокосмический характер этой «пурушамедхи» (человеческой жертвы), замененной уже в ведические времена «ашвамедхой», жертвоприношением коня, подчеркнут тем, что элементы обряда сжигания жертвы на священном огне (Агни) — масло, дрова и сама жертва — описываются как времена года (весна, лето и осень), само же жертвоприношение осуществляется зимой в день зимнего солнцестояния.

Принесенный в жертву Пуруша порождает Луну и Солнце, небо и землю, четыре стороны света, атмосферу и ветер, а также четыре варны (брахманы, раджи/кшатрии, вайшьи и шудры. «Его рот стал брахманом, (Его) руки сделались раджанья, (То,) что бедра его, — это вайшья, из ног родился шудра»). Чандалы, как говорится в позднейших комментариях, возникли из-под ног Пуруши, из грязи. Завершив жертвоприношение Пуруши, боги возвратились на небо. То указание, что они туда вернулись, означает, что само жертвоприношение совершалось на земле и было актом сакрального творения земного, телесного мира (четвертой четверти Пуруши).

В основе мироздания, таким образом, лежит жертвенный акт, что предопределяет центральную позицию в индуизме именно варны брахманов-жрецов. Жертва не есть деталь бытия, она есть исток и суть бытия, только благодаря жертве (Агни, Пуруши) и, соответственно, благодаря жрецам, то, что есть, есть. Отсюда абсолютный авторитет брахманов в индуистской цивилизации: на них держится мир в самом прямом смысле. Жертва есть акт, приводящий бытие к бытию, а, следовательно, жрец есть средостение онтологии.

## Сома и Дионис

Если мы попробуем провести аналогии с тремя Логосами, которые мы рассматриваем в «Ноомахии», то фигуры Агни и особенно Пуруши, в его фундаментальном единстве жертвы и жреца, расчленяемого и расчленяющего, однозначно отсылают нас к Логосу Диониса, который структурирует основные силовые линии ведической метафизики. Однако это та линия Диониса, которая выступает в радикальном союзе с Аполлоном, это божественный солярный Дионис, священная жертва, благодаря которой мир обретает бытие. Откровенно дионисийскими чертами наделено другое ведическое божество — Сома, который также соотносится с жертвой и ликвификацией сакрального начала.

### *IX, 6. K Some*

1. Благозвучным потоком, о сома, очищаясь, как бык, любящий богов;

В волосках из овечьей шерсти, (ты) любящий нас!

2. Теки к этому опьяняющему опьянению, о сок, (говоря себе) так: Индра!

Теки к скакунам, приносящим награду.

3. Выжатый, струись по цедилке к этому древнему опьянению;

К награде, а также к славе!

4. Соки каплями устремились, словно воды по склону;

Очищаясь, они достигли Индры.

5. Кого, как коня, приносящего награду, начищают десять юных жен;

Когда он резвится в деревянном (сосуде, пройдя) сквозь сито.

6. Этого быка соедини с коровами, сок, выжатый для опьянения;

Для приглашения богов, для приношения!

7. Бог, для бога Индры выжатый, очищается потоком;

Когда он делает набухшим свое молоко.

8. Дух жертвы, в быстром беге выжатый, очищается сома.

Он охраняет древнее поэтическое искусство.

### *IX, 6.*

1. mandrayâ soma dhârayâ vṛṣâ pavasva devayuh

avyo vâreṣvasmayuh

2. abhi tyam madyam madamindavindra iti kṣara

abhi vâjinoarvataḥ

3. abhi tyam rūrvyam madam suvâno arṣa pavitra â

abhi vâjamuta śravaḥ

4. anu drapsâsa indava âpo na pravatâsaran punânâ indramâśata

5. yamatyamiva vâjinam mrjanti yoṣaṇo daśa

vane kṛīlantamatyavim

6. tam ghoahirvṛṣaṇam rasam madâya devavitaye

sutam bharâya sam srja

7. devo devâya dhârayendrâya pavate sutaḥ payo yadasya pîpayat

8. âtmâ yajñasya ramhyâ suṣvâṇaḥ pavate sutaḥ

pratnamni pâti kâvyam

9. Так очищаемый, любящий Индру,  
О самый пьянящий, чтоб понравилось  
опьянение;  
Хоть и тайно, ты несешь в себе песни<sup>1</sup>.
9. evâ punâna indrayurmadam madiṣṭha  
vītaye  
ghuhâ cid dadhiṣe ghiraḥ

Этот гимн Соме вполне можно соотнести с гимном Дионису и его напитку — вину. Эта функция экстатического напитка является общей, тогда как в приготовлении сомы в ведических ритуалах, скорее всего, использовалось молоко (священной коровы). Так, в другом гимне из той же седьмой Мандалы Ригведы, посвященной преимущественно именно Соме, во второй строфе прямо говорится о молоке:

- |   |  |
|---|--|
| 1. Спойте ему, о, мужи Павамане-соку!<br>Он стремится к богам.  | 1. upâsmai ghâyatâ naraḥ<br>pavamânâyendave<br>abhi devâṃ iyakṣate                   |
| 2. Атхарваны украсили твоей сладостью молоко;<br>Посвященное богам, бога — для бога.                                      | 2. abhi te madhunâ payo «tharvâṇo<br>aśiśrayuḥ<br>devaṃ devâya devayu                |
| 3. Очищайся ты на благо нашей коровы, на<br>благо народу, на благо скаковому коню;<br>На благо, о, царь, растениям! (...) | 3. sa naḥ pavasva śaṃ ghave śaṃ<br>janâya śaṃ arvate<br>śaṃ râjann oṣadhîbhyaḥ (...) |

Этот аспект ведической религии, организованный вокруг *фигуры жреца и акта жертвоприношения*, включающего расчленение, сожжение и выжимание сока (вытапливание жира жертвенного животного), имеет ярко выраженный дионисийский характер и, быть может, объясняет устойчивую связь Диониса с Индией. Хортар-брахман Ригведы сам представляет собой Диониса и дионисийского жреца в одном лице, причем в этой версии доминирует солярно-аполлоническая, строго патриархальная сторона дионисийского культа. Мы не видим здесь ни менад, ни особой роли женского жречества, что характерно для средиземноморского дионисийского круга. Но налицо центральность жертвы, сюжет расчленения, уничтожения и возрождения, экстатического опьянения, прямого сакрального созерцания. В цикле гимнов Соме можно легко обнаружить и гендерный символизм, свойственный Ведам в целом: соединение мужчины и женщины, неба и земли, быка и коровы видится как сакральный акт, призванный оплодотворить нижнее высшим, насытить телесное духовным, при том, что все мужские свойства со-

<sup>1</sup> Ригведа. Т. 2. С. 10.

относятся с областью высшей божественности, а женские — с благодарным и плодотворным приятием солярного семени духа.

## Индра и Аполлон

Дионисийское опьянение Сомой в Ведах выступает как признак мощи, ума и сакральной полноты, что особенно характерно для богов второй варны — кшатриев, раджей (воинов и царей). Это вполне соответствует среднему положению дионисийской демиургии и второй варны. В гимне Индре, повелителю небес, архетипу кшатриев, мы видим в Ригведе сочетание всех этих мотивов:

### *1, 81. К Индре*

1. Индра, убийца Вритры, усилен мужами, для опьянения, для мощи.

Только его призываем мы в больших сражениях и в малых.

Да поможет он нам в (получении) наград!

2. Раз ты, о, герой, воинственный (бог), ты тот, кто дает во власть большую (добычу). Ты тот, кто увеличивает даже малое.

Ты хочешь помочь жертвователю, Много добра у тебя для выжимающего сому.

3. Когда разгораются сражения, награды ожидают дерзкого, запрягай пару буланных коней, хмелем погоняемых.

Кого ты убьешь? Кого наделишь богатством? Нас, о Индра, ты наделишь богатством!

4. Великий силой духа, по своей воле страшный (еще) нарастил (свою) мощь.

Громадный, прекрасногубый, — (бог) с парой буланных коней для блеска вложил себе в сомкнутые руки железную ваджру.

5. Он заполнил земное пространство, вдавил в небо светлые пространства.

Нет никого, Индра, подобного тебе: (Такой) не родился (и) не родится — Ты перерос все.

6. Кто еду смертных, принадлежащую врагу, отдает почитающему (его) —

Индра пусть поможет нам! Раздавай — много у тебя добра! Да получу я долю от твоего дара!

### *1, 81.*

indro madâya vâvṛdhe śavase  
vṛtrahâ nṛbhiḥ

tamin mahatsvâjīṣûtemarbhe  
havâmahe sa vâjeṣu pra no.  
aviṣat

2. asi hi vîra senyo. asi bhûri  
parâdadîh

asi dabhrasya cidvṛdho  
yajamânâya śikṣasi sunvate  
bhûri te vasu

3. yadudîrata âjayo dhr̥ṣṇave  
dhîyate dhanâ

yukṣvâ madacyutâ harî kaṃ  
hanaḥ kaṃ vasau dadho.  
asmânindra vasau dadhaḥ

4. kratvâmahânanuṣvadham  
bhîma â vâvṛdhe śavaḥ

śriyaṛṣva upâkayorni śiprî  
harivân dadhe  
hastayorvajramâyasam

5. â paprau pârthivaṃ rajo  
badbadhe rocanâ divi |

na tvâvânindra kaścana na jâto na  
janiṣyate. ati viśvaṃ vavakṣitha

6. yo aryo martabhojanam  
parâdadâti dâsuṣe |

indro asmabhyamśikṣatu vi  
bhajā bhûri te vasu bhakṣiṣya  
tava râdhasaḥ

7. Опьянение за опьянением он дарит нам стада коров, (бог) с прямой силой духа.

Схвати обеими руками много сот добра! Вдохнови (нас)! Принеси богатства!

8. Опьяняйся у выжатого (сомы) для мощи, о, герой, для дарения!

Ведь мы знаем, что у тебя много добра. Мы излили (тебе наши) желания: так будь нашим покровителем!

9. Эти люди, о, Индра, делают (так) для тебя, что расцветает все лучше.

Ты ведь видишь насквозь сокровище народа, не почитающего (богов, и их) вождя: принеси нам их сокровище!<sup>1</sup>

7. made-made hi no dadiryúthâ  
ghavâṃ ṛjukratuḥ

saṃ ghr̥bhâyapurî  
śatobhayâhastyâ vasu śíśîhi râya  
â bhara

8. mâdayasva sute sacâ śavase  
śûra râdhase

vidmâ hi tvâpurîvasumupa  
kâmân sasr̥jmahe. athâ no. avitâ  
bhava

9. ete ta indra jantavo viśvaṃ  
puṣyanti vâryam

antarhi khyojanânâmaryo vedo  
adâśuṣaṃ teṣaṃ no veda â bhara

В первой строфе гимна упоминается дракон (змея) асура Вритра, называемый также Ахи Будхнья (змея глубин), которого Индра убивает в одном из своих подвигов. Эта битва Индры и Вритры представляет собой парадигмальный эпизод древнеиндийской ведической Титаномахии, имеющей свои аналоги во всех остальных магистральных версиях индоевропейской мифологии — как эллинской, так и иранской (в Иране под именем «убийцы Вритры» фигурирует бог войны и победы Веретрагна, прямой аналог Индры). Дракон Вритра описывается как сын хтонической богини Дану, матери всех асуров. О нем говорится как о строителе 99 башен и о «запирателе» рек. Дракон Вритра пленил реки и перекрыл их течение, обрекая мир и землю на бесплодие. Битва с Вритрой описана в Ведах, и особенно в сопровождающих их индийских легендах драматически: в одних случаях Вритра проглатывает Индру, в других — сокрушает его челюсти. Но, в конце концов, Индра побеждает противника, который обрушивается на землю и сам разрушает свои 99 башен. По другой версии, Индра убивает Вритру с помощью морской пены в сумерках. Таким образом, Индра освобождает воды и восстанавливает естественный порядок на земле.

### Ведическая Титаномахия: Индра против Змея

В этом сюжете мы видим более жесткое противостояние небесных богов хтоническим и матриархальным могуществам, которое

<sup>1</sup> Ригведа. Т. 3. С. 97 — 99.

является доминантой в иранской религиозно-философской структуре. Мы видим, однако, это напряжение и в индуизме, при этом сами гимны Самхиты чаще всего опускают подробности и детали битвы, выпукло обозначаясь лишь в Пуранах. Но за самим упоминанием титула Индры как «убийцы Вритры» мы видим ссылку на присущую всем формам индоевропейского Логоса Титаномахию и ее (подчас довольно драматические) эпизоды.

Индра выступает в этом гимне и во многих других аналогичных ему как военный предводитель, военачальник и бог воинств, ведущий за собой небесные полки и племена ариев, вступающих в сражения со своими противниками.

Индра изображается конным воином с палицей (ваджрой) в руке. Как мы видим, он постоянно связывается со священным опьянением, а его буйство и ярость сопоставляются с экзотическими состояниями, даруемыми Сомой.

В другом гимне подчеркивается связь Индры с царской властью и универсальность его владычества над всеми регионами мира:

10. Индра повелевает небом, Индра — землей, Индра — водами, Индра — также горами; Индра — сильными, Индра — также мудрыми. Индру надо призывать в мире и в походе — Индру.

11. Индра выступает над ночами, возросший вы (ступает) над днями, Он вы (ступает) над воздушным пространством, вы (ступает) над областью океана;

Вы (ступает) над протяженностью ветра, вы (ступает) над краем земли, Вы (ступает) над реками, вы (ступает) над поселениями.

(...)

13. (Ему,) в самом деле, под (чинились) месяцы, под (чинились) и леса, под (чинились) растения, под (чинились) горы;

Под (чинились) охотно Индре две половины вселенной, под (чинились) воды, когда он родился<sup>1</sup>.

10. indro diva indra îse pṛthivyâ  
indro apâmindra itparvatânâm  
indro vṛdhâindra in  
medhirânâmindrahkṣeme yoghe  
havya indrah

11. prâktubhya indrah pra vṛdho  
ahabhyah prântarikṣât  
prasamudrasya dhâseh  
pra vâtasya prathasah pra jmo  
antâtpa sindhubhyo ririce pra  
kṣitibhyah  
(...)

13. anvaha mâsâ anvid  
vanânyanvoṣadhîranu parvatâsah  
anvindrah rodasî vâvaśâne anvâpo  
ajihatajâyamânam

Индра и его специфические черты становятся в индуизме образом воинов-кшатриев, архетипом вселенского правителя и царя (раджа).

<sup>1</sup> Ригведа. Т. 3. С. 234.



### Третья функция: близнечные боги вайшьев (Ашвины)

Братья-близнецы Ашвины выполняют в Ригведе роль богов третьей варны, и в соответствии с основным занятием индоевропейских кочевников они оказываются связанными с лошадьми, главным животным кочевого быта евразийских ариев. Ашвины изображаются двумя конями, везущими по небу солнечную колесницу. Вместе с тем они олицетворяют вечернюю и утреннюю звезду — Афродиту (Венеру), Люцифера римлян.

#### V, 76. К Ашвинам

1. Агни освещает лик утренних зорь. Идя к богам, поднялись речи вдохновенных.

В наши края приезжайте сейчас, о двое колесничих, О Ашвины, к закипевшему горячему молоку!

2. Они не пропускают приготовленного места, (два бога), приходящие лучше всех. Здесь, рядом, с Ашвины, вы сейчас воспеты

Как приходящие лучше всех в конце дня со (своей) помощью, как самые благодатные в случае нужды для почитающего (вас).

3. А также приходите ко времени доения коров, рано утром, в полдень, на восходе солнца;

Днем, ночью с самой благодатной помощью! Питье сейчас, о Ашвины, не заставило себя ждать.

4. Ведь это же издавна ваше место, (ваша) родина, этот дом, о Ашвины, это жилище.

К нам с высокого неба, с горы;

Из вод приезжайте, привозя жертвенную услугу, усиление!

5. Да соединимся мы с сиюминутной помощью Ашвинов, ободряющей, приводящей к хорошей цели!

Привезите вы двое нам богатство, а также мужей, О бессмертные, и все дары, приносящие счастье!

#### V, 76.

1. â bhâty aghnir uşasâm anîkam  
ud viprânâṃ devayâ vâco asthuḥ  
arvâñcâ nûnaṃ rathyeha yâtam  
pîpivâṃsam aśvinâ gharmam  
acha

2. na saṃskṛtam pra mimîto  
ghamiṣṭhânti nûnam  
aśvinopastuteha  
divâbhipitve «vasâghamiṣṭhâ  
pratya avartim dâśuṣe  
śambhaviṣṭhâ

3. utâ yâtaṃ saṃghave prâtar  
ahno madhyaṃdina uditâ  
sûryasya

divâ naktam avasâ śaṃtamena  
nedânîm pîtir aśvinâ tatâna

4. idaṃ hi vâm pradivi sthânam  
oka ime ghrhâ aśvinedaṃ  
duroṇam

â no divo bṛhataḥ parvatâd  
âdbhyo yâtam iṣam ūrjaṃ  
vahantâ

5. sam aśvinor avasâ nûtanena  
mayobhuvâ suprañîti ghamema  
â no rayim vahatam ota vîran â  
viśvâny amṛtâ saubhaghâni

Ашвины ответственны за сакрализацию «простых человеческих дел»<sup>2</sup>: выполнение работ по уходу за скотом, выгон его на пастбища,

<sup>1</sup> Ригведа. Т. 2. С. 79.

<sup>2</sup> В поэме Н. Клюева «Мать Суббота» упомянут «ангел простых человеческих дел». Такая же идея лежит в основании японской школы дзэн-буддизма, дза-дзэн,

приготовление пищи, многочисленные работы по домохозяйству. Так как основная экономическая практика древних ариев была связана именно с лошадьми и коровами (включая эпизодические и редкие на ранних этапах сельскохозяйственные работы), то Ашвины выступают как божественное измерение третьей варны — вайшьев, занятой, в первую очередь, производством продуктов питания и иных материальных вещей. В индуистских текстах неоднократно используется метафора — «кшатрии едят вайшьев», что означает, что именно третья варна обеспечивает высшие касты — брахманов и кшатриев — продуктами питания, и в этом состоит сакральность их функции: отдавая плоды своего труда высшим варнам, часть чего идет на жертвы богам, вайшьи соучаствуют в сакрализационном цикле мироздания, в укреплении и осуществлении дхармы — через них материальное восходит к небесному и духовному. Поэтому призыв Ашвинов в дом в данном гимне Ригведы эквивалентен вскрытию этой циркуляции и пожелание того, чтобы она была непрерывной и развертывалась беспрепятственно.

### Световая антропология варн

Строгая вертикальная иерархия пронизывает все миры и все уровни онтологии, космологии, гносеологии и социологии. Представителей каждой варны индуизм наделяет особым бытием: брахманы состоят из света, кшатрии из огня, вайшьи из огня, смешанного с тьмой и материей. Все три высшие варны двиджа, дваждырожденных (вторым рождением является кастовая инициация — упайяна) представляют собой, таким образом, градиенты света — максимально чистого в случае брахманов и существенно затемненного — в случае вайшьев. При этом каждая варна имеет свои ритуалы, профессиональные занятия, молитвы, ценности, этические системы нормативного поведения, жизненные цели. Так, жизненной целью брахманов является джнана, познание; кшатриев — кама, желание; вайшьев — артха, материальные предметы (в том числе и предметы искусства). Точно такая же модель соответствует трем гунам, слоям космоса и специфике божеств. Нижние божества (Ашвины) покровительствуют скотоводам (их имя указывает на лошадь, ашва) и земледельцам. Высшие — брахманам и всей области познания, поэтому высшие боги (в позднейшем индуизме они представлены Тримурти — тройцей богов Брахма, Вишну и Шива) являются «умными» (ноэтическими) богами и имеют философский характер, воплощая ориентированной на глубинную метафизическую медитацию о простейших и незримых деталях человеческого бытия.

в себе интеллектуальное измерение бытия, идеи и генады. Средние божества соответствуют фигурам и образам Мировой Души неоплатоников, отсюда их подчеркнутая страстность, эмоциональность и боинственность.

Хотя среди ведических божеств мы встречаем и женские божества. В Ригведе преобладает богиня зари и ясного дня Ушас, и показательно, что чаще всего упоминаемое женское божество также описывается в терминах света, неба, блеска и чистоты.

По своей структуре религия Вед является радикально аполлонической, жестко патриархальной и солярно-небесной. Мы имеем дело с ярчайшей версией Логоса Аполлона, практически не оттененного никакой оппозицией. Это солярное изобильное излияние световых генад и эйдосов, беспрепятственно изливающихся на «прозрачное» арийское мироздание, проникающих в явления природы, звезды, светила, растения, животных и людей, и просвещающих всех их изнутри семантическим светом мысли. Этот гипераполлонизм Вед отличается от дуалистической напряженности иранской Авесты тем, что альтернативная свету инстанция, тьма, ночь, земля, рассматривается здесь не как эквиполентная оппозиция, но как горизонты единой сакральности, столь же необходимые и важные, как и все остальные. Так, Ригведа прославляет двух женщин-коров — мать и дочь — богиню Ночи<sup>1</sup> и богиню Дня (Ушас); воздает почести

<sup>1</sup> Характерен в этом смысле полностью позитивный гимн Ночи из Ригведы:

X, 127. (К Ночи)

1 Ночь, приближаясь, стала смотреть

Во все стороны, богиня, множеством глаз.

Она надела на себя все украшения.

2 Бессмертная богиня заполнила

Широкое (пространство), низины (и) высоты.

Светом она вытесняет мрак.

3 Она выпроводила (свою) сестру

Ушас, (эта) приближающаяся богиня.

Пусть уйдет прочь также и мрак!

4 (Будь) нам сегодня (на благо), о ты;

С чьим приходом мы успокоились;

Как птицы — в гнезде на дереве!

5 Успокоились деревни;

У (успокоились), у кого есть ноги, у (успокоились), у кого есть крылья.

У (успокоились) даже коршуны, преследующие цель.

6 Удержи волчицу, волка!

Удержи вора, о Ночь!

И будь легко проходящей для нас!

Ко мне подступил разукрашенный

Мрак, черный, сверкающий (звездами).

О Ушас, искупи (его), как (искупают) долги!

богу Неба и богине Земли. В древнейших гимнах Вед триумф света тотален и легок, солярные могущества без труда преодолевают сопротивление материи и тьмы, которые не имеют субстанциональной плотности и не мешают эйдетическому порядку мира (дхарме) править аполлоническим сакральным космосом. Мы видим здесь высшую форму инклюзивности.

Но эта инклюзивность раннего изначального индуизма существенно отличается от инклюзивности позднего индуизма тем, что фигуры и образы тех сил, которые подлежат включению в общий сакральный космос, еще не приобрели автономии, веса, самостоятельности и могущества, способных создать проблематичные ситуации ожесточенной Титаномахии. Самхиты еще не знают напряженных и драматических битв дэвов и асуров, развертывающихся с переменным успехом, расколов сакрального космоса, требующих восстановления, напряженных и трагических коллизий. Религия Вед это религия легкой и уверенной победы небесных богов над своими противниками, причем настолько легкой и уверенной, что образ этих противников дается нечетко и размыто; это традиция победивших богов. В этом она чрезвычайно похожа на неоплатонизм Плотина и Прокла. Поэтому, отмечая данное сходство, ряд исследователей, в частности, крупнейший специалист по платонизму Эмиль Брейе<sup>1</sup>, предположили влияние индуистских теорий на Плотина.

## Структура шрути

### Четыре источника истины

В Упанишадах, составляющих самую философски разработанную и утонченную часть шрути, священных текстов, т. е. собственно Веданту, мы видим окончательную форму ведической метафизики, которая легла в основу всех дальнейших построений индуизма и предопределила строго оформленные силовые линии индуистского Логоса.

Структура шрути традиционно рассматривается в индуизме следующим образом:

Я пригнал к тебе (восхваления), как (пастух —) коров.

Выбирай себе, о дочь неба;

О Ночь, как (выбирают) хвалу для победителя! (Ригведа. Т. 3. С. 284 – 285.)

<sup>1</sup> Брейе Э. Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012.

1. Самхиты представляют собой сами Веда (Ригведа, Самаведа, Атхарваведа и Яджурведа), т. е. в основном гимны и сакральные формулы, произносимые во время ведийских обрядов. Хотя, как мы видели, на примере некоторых гимнов Ригведы подчас содержатся философские, метафизические, онтологические и космологические учения, более тщательно развитые в иных разделах шрути.

2. Брахманы служат пояснениями к гимнам и обрядовым формулам, чаще всего развивая богословские и мифологические ассоциации или давая детализированные рекомендации относительно ритуалов. Однако в духе индийской религиозной культуры они также содержат в себе значительное число философских доктринальных наставлений. Они предназначены для разных жреческих коллегий внутри варны брахманов, занятых отдельными сторонами и аспектами обрядовых практик.

3. Араньяки берут свое название от санскритского слова «аранья» — «лес». Уже в ведическую эпоху, но скорее всего, тогда, когда арийские кочевники вплотную столкнулись с лесными массивами индийского субконтинента (подлежащими либо вырубанию и сожжению для сельскохозяйственных нужд, либо являющихся зоной обитания архаических автохтонных племен), стало формироваться представление о приоритетной цели жизни высших варн — полном удалении от социальных практик и сосредоточении на личной аскезе и глубинном размышлении (дхьяна) о Брахмане и высших началах мира. Это удаление, отшельничество, чаще всего ассоциировалось с лесом как противоположностью селению (грانا). Именно в лесу располагалось большинство отшельников (ванапрастха). Араньяки, таким образом, представляют собой тексты, специально предназначенные для тех, кто удалился от общественной жизни, чтобы достичь высшей цели — освобождения, мокша. Поэтому мы имеем дело с перетолковыванием ведических текстов в духе личностных духовных практик, с соответствующей реинтерпретацией основных символов, идей, фигур и т. д.

4. Упанишады представляют собой завершение этого процесса ведической герменевтики, применительно к личностным духовным и созерцательным практикам. Упанишады считались тайным ядром всей ведической философии, т. к. предназначались не просто аскетам и отшельникам, но тем из них, кто продвинулся в своем созерцании дальше других, дойдя до высшей границы созерцания (дхьяна). Эту категорию индусы называли санньясин или саддху, что близко понятию «святой» в христианской культуре.

Таким образом, шрути имеют два полюса — сами ведические гимны, Самхита, как основа божественной мудрости, сообщающая

базовые священные воззрения на природу мира, богов, человека, общества; и Упанишады, где все эти ведические формулы, фигуры и теории подлежат глубинной интериоризации и построенной на ней персональной реализации в ходе радикально преобразующей саму природу человека практики. От Самхиты к Упанишадкам лежит вектор превращения ведического знания в данные прямого и одновременно *трансцендентного опыта*, в ходе которого санньясин, следующий по пути аскезы (тапаса, нагнетенного и концентрированного жара «мыслящего присутствия»), полностью реализует ведические начала в самом себе, достигая огромного внутреннего могущества (сиддхи), высших уровней божественного состояния (обожение) и, наконец, полного освобождения от всех форм обусловленного бытия (мокша). Эта последняя стадия есть достижение полного единства с Абсолютом или идеал «освобождения при жизни» (дживан-мукта).

Вместе с тем возможна и иная симметрия шрути, которая определяет отношение Упанишад к Брахманам. Брахманы воплощают в себе путь обрядового индуизма, внешней стороны традиции, тогда как Упанишады — путь внутреннего, инициатического индуизма, в котором Веда открывают свою «тайную» сторону. Если внешний обряд необходим для поддержания порядка в природе и обществе и представляет собой движение по нисходящей — от трансцендентного Начала к природному миру, то внутренняя реализация выстраивает обратную траекторию — от телесного и конкретного человеческого существа в сторону Абсолюта-Брахмана. Сами Веда описывают всю структуру вертикальной иерархий, и другие шрути приоритетно выбирают либо нисходящий путь, упорядочивающий низшее по канонам высшего (Брахманы), либо восходящий путь, призванный свернуть проявление и возвратиться к изначальному истоку (Упанишады). Араньяки, в таком случае, занимают промежуточное положение между Брахманами и Упанишадками.

### **Четыре возраста жизни: снятие противоречия между внешним и внутренним**

Четырехчастное деление шрути соотносилось в индуизме с четырьмя периодами человеческой жизни. Самхита соответствовала ученичеству, брахмачарья. Брахманы — фазе «домохозяина», грихастха. Араньяки — периоду отшельничества и уединения (вана-прастха). Упанишады — периоду странствования и отказа от каких-либо материальных нужд как кульминации аскетического пути. Та-

Ким образом, индуизм снимал противоречия между внешним и внутренним, отводя всему соответствующие ему места и временные периоды в структуре социального уклада. За обучением, когда «дваждырожденный» усваивает начала и основные законы священного знания, следует период полноценной и ответственной социальной активности, служащей для упорядочивания космической и социальной среды. Ближе к старости человеку предлагается сосредоточиться на внутренних вопросах, а в последний период жизни окончательно порвать все связи с обществом и погрузиться в глубину собственного «я», не имея ни собственности, ни обязательств, ни привязанности к какому-то конкретному месту (даже месту отшельничества).

Социолог Луи Дюмон, тщательно изучавший индийское общество<sup>1</sup>, замечал по этому поводу, что это общество гармонично сочетает в себе две радикально противоположные установки, в большинстве других обществ приводящих к острому и трудно разрешимому конфликту: холизм и индивидуализм. Под «холизмом» Дюмон понимает такое общество, где индивидуальное начало полностью снимается перед лицом исполняемой человеком социальной функции (роли), а под «индивидуализмом», напротив, общество, ставящее во главу угла человеческую личность как таковую, в полном отрыве от каких бы то ни было форм коллективной идентичности<sup>2</sup>. По Дюмону, антагонизм этих двух взаимоисключающих подходов породил оппозицию между европейским Средневековьем (где доминировал холизм) и европейской цивилизацией Модерна (где установился безоговорочный примат индивидуума, кульминацией которого стали либерализм и идеология «прав человека») <sup>3</sup>. Холизм настаивает на том, что человек сам по себе есть не что иное, как функция от целого, тогда как индивидуализм видит общество как произвольную и поэтому способную к постоянному изменению конструкцию, искусственно и всегда временно создаваемую балансом индивидуальных атомарных единиц — их конфликтами, консенсусом или организацией и реорганизацией во временные прагматически ориентированные коллективы (демократические партии или предпринимательские товарищества).

Индуизм предлагает не оппозицию, а синхронию обоих подходов: брахмачарья и грихастха соответствуют радикально холистско-

<sup>1</sup> Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. М.: Евразия, 2001.

<sup>2</sup> Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997.

<sup>3</sup> Дюмон Л. Homo aequalis, I. Генезис и расцвет экономической идеологии, М.: Nota Bene, 2000.

му пониманию общества, кульминацией чего является сама система варн, где границы каст являются непреодолимыми, а вертикальные лифты вообще отсутствуют; индивидуум здесь перечеркнут, а холизм доведен до высшего предела. Но одновременно с этим идеал индуизма позитивно оценивает индивидуализм, и даже крайний индивидуализм, также доведенный до своего логического предела, что воплощается в идеалах отшельника (ванапрастха) и санньясина, и соответствует Араньякам и Упанишадом. Здесь личность полностью предоставлена самой себе и освобождена от каких бы то ни было социальных и материальных связей — вплоть до аскетической цели вообще освободиться от всякой телесности, т. е. умереть при жизни. Но в отличие от западной истории это порождает не конфликт, а сосуществует в гармонии, поскольку оба начала — холизм и индивидуализм — помещаются на разные концептуальные, антропологические и социальные уровни. Индивидуализм в отличие от современного западного индивидуализма выражается не в жажде единоличного обладания (частная собственность), а, напротив, в полном отказе от всякой собственности, что лишает его острие конфликтности с холистским обществом. Это не свобода делать и обладать, но свобода не делать и не обладать. При этом, умалая материальное в себе, аскет приращивает духовное, возвращает свое высшее «Я», атмана. Таким образом, в его удалении от холистского общества отшельник (ванапрастха) и санньясин не отвергают варны и ведический строй, но, напротив, укрепляют все это, переводя любые формы социальной конфликтности и психологические трения в сферу духовной свободы, открытой для всех и каждого.

Всякий раз, когда этот четкий и ясно описанный и осмысленный водораздел индуистского социума нарушается или отвергается, рушится и гармония между холизмом и индивидуализмом, что приводит к искажению социально-космических, антропологических и космологических одновременно пропорций всеобъемлющей и инклюзивной индуистской метафизики. Именно так произошло с джайнизмом и буддизмом, вынужденным отрицать варны в пользу индивидуализма, на сей раз прямо противопоставленного холизму.

Это замечание чрезвычайно важно для того, чтобы адекватно понять индийскую геософию: гармонизация холизма и индивидуализма, как это отражено в структуре шрути, составляет ось всей индийской цивилизации, ее постоянную и неизменную структуру, ее идеал и норматив. При том, что в истории Индии от этой модели в разные эпохи общество отклонялось и подчас весьма существен-



но (особенно в эпоху империй и расцвета «гетеродоксальных» учений — джайнизма, буддизма, чарвака локайи и т. д.), а в разных регионах Индии на этот баланс воздействовали многочисленные локальные факторы, именно представление о четырех последовательных периодах жизни и соответствующих им ориентациях в толковании общего для всей цивилизации корпуса Вед, как источника всех сакральных знаний, было тем постоянным и системообразующим элементом, который делал индийское общество самим собой, т. е. составлял основу глубинной индийской идентичности. Вектор этой идентичности может быть определен как движение от внешнего к внутреннему, без всякой недооценки значимости внешнего и без всякой оппозиции между ними. Понять этот момент поможет внимательный анализ индуистской концепции Майи, которая понимается как творящая мощь Бога, но не Он сам. Понятие «творящей мощи» развито в идее женских богинь — или божественных шакти, женских спутниц (супруг) главных богов, и лежит в основе одного из главных направлений индуизма — шактизма, ставящего культ «творящей женственности» во главу угла. Майя есть уникальная инстанция, которая находится между Богом и миром (человеком). Она одной стороной слита с Богом, другой от него отлична. Ее смысл в том, что она двойственна: *Майя и скрывает, и открывает Бога одновременно*. Развертывая своей творческой мощью (корень слова «майя» общий с индоевропейским понятием о мощи, возможности, «могу», возможно, древнеиранское «маг» имеет то же происхождение) мир, Майя обнаруживает именно себя, а точнее, свою внешнюю сторону, другая же сторона остается сокрытой и слитой с мужским началом метафизики — самим Богом, Брахмой (Вишну, Шивой и т. д.). Таким образом, в отношении к Майе правильны одновременно два подхода — ее почитание и принятие (как выражение Божества) и ее отвержение и рассеивание как завесы, Божество скрывающей, от него удаляющей. Майя не есть иллюзия перед лицом бытия; она есть бытие как иллюзия, поскольку никакого иного бытия нет. Все сущее есть Майя, энантиодромическое выражение, открытие/сокрытие, амфиболический, всякий раз представляющий собой *coincidentia oppositorum*, а точнее, *complectio oppositorum* жест. Брахмачарья и грихастха чтут Майю как истину. Отшельник (ванапрастха) и саньясин отвергают ее как ложь. И те, и другие поступают абсолютно верно, но истина состоит лишь в объединении обеих позиций, в их негуальном совмещении, что кристально ясно выразит в более поздний — средневековый — период индийской истории Ади Шанкара, разработчик адвайта-ведантистской системы, представляющей

собой совершенное и полностью законченное резюме ведической традиции.

## Логос Упанишад

«Так говорил Праджапати, да, так говорил Праджапати»<sup>1</sup>

Уточнив место и функции Упанишад в комплексе шрути, мы можем рассмотреть несколько характерных примеров того, как это выражается в конкретном материале этого типа священных текстов индуизма.

Одна из старейших Упанишад, «Чхандогья Упанишада», описывает аллегорически метафизическое различие между асурами и дэвами через их постижение истинного «Я» (атмана). История начинается с того, что Праджапати, первобог и первая жертва, Господин жертвы, произносит в самом кратком виде учение об атмане.

1. «Атман, который лишен зла, свободен от старости, от смерти, от печали, от голода, от жажды, чье желание — истина, чья воля — истина, — того [Атмана] надо искать, надо стремиться познать. Тот достигает и всех миров, и [исполнения] всех желаний, кто находит и познает этого Атмана» — так сказал Праджапати.

2. Боги и асуры, — и те и другие, — услышали это. И они сказали: «Что же! Давайте искать того Атмана, найдя которого достигают и всех миров, и [исполнения] всех желаний». И вот Индра выступил среди богов, Вирочана — среди асуров. Не зная друг о друге, они приблизились к Праджапати с топливом в руках<sup>2</sup>.

1. ya âtmâpahata-pâpmâ  
vijâro vimrtyur vishoko vijighatso  
«pipâsah  
satya-kâmah satya-sankalpah  
so «nveshtavyah sa vijijñâsitavyah  
sa sarvâmsh ca lokân âpnoti  
sarvâmsh ca kâmân  
yas tam âtmânânuvidya  
vijânânti ha prajāpatir uvāca  
2. taddhobhaye devâsurâ  
anububudhire te hocur  
hanta tam âtmânânuvicchâmo  
yam âtmânânuvishya sarvâmsh ca  
lokân âpnoti sarvâmsh ca kâmân iti

Это определение Атмана — «Я» (от санскритского корня «ан», «дыхание») — является фундаментальным для Логоса Упанишад. Атман есть субъект, т. е. тот, кто представляет собой мыслящее присутствие. Однако этот субъект, по логике Упанишад и индуизма в целом, должен приоритетно быть направлен не на то, что находит-

<sup>1</sup> Цитата из Чхандогья Упанишада: iti ha prajāpatir uvāca, prajāpatir uvāca.

<sup>2</sup> Упанишады. Кн. 3. М.: Наука, 1993. С. 137.

ся перед ним и вокруг него, т. е. не на «объект», но на самого себя, в свои наиболее внутренние глубинные измерения. Поэтому «Я» рассматривается не как конечная инстанция, но как начало пути вглубь. Человеческое «я» скрывает в себе более глубокое «Я», которое, в свою очередь, скрывает еще более глубокое «Я», и так вплоть до абсолютного «Я», или сверх-«Я» (параматмана), которое есть истина и бытие (оба слова передаются санскритским термином «сатъя»). Мир по этой схеме складывается не из суммы субъекта и объекта, а из предельно радикализованного субъекта, который и есть основа и творец как частных субъектов, так и всей сферы объекта. «Найти атмана (в себе)», т. е. найти «я» и есть ключ не только к познанию (гносеологии), но и к бытию (то есть к онтологии), а также к могуществу и обладанию, т. е. удовлетворению желаний (блаженству). Это провозглашает Праджапати, Господин жертвы, призывая осуществить жертву — пожертвовать всем во имя обретения того, что выше и важнее всего, т. е. «Я» (атмана).

В другом месте Чханодогья Упанишады говорится о том, что Брахман пребывает в сердце человека, в малом желудочке, где располагается точка изначального эфира или пространства (акаша).

В этом граде Брахмана [существует] обиталище — малый лотос, в этом [обиталище] — малое пространство. То, что [находится] внутри него, и надо искать, то, поистине, и надо стремиться познать.

Если [ученики] скажут ему: «В этом граде Брахмана [существует] обиталище — малый лотос, в этом [обиталище] малое пространство. Что же там такое находится, что надо искать, что, поистине, надо стремиться познать?» —

то пусть он скажет: «Поистине, сколь велико это пространство, столь велико и пространство внутри сердца. В нем заключены оба — небо и земля, оба — огонь и ветер, оба — солнце и луна, молния и звезды; и то, что есть здесь у него, и то, чего нет, — все это заключено в нем»<sup>1</sup>.

1. Atha yad idam asmin  
pundarīkam veshma  
«sminn antarākāshas  
tasmin yad antas tad  
tad vāva vijjñāsitavyam iti
2. tam ced brūyur  
yad idam asmin brahma-pure  
daharam  
pundarīkam veshma  
«sminn antar-ākāshah  
kim tad atra vidyate yad  
anveshtavyam  
yad vāva vijjñāsitavyam iti sa  
brūyāt
3. yāvān vā ayam ākāshas tāvān  
esho «ntar-hrdaya ākāsha  
ubhe asmin dyāvā-prthivī antar  
eva samāhite  
ubhāv-agnish ca vāyush ca sūryā

<sup>1</sup> Упанишады. Кн. 3. С. 132.

candram asāv ubhau vidyūn-  
nakshatrāni  
yac cāsyehāsti yac ca nāsti  
sarvam tad asmin samāhitam iti

От этой точки в сердце в разные стороны ведет 101 артерия (нади), которые являются одновременно солнечными лучами и внутренними каналами человеческого тела, по которым течет кровь (и распределяется сознание).

В сердце — сто и одна артерия;  
Из них одна ведет к голове.  
Идущий по ней вверх достигает бессмертия.  
Во все [стороны] служат выходами  
другие [артерии];  
служат выходами<sup>1</sup>.

shatam chaikā ca hridayasya nādyas  
tāsām mūrdhānam abhinihṛtaikā  
tayor dhvamāyann amrtatvam eti  
vishvang-nganyā utkramane bhavanti  
utkramane bhavanti

Таким образом, существует 100 направлений, которые возможны для сердца, но лишь одно из них ведет к постижению истинного атмана — того, что тождественен с Брахманом, учат Упанишады. В этом уникальность самих Упанишад: они ориентированы на проведение по этому единственному и тайному пути, двигаясь по которому еще при жизни можно достичь бессмертия и реализовать высшее тождество (формулой которого является сакральная фраза «тат твам аси» — «я есть То»).

Показательно, что учение, провозглашенное Праджапати, является чем-то новым (то есть сокрытым, тайным) и для богов/дэвов, и для асуров (демонов, титанов). Ни те, ни другие не знают его, а, следовательно, оно является самым глубоким и трансцендентным знанием. Услышав о нем, и боги, и асуры посылают своих представителей дэву Индру и асуру Вирочану учиться у Праджапати (то есть «сидеть у ног учителя», что дословно означает понятие «упанишада»). Как и положено ученикам, посещающим учителя, они, приходя к нему, приносят дрова для жертвенного огня.

Далее, Упанишада рассказывает об ученичестве Индры и Вирочаны следующее:

3. Тридцать два года они жили [у него] в учениках. И Праджапати сказал им: «С каким желанием жили вы [здесь]?» Они сказали: «Атман, который лишен зла, свободен от старости, от смерти, от печали, от голода, от жажды, чье желание — истина, чья воля —

3. tau ha dvātrimshatam  
varshāni brahma-caryam  
ūshatus tau ha  
prajāpatir uvāca  
kim icchantāv avāstam iti

<sup>1</sup> Упанишады. Кн. 3. С. 136.

истина, — того [Атмана] надо искать, надо стремиться познать. Тот достигает и всех миров, и [исполнения] всех желаний, кто находит и познает этого Атмана» — так наставляют слова почтенного. Стремясь к этому [Атману], мы жили [здесь].

4. Праджапати сказал им: «Тот пуруша, который виден в глазу, — это Атман». И он сказал: «Это бессмертный, бесстрашный, это Брахман». — «А тот, который виден в воде и в зеркале, — кто он такой, почтенный?» — «Он и виден во всем этом», — сказал [Праджапати]<sup>1</sup>.

4. tau hocatur ya âtmâpahata-  
râpmâ  
vijâro vimrtyur vishoko  
vijighatso «pipâsah  
satya-kâmah satya-sankalpah  
so «nveshtavyah sa  
vijijñâsitavyah  
sa sarvâmsh ca lokân âpnoti  
sarvâmsh ca kâmân  
yas tam âtmânam anuvidya  
vijânânti

В этом фрагменте следует обратить внимание на длительность обучения. Впервые Праджапати заговаривает с учениками только на 3-м году их обучения. С этим связана глубинная традиция обучения молчанием, составляющая существенную форму передачи невербальных знаний. В буддизме это воплощено в цветочной проповеди Будды, когда он вместо наставления собравшимся однажды в полном молчании поднял и показал цветок. Более поздний индийский философ Самкара (788 — 820) в своих комментариях на «Брахмасутру», ссылаясь на текст Упанишады, который в настоящее время идентифицировать не удастся, передает историю о том, как мудрец Бахва, в ответ на вопрос Баскали об истинной природе Брахмана, погрузился в молчание. Тогда Баскала взмолился: «Наставь меня, Господин». Учитель продолжал молчать. Это повторилось еще и еще раз. Наконец, он прервал молчание и сказал: «Я учу тебя, но ты не следуешь за моим учением. Истинное я (атман) — это молчание»<sup>2</sup>.

Праджапати дает первый ответ на вопросы учеников: «Тот пуруша, который виден в глазу, — это Атман». И он сказал: «Это бессмертный, бесстрашный, это Брахман». Здесь мы видим одновременно несколько фундаментальных для всей метафизической структуры Упанишад идей.

Во-первых, и это самое главное, утверждается *полное тождество атмана и Брахмана*, субъекта и Абсолютного Начала, предшествующего разделению на субъект и объект. Брахман — не объект и даже не абсолютный объект, он есть инстанция, которая творит все — и человека, и мир, и богов, и асуров, и высшие, и низшие миры. Это и есть ось индуистской метафизики и главный тезис (поздней-

<sup>1</sup> Упанишады. Кн. 3. С. 137.

<sup>2</sup> Radhakrishnan S. (ed.). The Principal Upaniśads. L.: Harper Collins publishers, 2011. P. 67.

шей) адвайта-веданты: «атман есть Брахман». В этом суть всего индуизма, основа метафизики, теории познания и онтологии, а также посвящения и духовной реализации. Осознание этой истины, перевод этого тезиса в сферу конкретного опыта — постепенный или мгновенный — есть путь конкретного «освобождения» и главная высшая цель индуизма.

Во-вторых, речь идет о *Пуруше* («человеке в глазу»). В другой Упанишаде — «Брихадараньяка Упанишада» — тема «человека в глазу» получает более основательное развитие и связывается с метафизическим механизмом смерти. Умирая, арий осуществляет отождествление со своим солярным «я», который живет в солнечном круте (солярной мандале) так же, как малое «я» живет в зрачке правого глаза.

2. И то, что действительное, это то солнце. Тот пуруша, который [находится] в этом диске [солнца], и тот пуруша, который [находится] в правом глазу, — они оба основаны друг на друге. С помощью лучей первый основан на втором, с помощью жизненных сил — второй на первом. Когда [второй] собирается уйти [из жизни], то он видит этот диск чистым и эти лучи [солнца] больше не приходят к нему.

3. У того пуруши, который [находится] в этом диске [солнца], бхус — голова, [ибо] голова — одна и этот слог — один; бхувас — руки, [ибо] руки — две и этих слогов — два; свар — ноги [ибо], ноги — две и этих слогов — два. Его тайное имя — «день». Тот, кто знает это, разрушает зло и оставляет его [позади].

4. У того пуруши, который [находится] в правом глазу, бхус — голова, [ибо] голова — одна и этот слог — один бхувас — руки, [ибо] руки — две и этих слогов — два. свар — ноги, [ибо] ноги — две и этих слогов — два. Его тайное имя — «я». Тот, кто знает это, разрушает зло и оставляет его [позади]<sup>1</sup>.

2. tad yat tat satyam asau sa âdityah. ya esa etasmin mandale puruso yas câyam daksine'ksan purusah. tâv etâv anyo'nyasmin pratisthitau; rasmibhir eso'smin pratisthitah prânair ayam amusmin, sa yadotkramisyan bhavati. suddham evaitan mandalarn pasyati. nainam ete rasmayah pratyâyanti.

3. ya esa etasmin mandale purushah, tasya bhur iti sirah; ekam sirah, ekam etad aksaram; bhuva iti bâhû; dvau ete aksare; svar iti pratisthâ; dve pratisthe dve ete aksare. tasyopanisad ahar iti; hanti râpmânâ jahâti ca, ya evam veda.

4. yo'yam daksine'ksan purushah, tasya bhur iti sirah; ekam sirah, ekam etad aksaram; bhuva iti bâhû; dvau bâhû; dve ete aksare; svar iti pratisthâ; dve pratisthe, dve ete aksare. tasyopanisad aham iti; hanti râpmânâ jahâti ca, ya evam veda.

Этот пассаж начинается с отождествления бытия/истины (сатьям) и, соответственно, Брахмана с солнцем (адитья). Далее говорится о «пуруше солнца», т. е. о солярном человеке, световом человеке, т. е. о субъекте в центре Абсолютного Начала (сатьям). Этот «пуруша солнца»

<sup>1</sup> Упанишады. Кн. 1. С. 135 — 136.

(световой человек) и есть «пуруша глаза», т. е. наше конкретное «я». Солнце и глаз — два главных условия видения, созерцания, суть одно — мир сделан из солнца (сознания трансцендентного субъекта) и мир постигается видящим субъектом; и оба — суть одно. Два субъекта (два пуруши, два духа) — световой и видящий (земной) — сопряжены друг с другом энантиодромической связью: световой человек (пуруша солнца) проецирует на зрачок (на человека в глазу) свои лучи, а человек отдает солнцу жизненные силы (прану), что составляет живой синтез души и ума. В момент смерти лучи светового человека более не ослепляют того, кто смотрит на них, и тогда он видит сам диск (мандалу), более не скрытый своими внешними (оживляющими смотрящего) проявлениями. Это самое главное: увидеть солнечный диск без лучей, в его самотождественной сути. Между малым атманом (пуруша в глазу) и большим атманом (световым человеком) при жизни человека существует интенсивный обмен умными эйдетическими лучами и жизненным дыханием (праной). Это поддерживает жизнь малого субъекта, но в то же время отделяет его от его же тайной солнечной сути. Лучи заслоняют солнце от глаза; жизненные потоки мешают человеку сосредоточиться на созерцании Единого и истинного (сатьям). Поэтому смерть малого субъекта целиком и полностью позитивна: она есть взлет и возврат к своей сущности безо всяких помех; два пуруши становятся одним — глаз и солнце более не разделены.

Следующая строфа поясняет структуру светового человека (пуруши солнца). Она представляет собой обратный, перевернутый образ обычного человека (и даже космического человека). Три упомянутые слоя — бхур (земля), бхувас (атмосфера) и свар (небо) — должны были быть расположены в обратном порядке: бхур — ноги, бхувас — руки, свар — голова; по крайней мере, так стоит земной человек — ногами на земле, головой обращенный к небу. Но световой человек перевернут: его голова направлена к земле, а ноги стоят на небе. В этой оппозиции сущность соотношения двух атманов — истинного солнечного и малого земного.

Четвертая строфа этой пятой брахманы пятой главы «Брихадараньяка Упанишада» почти дословно повторяет третью, но здесь речь идет о «человеке в глазу»; он тоже видит все перевернутым. Различие двух почти полностью повторяющих друг друга шлок лишь в одной букве: в первом случае имя «светового человека», Аполлона — «день» (аһа), во втором «я» (аһа). Фигуры высшего «я» и низшего «я» как фигуры двух пуруша — солярного и земного — перевернуты относительно друг друга: они практически тождественны в своей сути, и весь секрет лишь в способности поменять буквы «р» и «н», а точнее, отождествить их. В смерти это сделать легко, но зада-

ча индуса в том, чтобы осуществить эту перестановку еще до смерти, получив тем самым «освобождение при жизни».

В-третьих, Индра и Вирочана начинают искать идентификации атмана и задают вопрос о том, является ли атманом то существо, которое мы видим в зеркале? То есть физическое тело самого смотрящего.

Далее Праджapati советует Индре и Вирочане украсить себя красивыми одеждами и различными украшениями и снова посмотреть в зеркало (в воду).

(...) Праджapati сказал  
им: «Что вы видите?»

3. Они сказали: «Какие мы есть, почтенный,— разукрашенные;

одетые в прекрасные одежды, наряженные,— таковы

и эти [наши подобия]: разукрашенные, одетые в прекрасные

одежды, наряженные». — «Это Атман,— сказал он,— это

бессмертный, бесстрашный, это Брахман».

И они удалились

с успокоенным сердцем.

4. И, глядя им вслед, Праджapati сказал: «Они ушли, не

постигнув и не найдя Атмана. Те, которые будут следовать

этому учению, боги то или асуры, погибнут». И вот Вирочана

с успокоенным сердцем пришел к асурам. Он передал им

это учение: «Лишь тело следует здесь почтять, о теле следует

заботиться. Почитающий здесь тело, заботящийся о теле достигает

обоих миров — и этого и того».

5. Поэтому и по сей день о [человеке], не подающем [милостыни];

неверующем, не совершающем жертвоприношений, говорят: «Увы, [он] — асура!», ибо это учение асуров<sup>1</sup>.

(...) tau ha prajāpatir uvāca kim  
pashyatha iti

3. tau hocatur yathavedam āvān  
bhagavah sādhv-alankṛtau suvasanau

parishkṛtau sva evam evemau  
bhagavah sādhvānkrtau suvasanau

parishkṛtāv ity  
esha ātmeti hovācāitad amrtam

abhayam etad brahmeti

tau ha ānta-hṛdayau pravavrajatuh

4. tau hānvīkṣhya prajāpatir uvāca  
anupalabhyātmānam ananuvīdya

vrajato yatara etad upanishado  
bhavishyanti devā vāsura vā te

parābhavishyantīti

sa ha śānta-hṛdaya eva virocana

«surān jagāma tebhya haitān

upanishadam provāca

ātmāiveha mahayya ātmā paricarya

ātmānam eveha mahayann ātmānam

paricharann

ubhau lokāv avāpnōtīmam cāmum ceti

5. tasmād apy adyehādādānam

ashraddadhānam ayajamānam

āhur āsuro batety asurānām hy

eshopanisha

<sup>1</sup> Упанишады. Кн. 3. С. 138.



## Уроки дэву и асуру

Это место принципиально, т. к. описывает структуру Ноомахий, как ее понимает индуистская цивилизация в наиболее глубокой версии. Дэвы и асуры, боги и титаны в равной степени заинтересовались учением Праджапати, т. к. и тех, и других интересует последняя истина об истоке бытия. Поэтому их представители и направлены обучаться Упанишадам, тайному знанию у ног учителя. Праджапати начинает свой урок с молчания (32 года), указывая тем самым на апофатическую природу Атмана и его невыразимое тождество с Брахманом. Но ученики не понимают его, и тогда он переходит к дискурсивной форме обучения, разбив учение об Атмане на ступени. На первой ступени он показывает два первых шага идентификации: что есть «я» (атман)? Вначале это остенсивное указание на конкретное человеческое (а также божественное или титаническое) присутствие. Самотождество существа и его внешней формы. Вначале эта форма демонстрируется через обычное отражение. Затем, на втором этапе, ее телесно-имманентное наличие (а телом бога вполне может быть какое-то природное явление — гроза, солнце, ветер, звезды, небо и даже человеческое тело, как в случае постведических аватар) украшается особыми способами (одежда, драгоценности, косметика), и тогда она приобретает особенно привлекательный вид, как не естественное, но культивируемое присутствие, как утонченная и обработанная данность. Греческий термин «космос», украшение, вполне подходит к этой оформленной имманентности — плоти. Увидев космическое (украшенное) тело, Индра и Вирочана удовлетворяются ответом и постигают, что такое атман. «Я» для них — это факт имманентного наличия (субъекта и объекта), но наличия украшенного, упорядоченного, окультуренного. И именно такая окультуренная имманентность отождествляется с высшим Брахманом, если атман, по словам Праджапати, есть Брахман (высшее начало).

Асура Вирочана полностью удовлетворен этим ответом, передает его остальным асурам, и они строят на этом отождествлении свою особую — строго имманентную — цивилизацию. Мощь отождествления Брахмана с окультуренной остенсивной данностью составляет тайну титанов: они соединяют в своей философии три начала: объективизм (абсолютизация имманентности), субъективизм (индивидуализм атомарного наличия) и искусственную композицию стихий (техническая цивилизация). Это философия асуров/титанов, философия черного Логоса.

## Возвращение Индры

Индра же, вначале согласившийся с высказыванием Праджapati, начинает колебаться в адекватности этого ответа и тем самым демонстрирует, что он относится к существам более тонкой (гносеологически и онтологически) природы, т. е. проявляет принципиальное отличие бога от асура. Сцена выразительна.

1. Индра же, не дойдя до богов, усмотрел в этом [скрытую] опасность [и подумал]: «Ведь подобно тому как этот [Атман] разукрашен, когда тело разукрашено; прекрасно одет; когда оно прекрасно одето; наряжен, когда оно наряжено — точно так же он слеп, когда оно слепо; хром, когда оно хромает; изувечен, когда оно изувечено. Он гибнет вслед за гибелью этого тела. Я не вижу в этом добра».

2. И он снова пришел [к Праджapati] с топливом в руке<sup>1</sup>.

1. *atha hendro «prāyauva devān etad bhayam dadarsha yathaiva khalv ayam asmin charīre sādhy-alankrte sādhy-alankrto bhavati suvasane suvasanah parishkrte parishkrta evam evāyam asminn andhe «ndho bhavati srāme srāmah parivrtkne parivrtkno «syaiva sharīrasya nāsham anv esha nashyati nāham atra bhogyam pashyāmīti*

2. *sa samit-pānih punar eyāya tam ha prajāpatir uvāca maghavan yac chānta-hrdayah prāvrajīh sārddham virocana kim icchan punar āgama iti*

Индра возвращается к Праджapati, а Вирочана нет. Индра не удовлетворен ответом и хочет идти глубже. Титан Вирочана остается на первом уровне, бог Индра принимает решение подниматься выше. Далее он узнает от Праджapati, что не грубое тело (стхула-шарира) является атманом, но тело сновидений, тонкое тело (линга-шарира). Сцена повторяется, Индра вначале принимает ответ, но, возвращаясь к богам, начинает колебаться, обнаруживает недостаточность ответа и снова приходит «с топливом в руках» к учителю. Тогда он узнает о причинном теле (карана-шарира) и о состоянии глубокого сна. И наконец, через 101 год обучения (это число соответствует числу артерий, нади, ведущих из «места Брахмы», в сердце) Индра узнает о том, что атман еще выше и глубже состояния сна без сновидений и что там, за пределом абсолютного покоя, глубже и выше, чем чистое сознание без образов и чувств, коренится высшее тождество атмана и брахмана, как предел духовной аскезы, как «человек», обратный тому, который живет в нашем правом зрачке. Таким образом, Индра, реализуя свою божествен-

<sup>1</sup> Упанишады. Кн. 3. С. 138.

ность, восходит к тому уровню, который выше всех богов и откуда боги получили свое бытие — к изначальному Брахману, лишенному качеств (Брахман ниргуна), к пара-Брахману, где его собственное божественное «я» превосходит самого себя и свои наиглубиннейшие измерения и становится параматманом. Так, на уровне определения природы субъекта происходит раскол между богами и титанами (асурами): асуры удовлетворяются телесно-имманентной эвиденцией (проваливаясь именно в силу такого отождествления в инфракорпоральный Тартар — Патала в индуизме), а боги восходят по эйдетической лестнице к сияющим высотам бытия и к его апофатическому истоку. Так Титаномахия ведических мифов в Упанишадах переходит в Ноомахию в ее кристально прозрачной форме.

Показательно, что в платонизме и напрямую в диалоге Платона «Софист»<sup>1</sup> мы сталкиваемся с тождественной ситуацией. Приведем еще раз цитату, которую мы уже ранее использовали в первой книге «Ноомахии»:

*«Чужеземец. У них, кажется, происходит нечто вроде борьбы гигантов из-за спора друг с другом о бытии.*

*Тезет. Как так?*

*Чужеземец. Одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за все подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать.*

*Тезет. Ты назвал ужасных людей; ведь со многими из них случилось встречаться и мне»<sup>2</sup>.*

Это ситуация демона Вирокача и титанов. Такова позиция черного Логоса и философии Великой Матери. В эллинском контексте это соответствует атомизму, материализму, Демокриту и Эпикуру. В индуистском контексте — материалистической школе чарвака локаяка. В целом эта парадигма точно описывает научную картину мира европейского Модерна.

Им противостоят философы аполлонического толка (в частности, элеаты). В «Софисте» о них говорится так:

*«Чужеземец. Поэтому-то те, кто с ними вступает в спор, предумышленно защищаются как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят*

<sup>1</sup> Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М.: Мысль, 1999.

<sup>2</sup> Там же. С. 313–314.

первые, и то, что они называют истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением. Относительно этого между обеими сторонами, Теэтет, всегда происходит сильнейшая борьба»<sup>1</sup>.

В Упанишадах мы без труда узнаем в тех, кто обращен к высшим солярным идеям, богов и ведических ариев, идущих по пути высшего тождества и восходящих к солнечным истокам вещей, которые являются истоками феноменов и двусмысленной и парадоксальной мощью Майи, Шакти, чья суть в движении и становлении. «Сильнейшая борьба», о которой говорит Платон, и есть Ноомахия. В Чхандоге Упанишаде и в других Упанишадах ее структура описана предельно развернуто и полноценно.

### Четыре состояния Атмана

Согласно индийской традиции, ядро всего учения Упанишад изложено в Мандукья Упанишаде, одной из самых коротких. В ней описывается четыре мира Брахмана, представленные как четыре состояния сознания (атмана). Ввиду ее значения для индуистского Логоса стоит привести ее полностью.

#### *Мандукья Упанишага*

1. Аум. Этот звук — все это. Вот его разъяснение: Прошедшее, настоящее, будущее — все это и есть звук Аум. И то прочее, что за пределами трех времен, — тоже звук Аум.

2. Ибо все это — Брахман. Этот Атман — Брахман. Этот Атман имеет четыре стопы.

3. [Находящаяся в] состоянии бодрствования, познающая внешнее, из семи членов, из девятнадцати ртов, вкушающая грубое, *вайшвана-ра* — [вот] первая стопа.

4. [Находящаяся в] состоянии сна, познающая внутреннее, из семи членов, из девятнадцати ртов, вкушающая тонкое, *майджаса* — [вот] вторая стопа.

5. Когда уснувший не имеет никакого желания, не видит никакого сна, — это глубокий сон. [На-

#### *Māndūkya Upanishad*

1. aum ity etad akṣaram idam sarvam, tasyopavyākhyānam bhūtam bhavad bhaviṣyad iti sarvam aumkāra eva yac cānyat trikālātītaṁ tad apy aumkāra eva.

2. sarvaṁ hy etad brahma, ayam ātmā brahma, so'yam ātmā caṭuṣ-pād.

3. jāgarita sthāno bahiṣ-prajñāḥ saptāṅga ekonaviṁśati-mukhaḥ sthūla-bhug Vaiśvānaraḥ prathamāḥ pādah.

4. svapna-sthāno'ntaḥ-prajñāḥ saptāṅga ekonaviṁśatimukhaḥ pravivikta-bhuk taijaso dvītiyaḥ pādah.

5. yatra supto na kaṁ cana kāmāṁna kaṁ cana svapnam paśyati tat

<sup>1</sup> Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 314.

ходящаяся в] состоянии глубокого сна, ставшая единой, пронизанная лишь познанием, состоящая из блаженства, вкушающая блаженство, чье лицо — мысль, *праджня* — [вот] третья стопа.

6. Это всеобщий владыка, это всезнающий, это внутренний правитель, это источник всего, начало и конец существ.

7. Не познающей внутреннего, не познающей внешнего, не познающей обоих, не пронизанной [лишь] познанием, [не являющейся] ни познанием, ни не-познанием, невидимой, неизреченной, неуловимой, неразличимой, немислимой, неуказуемой, сущностью постижения единого Атмана, растворением проявленного мира, успокоенной, приносящей счастье, *недвойственной*<sup>1</sup> — считают четвертую [стопу]. Это Атман, это надлежит распознать.

8. Это Атман в отношении к звукам, звук Аум в отношении к частям, топы [Атмана] — части, и части — стопы: звук *а*, звук *у*, звук *м*.

9. Состояние бодрствования, *вайшванара* — звук *а*, первая часть из-за достижения или же — первенства. Поистине, кто знает это, достигает [исполнения] всех желаний и бывает первым.

10. Состояние сна, *тайджаса* — звук *у*, вторая часть из-за возвышения или же — обоюдности. Поистине, кто знает это, возвышает непрерывность знания, бывает равным, в его роду не бывает не знающего Брахмана.

11. Состояние глубокого сна, *праджня* — звук *м*, третья часть из-за изменения или же — поглощения. Поистине, кто знает это, измеряет все сущее и поглощает [его в себе].

12. Не имеет частей четвертое [состояние] — неизреченное, растворение проявленного мира, приносящее счастье, *недвойственное*.

Так звук Аум и есть Атман. Кто знает это, проникает [своим] Атманом в [высшего] Атмана<sup>2</sup>.

suṣupta-sthāna ekī-bhūtaḥ  
prajñānā-ghana hy ānanda-bhuk  
ceto-mukhaḥ prajñas ṛṭfyaḥ pādah.

6. eṣa sarveśvaraḥ eṣa sarvajñaḥ,  
eṣo'ntāryami eṣa yoniḥ sarvasya  
prabhavāpyayau hi bhūtānām.

7. nāntaḥ-prajñam, na bahiḥ  
prajñam, nobhayataḥ-prajñam, na  
prajnañā-ghanam, na prajñam,  
nāprajñam; adṛṣtam,  
avyavahāryam, agrāhyam,  
alakṣaṇam, acintyam,  
avyapadeśyam, ekātma-pratyaya-  
sāram, prapañcopaśamam, śāntam,  
śivam, advaitam, caturtham  
manyante, sa ātmā, sa vijñeyaḥ.

8. so'yam ātmādhyakṣaram  
aumkaro'dhimātram pādā mātṛā  
mātṛās ca pādā akāra ukāra makāra  
iti.

9. jāgarita-sthāno vaiśvānaro'kāraḥ  
prathamā mātṛā'pter ādimatvād  
vā'pnoti ha vai sarvān kāmān ādiś  
ca bhavati ya evaṁ veda.

10. svapna-sthānas taijasa ukāro  
dvitīyā mātrotkarṣāt  
ubhayatvādvotkarṣati ha vai  
jñāna-saṁtātirīṁ samānaś ca bhavati  
nāsyābrahma-vit-kule bhavati ya  
evaṁ veda.

11. suṣupta-sthānaḥ prajño makāras  
ṛṭfya mātṛā miter apīter vā minoti  
ha vā idaṁ sarvam apitīś ca bhavati  
ya evaṁ veda.

12. amātṛās caturtho'vyavahāryaḥ  
prapañcopaśamaḥ sivo'dvaita evam  
aumkāra ātmaiva, saṁviśaty  
ātmanā'tmānam ya evaṁ veda ya  
evaṁ veda.

<sup>1</sup> Advaita.

<sup>2</sup> Упанишады. Т. 2. С. 201 — 202.

Формула «*ayaṃ ātmā brahma*», «атман есть Брахман» является квинтэссенцией учения Упанишад. Брахман един и он не есть нечто отличное от атмана. Атман содержится в Брахмане как следствие в причине, и творение миров — от тонкого к плотному, и познание миров — от плотного к тонкому, совершается как скольжение по степеням сознания, которое есть сам Брахман. Но это обнаруживается в самом начале (до творения) и в самом конце познания (после освобождения — точнее, в момент освобождения, т. к. такое познание и есть освобождение). В остальных стадиях атман (ложно) воспринимает себя как нечто отличное от Брахмана, и в этом заблуждении состоит космогония; как развертывание ошибочного представления атмана о том, что он есть нечто иное, нежели Брахман. Вселенная — телесная, душевная и даже духовная, суть три среда великой ошибки, которая, однако, необходима и проистекает из Брахмана как его игра (лила), в ходе которой он набрасывает на самого себя покрывало и сам же разрывает его: спускается и поднимается, удаляется и возвращается. Атман — сознание; человек, а также боги, асуры, духи и другие существа суть сечения на оси атмана, градиенты игры, где истина замысловато переплетена с заблуждением. Расплести эту сложную нить и призваны Упанишады, сообщающие сразу последнюю истину, а дальше предоставляющие возможность постигать ее в зависимости от способностей и усилий того, кто ее удостоился. В более поздние периоды философы Веданты станут рассматривать именно Мандукья Упанишаду как самое емкое и краткое воплощение всего глубинного учения Вед.

*Ядро индуистской цивилизации строится на основе ведического мировоззрения, получившего свою финализацию в Логосе Упанишад.* По всем признакам этот Логос является радикально солнечным, аполлоническим и индоевропейским. Однако он отличается от иранского Логоса тем, что дуализм между светом и тьмой, а также Ноомахия, в нем, безусловно, присутствующие, строятся совершенно иным, инклюзивным образом, и фигура, соответствующая Логосу Диониса (с его энантиодромией и амбивалентностью), присутствует в ведическом корпусе с самого начала, составляя его фундаментальное отличие (не случайно ряд греческих легенд называют именно Индию родиной Диониса, и в разных контекстах связывают его с ней — например, индийский поход Диониса, повторенный походом Александра Великого, считавшегося «новым Дионисом», своего рода «аватаром» Диониса). При этом индийский Дионис отличается подчеркнуто солнечной небесной природой; у него нет никаких хтонических и матриархальных черт, свойственных отчасти Дионису

эллиническому. Этот Дионис огонь-Агни, огненный Дионис и Дионис Сома, опьяняющий богов.

Эта парадигма определяет глубинную и неизменную в основных чертах культуру индуизма, выражает индуистскую идентичность, предопределяет сам индуистский Dasein. В сочетании общества, построенного на строгой иерархии варн, с идеалом радикального аскетизма, сосредоточенного на атмане, проявляется дух Индии, характеризующий ее с древнейшей ведической эпохи до настоящего времени. Веды и Веданта и есть Индия как таковая, индуистская Индия. Соответственно, все изменения, исторические трансформации, коллизии и драматические повороты политической судьбы индусов в последние три тысячи лет и вплоть до настоящего времени следует соотносить именно с этим солярным Логосом — религиозным, философским, социальным и политическим. Причем выражение этого Логоса в форме глубинной и прекрасно отрефлектированной детально разработанной философии составляет отличие именно индийской цивилизации и является более ранним и даже более фундаментальным и нюансированным примером философской цивилизации, нежели цивилизация греческая. Вершины солярного созерцания, которые мы встречаем у Платона и Аристотеля, а также у платоников Средиземноморья (и Ирана), в ведическом круге, и особенно в философии Упанишад представлены в более ранней и чаще всего более совершенной и более законченной форме. В этом смысле тезис Рене Генона о том, что индийская традиция является прямой наследницей Примордиальной Традиции и отождествление им Sophia Perennis с санатана дхармой индусов можно считать вполне обоснованными. Аналогов Упанишад ни в одной индоевропейской культуре (не говоря уже об остальных) нет даже в отделенном приближении, и если мы справедливо восхищаемся вертикальной мыслью платонизма, то сколь более вертикальной и солнечной, более аполлонической и совершенной является философия Упанишад.

## Религия даса

### Виды периферии

Если структура религии, культов, обрядов и социальных функций трех высших варн подробно описана в Ведах и огромном корпусе комментариев к ним, то о религии шудр и тем более чандал, неприкасаемых (далитов) мы имеем самые скудные сведения. Однако совершенно очевидно, что огромные массы древнего населения индийского континента, проживавшего на нем до прихода ведических ариев, должны были иметь свои собственные религиозные системы,

а кроме того, низшие касты, отстраненные принудительно системой варн от участия в индуистских религиозных обрядах и церемониях, не могли не испытывать на себе влияния индуизма и так или иначе перетолковывать его в своих социальных группах. Поскольку, скорее всего, обе эти группы — и посторонние для брахманического арийского индуизма племенам автохтонов, и низшие касты (шудры и чандалы) — в определенной степени сливались в общую категорию «даса»<sup>1</sup>, вначале означавшую «враги», а затем «слуги», то этот культурный круг можно условно назвать «кругом религии даса», включающим в себя широкие области неарийских племен (в первую очередь, дравидов<sup>2</sup>, но также австронезийцев — например, народ мунда), сохранивших определенную автономию и дистанцию от индуизма, и культы интегрированных в индуизм, но поставленных вне трех варн дваждырожденных каст (шудр и чандал). Вероятно, к этой же категории следует отнести и трудно фиксируемые религиозные течения и тенденции древнейшей индской цивилизации, которая исчезла вместе с падением городов в эпоху массовой миграции ариев, но, возможно, отчасти сохранилась в сельских местностях, где такого резкого перехода от одной цивилизации к другой не произошло и интеграция в арийский брахманизм затянулась на многие века и даже тысячелетия. Относительная открытость и гибкость индуизма оставляла место этим типам религии на периферии своего собственного пантеона, и, вероятно, в этой «промежуточной» зоне сложилась параллельная официальному индуизму «религия», гораздо менее артикулированная и оформленная, чем собственно индуизм, и подчас использующая фигуры, образы и обряды, заимствованные из индуизма, но перетолкованные в совершенно ином ключе.

Сложность и полиэтничность индийского общества, а также наличие определенной индуистской цензуры, не позволяет достоверно реконструировать картину «параллельной индусской религиозности», поэтому в этом отношении мы можем выдвинуть только самые предварительные и общие гипотезы, нуждающиеся в более точной верификации. При этом мы исходим больше из закономер-

<sup>1</sup> Синонимом термина «даса» в раннем санскрите было другое слово — млечча, также означающее народы и общества, находящиеся вне структуры варн. Однако этот термин сохранил свое значение и позднее, не приобретя, в отличие от термина «даса», смысла «работников», «помощников», низших каст, включенных в общество ариев, дваждырожденных. Слово «млечча» означало те народы, которые оставались внешними, посторонними на всех этапах, включая те, с которыми индусы сталкивались в лице многочисленных волн завоевателей, приходивших в долину Инда и Ганга с северо-запада.

<sup>2</sup> *Iyengar T. R. Sessa. Dravidian India. New Delhi: Asian Educational Services, 1982.*



ностей ноологии, а также этносоциологии и антропологии, нежели из анализа эмпирического материала.

### Культы даса

Можно предположить, что признаками «круга религии даса» является следующее:

1. Культ бога *Шивы*, который, хотя и был отождествлен с ведическим Рудрой<sup>1</sup> и получил фундаментальное развитие в брахманистской литературе, став одной из двух магистральных линий индуизма наряду с вишнуизмом, скорее всего, имеет автохтонные дравидские корни. Именно это утверждают представители современного религиозного движения тамилы, которые утверждают автохтонные дравидские истоки шиваизма, который они считают продолжением доведической религии индийских автохтонов. Если эта гипотеза, получившая достаточно широкое распространение, верна, то весь круг индуистского шиваизма, составляющий значительную часть индуистской религии и философии в постведическую эпоху, может рассматриваться как промежуточное поле и зона взаимных контактов между изначальной религией Вед, постведическим индуизмом и доарийской религией Индии.

2. Шиваитская гипотеза применительно к (автохтонной) дравидской религии прекрасно сочетается с интеграцией в индуизм доарийских культов *Великой Матери* или *Великой Богини*, элементы которых можно установить на основании археологических данных в Древней Индии. В таком случае, широкий спектр того, что принято называть *шактизмом*, поклонением Шри Бхагавати или Парашакти, Великой Матери в ее различных выражениях и воплощениях, можно отнести к этим культурам, типологически близким к «даса» и более открытым для них (менее строгим, нежели жесткие правила кастового индуизма). Особое значение могут играть культы черной богини Дурги и Кали, темной спутницы Шивы. Особенно следует выделить фигуру богини Матанги, которую почитают предметами, считающимися в индуизме «загрязненными», «оскверненными», «нечистыми»: объедами пищи, одеждой покойников, загрязненными месячными тканями и т. д. Матанги называется «богиней объектов» (Уччишта Дэви)

<sup>1</sup> Это отождествление связано тождеством смысла индоевропейского слова «Рудра» и дравидского «шива» — оба означают «красный», что дает повод говорить о дравидском происхождении фигуры Шивы. Термин «Шива», как прилагательное ведического бога Рудры, имеющего довольно зловещие черты (бог болезней, грома, смерти, уничтожения), встречается уже в Яджурведе и позднее постепенно вытесняет термин «Рудра».

и «богиней чаңдал» (Чаңдалини Дэви), и ее культ, как правило, был характерен для внекастовых социальных общин. В Непале чаңдалы до сих пор приносят Матанги соответствующие жертвы на специальных «алтарях», чваса, расположенных на кладбищах, перекрестках и свалках. Наряду с шиваизмом шактизм вполне может рассматриваться (в отдельных своих направлениях) как продолжение доарийской традиции. Так, во многих дравидских селениях жреческие функции выполняют женщины. Вероятно, принятый в индуизме обряд «пуджа» («подношение») также имел дравидские корни и изначально исполнялся исключительно жрицами. В центре многих дравидских селений находится святилище женского божества Амман (или Мариамман)<sup>1</sup>, тогда как мужское божество Кавал Катвул (*kāval kaṭavuḷ*) имеет свое святилище на периферии. Кроме того, среди дравидов издревле зафиксированы особые формы сакральной женской одержимости, напоминающие поведение греческих менад или фиад<sup>2</sup>.

3. К этой же категории шиваистских и шактистских культов относятся различные направления *индийской Тантры*, в которой ставится акцент на использовании эротической энергии в целях духовной реализации, но в некоторых случаях тантристские практики опускаются на уровень «сексуальной магии», существенно отклоняющейся от нормативов классического индуизма<sup>3</sup>. Особенно показательны некоторые тантристские школы капаликов и агхори, представляющие собой сознательный и последовательный антиномизм в отношении всей структуры того, что считается нормативной сакральностью в ведической брахманистской традиции.

4. Особым направлением индуизма в постведическую эпоху становится *бхактизм*, т. е. форма девиционального, эмотивно-психологического почитания Бога как личности, вызывающей чувство персон-

<sup>1</sup> Другие типично дравидские (тамильские) женские божества Аламелу (или Аламелу Манга), Коррави.

<sup>2</sup> *Gächter Othmar. Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.*

<sup>3</sup> Мирча Элиаде пишет по этому поводу: «Тантрический синтез, включавший много элементов доарийской, аборигенной духовности, распространился далеко за пределы Индии, достигнув через Тибет и Монголию крайнего севера Азии и через острова Индийского океана Южных морей. Но этот культурный феномен является относительно поздним, начало его совпадает с подъемом тантризма (шестой-седьмой век нашей эры). Если мы будем учитывать тот факт, что тантрический синтез, особенно его народные элементы (ритуальная магия, мантраяна и т. д.), поглотил значительное число элементов культуры аборигенов, то вывод напрашивается сам собой. Именно подвергшаяся сильному азиатскому влиянию Индия распространила так далеко свою духовную культуру, а не Индия Вед и Брахман». *Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. Киев: София, 2000. С. 290 – 291.*

нальной преданности и аффективного стремления. В бхактизме доминируют эмоциональный подход и персонализация Бога, придание ему личностных и даже индивидуальных свойств. Жертвоприношение низшего эго в пользу высшего «Я», атмана, составляет важнейшую линию Веданты, но в бхактизме (как индуистском, так и буддистском и джайнистском) личная преданность не компенсируется второй стадией утверждения трансцендентного атмана, тождественного брахману, поэтому сохраняется двойственность между любящим и преданным (жертвующим собой), бхактом, и объектом (близким, но всякий раз все равно недоступным и далеким), объектом любви и преданности. В философской традиции метафизика бхактизма обосновывается двайта-ведантистской традицией Мадхвачарьи, ставящей акцент на личном боге, отождествляемом с Вишну. Этот бхактистский момент стилистически чужд изначальной индоевропейской традиции и отражает формы доарийской религиозности — дравидской или еще более ранней, австралоидной (народы манду)<sup>1</sup>.

5. Можно предположить, что часть индийских архаических доарийских племен преимущественно почитают божества, наделенные в классическом индуизме отрицательными или второстепенными характеристиками — *асуров*, *якшей*<sup>2</sup>, *ракшасов*, а также *претха*, *бхути* и т. д. В некоторых течениях тамильских сепаратистов на

<sup>1</sup> Мирча Элиаде пишет: «Что же касается бхакти то оно, без сомнения, по своей структуре является автохтонным, дравидийским или додравидийским; в любом случае, бхакти играло важную роль в индуизме, очищая его от крайностей магии и ритуальной схоластики. Бхакти адресовалось или Богу, или Великой Богине, или одной из множества грамадават, которые ее представляли». *Элиаде М. Йога*. С. 314.

<sup>2</sup> Якши и якшини образуют большую группу местных божеств, в которую индуисты, в конце концов, включили все малозначительные религиозные формы, в основном — автохтонные. Термин «якша» впервые упоминается в «Джайминия-брахмане» (III, 203, 272), в которой он означает «поразительную вещь», и только начиная с «Грихья-сутры» он, как правило, начинает употребляться в значении «дух», «гений». «Махабхарате» якши уже довольно хорошо известны, и в одной из поздних, по времени создания, частей этой эпической поэмы говорится, что люди «саттвического» характера поклоняются богам (дэвам), люди «раджасического» характера почитают «якш» и «ракшасов», а те, чей характер «тамасический», — претов (призраков) и бхутов (духов мертвых, как правило, злых). Это является первой попыткой поглощения индуизмом значительного числа гениев и демонов автохтонных религий и их классификации. Лишь у немногих из якш были имена, но Кумарасвами считает весьма вероятным, что богини Ситала, Олабиби (богиня холеры), Семеро Матерей (отчасти связанных с Куберой, «царем» якшей), шестьдесят четыре йогини и дакини, некоторые виды дэви и почти все божества Южной Индии первоначально были якшами, т. е. считались таковыми в брахманических кругах. Во всяком случае, якши и якшини были объектами автохтонных религиозных культов, поэтому и индуизм, и буддизм были вынуждены их ассимилировать (Харити, мать демонов, бывшая первоначально богиней оспы, стала весьма важной буддистской якшини). *Элиаде М. Йога*. С. 311 — 312.

Цейлоне мы видим стремление установить культ асуры Раваны, главного противника Рамы в эпосе «Рамаяна». Представители этой тенденции подчеркивают тот факт, что асура Равана описывается как брахман. В индуистских текстах такого рода ассоциации асуров с аскетами, подвижниками, могущественными и победоносными царями встречаются довольно часто. С другой стороны, «Упанишады» (в частности, «Брихадараньяка Упанишада»<sup>1</sup>) толкуют бога Пушана как бога шурд<sup>2</sup>. Сюда же могут относиться культы бога смерти Ямы. «Махабхарата» распределяет кастовые особенности культов таким образом: брахманы почитают дэвов, кшатрии и вайши яшей, а шурды — претха и бхути, т. е. дословно «теней» и «умерших душ».

6. Наконец, известно, что ряд архаических племен сохранили свои *древнейшие культы и мифы* в древнейшем состоянии, будучи практически незатронутыми индуизмом. Это более всего отражается в феномене «грамадэвата» — «деревенских божеств», преимущественно женских или андрогинных (Кадавал), который является широко распространенным явлением в Южной Индии, особенно там, где преобладают дравидские и австроалоидные этнические группы. Это также составляет определенный полюс в «параллельной религии», который, будучи тщательно исследован, может обнаружить интересные аналогии с индуистской культурой через промежуточные формы постведического индуизма и локальные культы дравидского населения<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Radhakrishnan S. (ed.). The Principal Upaniṣads. 170.

<sup>2</sup> В Ведах Пушан связывается с солнцем, но затем становится все более и более периферийным и начинает выступать как покровитель дорог (скитаний, странствий), податель материальных благ и проводник умерших душ в царство Ямы, бога мертвых. Разгневанный тем, что его не позвали на обряд жертвоприношения Дакши, Шива выбивает Пушану зубы.

<sup>3</sup> Элиаде говорит: «Грамадэваты представляют для нас особый интерес, потому что в их культ включены необычайно архаичные элементы. Вся религиозная жизнь Южной Индии сосредоточена вокруг этих местных божеств, являющихся как бы проявлениями Великой Богини. Именно этот тип культа повсеместно внедрился в ту разновидность индуизма, которая была распространена среди широких слоев населения; в поклонении грамадэватам Индия заново открыла свою религиозную ориентацию. Среди имен Великой Богини, под которыми она обнаруживает свое присутствие посредством этих "сельских богинь", мы отметим Илламу, Марнамму, Пидари и Амбику (от дравидийского корня, аммау "мать"). Повсеместно в качестве их идолов используются простые каменные изображения женского полового органа — "йони". Но Великая Богиня дравидов, в отличие от Кали-Дурги, не обладает какими-либо чертами оргиастичного и кровавого божества. Следы существования древнейшего двуполого Великого Бога (Кадавала) все еще заметны, но его роль в культе крайне незначительна. Среди имен дравидийского Великого Бога мы отметим имя Йог, появившееся, вероятно, после его отождествления с Шивой». Элиаде М. Йога. С. 315.

## Альтернативная идентичность Индии: историал дравидов и далитов

Этот пласт индийской религиозности чаще всего упускается из виду, т. к. индуистский историал отражает, естественно, точку зрения доминирующего культурного слоя — т. е. брахманического ведического арийского общества, основанного на системе варн. Именно с этой позиции принято рассматривать индийскую цивилизацию на Западе: в центре внимания лежит корпус санскритских религиозных текстов и классический образ ведической и постведической Индии, сохраняющей свою идентичность неизменной практически вплоть до настоящего времени. До определенной степени это вполне оправданно, т. к. санскритская культура представляет собой цивилизационную доминанту и лежит в основе индийского Логоса и той индийской экзистенциальной идентичности (индийского Dasein'a), на которой этот Логос строится. Но для полноты картины следует учитывать и этот второй полюс, «религию даса», также многоуровневый и многовекторный, как и сам индуизм, имеющий множество локальных вариантов. В XX в. носители этого начала в индийском обществе попытались в общих чертах (вос)создать особый историал, альтернативный брахманическому (хиндутве).

Двумя наиболее масштабными тенденциями в этом направлении были сторонники дравидской идентичности (вплоть до борьбы радикальных и сепаратистских тамильских экстремистов в штате Тамил Наду и особенно на Шри-Ланке<sup>1</sup>) и борцы за права низших каст и внекастовых социальных групп, чандал, «далитов» (Б.Р. Амbedkar<sup>2</sup>). И хотя их модели представляют собой сплошь и рядом искусственные и неадекватные конструкции, либо копирующие перевернутые формы или цензурированные формы индуизма, либо имитирующие западные образцы, сам факт их существования и тематика,

<sup>1</sup> Главной организацией радикальных дравидских националистов, делающих ставку на терроризм, является базирующаяся на Шри-Ланке организация «Тигры освобождения Тамил Илама». Основателем «Тигров Тамила» был тамильский националист Велуппиллаи Прабхакаран (1954 — 2009), поставивший своей целью создание независимого тамильского государства через практику организованного террора. Практика жертвы собственной жизнью как выражение скорби по погибшим товарищам у «Тигров Тамила», формально провозглашающих себя светским движением и даже стоящих на позициях «марксизма-ленинизма», называется «тиякам». Тамильскими террористами были убиты президент Шри-Ланки Ранасинге Премадаса (1993), премьер-министр Индии Раджив Ганди (1991) и многие другие политические деятели. Главные враги тамильских тигров индоевропейский народ сингалов (дословно, «львов»), родственный индусам, и исповедующий буддизм «малой колесницы», Тхеравада.

<sup>2</sup> Gautam C. Life of Babasaheb Ambedkar. L.: Ambedkar Memorial Trust, 2000.

которую они поднимают, имеют для выяснения глубинной индийской идентичности на всех ее уровнях большое значение.

В частности, среди тамильских националистов широкое распространение получили версии о том, что дравиды были основным этническим субстратом цивилизации Хараппо и Мохенджо-даро, которую, в свою очередь, эти круги сближают с Эламом, Шумером и даже доиндоевропейскими цивилизациями Средиземноморья. Вплоть до того, что некоторое сюжетное сходство «Рамаяны» и «Илиады» Гомера заставляет дравидских «идентитаристов» сводить их к общему истоку, отождествляя могущественного асуру Равану, похитителя супруги Рамы Ситы и царя Шри-Ланки, с Приамом, и настаивая на том, что противники дравидов, ведические арии, от лица которых написана «Рамаяна», исказили исторические события и «демонизировали» развитые и процветающие высококультурные дравидские царства Южной Индии, «патриотически» сопротивлявшиеся вторжению «белых варваров» скотоводов с севера. Другим направлением «реабилитации» «религии даса» является стремление ряда дравидских кругов доказать, что основа индуизма — основные боги, обряды, ритуалы и мифы были созданы в дравидской среде и лишь «узурпированы» индоевропейскими пришельцами. Так, в «расовом» ключе дравиды утверждают все упоминания в мифах и священных текстах о «черном цветке» (в частности, имя восьмой аватары Вишну — Кришны, что означает, «черный») и особое прочтение индийской религии, где идентифицируется серия антиарийских сюжетов дравидской герменевтической борьбы за альтернативные смыслы. Аналогичным образом предлагают переосмыслить индуизм и умеренные далиты (радикальные далиты советуют отбросить его вообще), рекомендуя процenzурировать все, связанное с варнами, и сохранить лишь те аспекты, которые имеют общесоциальный и кастовый недифференцированный характер.

### Кумари Кандам: концептуальный континент дравидов

Показательно, что в этой дравидской идентичности большую роль играет символ мифического южного континента (Гондваны или Лемурии), который, по мнению дравидских идентитаристов<sup>1</sup>, находился некогда на месте Индийского океана и соединял индийский субконтинент с Мадагаскаром и Африкой, а также с рядом ти-

<sup>1</sup> Jayakaran S.C. Lost land and the myth of Kumari kandam // Indian Folklore Research Journal. 2004.

хоокеанских островов. Согласно индуистской Матсья Пуране, этот континент назывался Кумари Кандам<sup>1</sup>, и сам Ману был царем страны Дравидадеса на этом континенте. Дравиды утверждают, что являются выходцами с этого континента, жители которого отличались темным цветом кожи и говорили на языке, дальним ответвлением которого являются современные дравидские языки (тамильский, телугу и т. д.). Предки дравидов<sup>2</sup>, по этой версии, расселились на Шри-Ланке и Южной Индии в незапамятные времена (а раньше здесь проживали еще более древние этносы, остатками которых являются народы мунда, ведда<sup>3</sup>, андантыйцы и т. д.), а по мере затопления Кумари Кандам (остатком которой является самая южная область современной Индии Пандиян) продвигались на север, в глубь континента, создавая там высокоразвитую городскую и аграрную цивилизацию, сходную с эламской и шумерской, задолго до вторжения индоевропейцев с северо-запада, хлынувших на субконтинент через горные перевалы в поисках новых пастбищ для скота с территории современного Афганистана. Соответственно, духовная и религиозная культура современных дравидов несет в себе остатки древнейшей доведической цивилизации, которые зашифрованы в локальных культурах, обрядах, символических конструкциях и в самом дравидском языке, претендующем на статус «сакрального».

Согласно тамильской версии, впервые системно изложенной тамильским поэтом Наккираром в VII в. от Р.Х., древние дравиды имели свои особые духовные и поэтические академии (сангамы), представляющие собой соборы духовных подвижников, происходивших

<sup>1</sup> *Ramaswamy Sumathi*. The Lost Land of Lemuria: Fabulous Geographies, Catastrophic Histories. Berkeley: University of California Press, 2004.

<sup>2</sup> Некоторые современные тамильские националисты, в частности крупный дравидский интеллектуал и лингвист Деваней Панавар (1902 – 1981), считают, что именно Аравидские племена были предками всего человечества, а все языки суть искаженные формы праязыка дравидов. Панавар строит следующую хронологию тамильского историаля: 500 000 до Р.Х. ВС — возникновение человечества; 200 000 – 50 000 до Р.Х. — эволюция и появление «человека тамильского», *homo dravida*, 200 000 – 100 000 до Р.Х. — появление тамизха — древнейшего дравидского языка; 100 000 – 50 000 до Р.Х. — расширение и совершенствование тамизха; 50 000 до Р.Х. — цивилизация Кумари Кандам; 20 000 до Р.Х. — остатки тамильской культуры мигрируют на континент (Индию) и создают там высокую культуру; 16 000 до Р.Х. — затопление Лемурии; 6087 г. до Р.Х. — второй тамильский Сангам, основанный королями Пандияна; 3031 г. до Р.Х. — тамильский князь династии Чера посещает Соломоновы острова, видит там сахарный тростник и начинает культивировать его в Тамилану; 1780 г. до Р.Х. — третий тамильский Сангам основан королями; V дтр до Р.Х. — появление первой исторически фиксированной тамильской грамматики толкхэпийям. *Devaneya Pavanar*. The Primary Classical Language of the World. Madras: Katpadi Estension, 1966.

<sup>3</sup> Ведда — доарийское и даже додравидское население Шри-Ланки.

один раз за долгие исторические периоды. Первые два Сангама (тамилских собора) состоялись на территории Кумари Кандам, пока этот континент еще не был затоплен. Первый из них, состоявшийся в городе Мадурай, согласно тамильской легенде, начался за 9000 лет до Р.Х., длился 4400 лет и состоял из 549 членов, которые наряду с людьми, включали индуистских и дравидских богов — Шиву, Куберу и Муругана. В Сангаме участвовали 4449 поэтов, 89 дравидских королей, предков исторических династий Чула, Чера и Пандиян. Тогда-то и была создана первая тамильская грамматика — аггатиам. Второй собрался на том же континенте в городе Капатапурам. Он длился 3700 лет, в нем было 59 членов, 3700 поэтов написали для него гимны, в нем участвовали 59 дравидских королей. Третий Сангам произошел уже на континенте, в месте, также называемом Мадурай (по аналогии с местом первого Сангама). Он длился 1850 лет, его составляли 49 членов, воспевали 449 поэтов, в нем участвовали 49 дравидских королей. Грамматикой пользовались аггатиам и тхолкапийям.

Данный «дравидский» южный историал не получил такого полноценного развития, как классический индуистский, но тем не менее его следует учитывать, чтобы получить более объемную и достоверную картину Логоса Индии. Целый ряд моментов этого дравидского нарратива позволяет заключить, что доминантной парадигмой здесь выступают фигуры либо маргинализованные, либо откровенно демонизированные классическим индуизмом — асуры, матриархальные культы и все то, что Веды считают нечистым, низменным и подлежащим либо очистительным трансформациям в структурах арийской системы варн, либо радикальному исключению. Это позволяет гипотетически отнести дравидский Логос к матриархально-титаническому полюсу ноологии, к черной философии Великой Матери, обретающей здесь облик Матанги, Богини Отбросов (Учишта Дэви) и Богини Чандал (Чандалини Дэви).

## **Индийская структура**

### **Семантическое ядро Индии**

Можно обобщить структурно те религиозные особенности различных пластов индийского общества, что составляют канву, в рамках которой происходят исторические трансформации и которая определяет их семантическое содержание. В терминах философии структурализма мы можем говорить в этом случае об «индийской



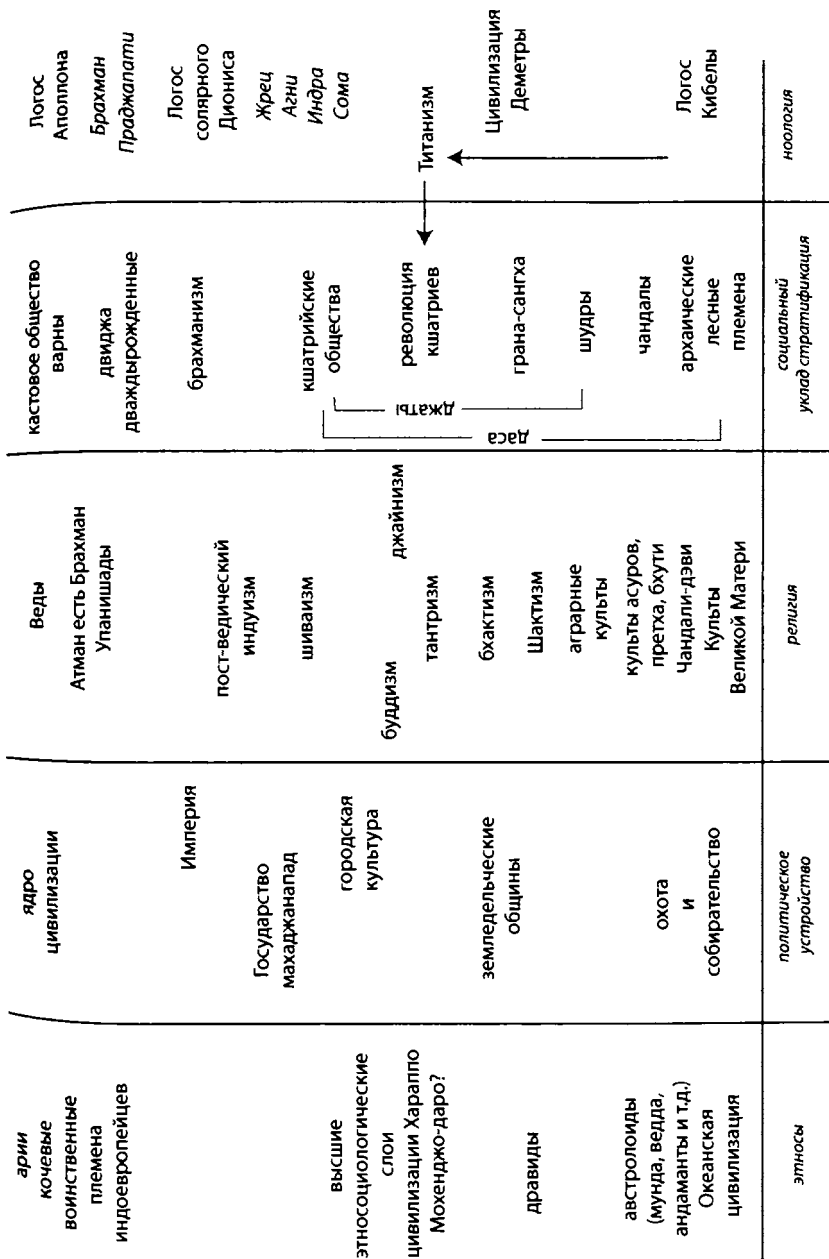
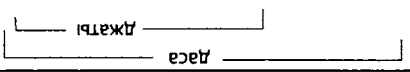


Схема индийской структуры



структуре», которая остается неизменной в своем ядре на всем протяжении известной нам истории Индии, а сами изменения, затрагивающие производные аспекты, могут быть корректно расшифрованы лишь из их соотношения с этим семантическим ядром в ходе выяснения их коннотационных связей.

Индийская структура может быть описана по-разному, в зависимости от того, какие ключевые моменты мы выберем при ее построении (выявлении). Нам представляется наиболее содержательным взять за основу ноологический, религиозный и этносоциологический (включающий в себя доминирующую модель стратификации и политическую организацию)<sup>1</sup> срезы, которые сами по себе являются концентрированным выражением многофакторных и многоуровневых соответствий и семантических комплексов.

На приведенной схеме (см. с. 281) видны общие соответствия между «этажами» индийской цивилизации, которые следует рассматривать, прежде всего, синхронически, хотя, возможно, они и отражают определенные диахронические (то есть собственно исторические) закономерности.

Самое главное в этой структуре — это возможность связать между собой цивилизационные и культурные феномены, относящиеся к довольно далеким друг от друга областям — религия, политика, социальный уклад и т. д.

Так, на верхнем уровне мы видим собственно ядро индийской цивилизации, которое на протяжении как минимум трех тысячелетий делало Индию тем, чем она была и чем она является сегодня. Именно этот сегмент является абсолютной доминантой цивилизации. И в данном случае мы можем практически безошибочно и заведомо определить ноологическую природу этой доминанты: мы имеем дело с чистой формой аполлонического солярного Логоса, воплощающего индоевропейскую модель в кристальный комплекс ведических положений и современную развитую метафизику Упанишад. Именно арийский Логос древнейших Вед и их четкая философская «финализация» в Веданте и составляет фундаментальный дух Индии и определяет осевую идентичность. Цивилизация, для того чтобы говорить о ней, как о чем-то цельном, может метонимически быть описана через ее ядро, которое является голограммой цивилизации.

Однако, если мы примем ядро и голограмму за всю цивилизацию, мы получим некорректное представление о ее структуре, т. к. сущность цивилизации еще не есть вся цивилизация, и кроме доми-

<sup>1</sup> Подробно сущность, принципы и основы этносоциологического метода изложены в кн.: Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический Проект, 2012.

нантного полюса есть и иные полюса, которые могут оказывать (и оказывают) на практике значительное влияние на всю структуру цивилизации.

В случае Индии эти внутренние факторы локальных субдоминант цивилизационной идентичности настолько влиятельны и могущественны, что диалог между ведически-арийским ядром и автохтонными культурными структурами составляет основное содержание всей индийской истории и растянулся как минимум на два с половиной тысячелетия (если не дольше). Более того, этот диалог до сих пор не завершен и продолжается, причем подчас в довольно острой форме.

В индийской структуре мы фиксируем мощнейшую доминанту, ведическое ядро колоссальной духовной силы и не имеющей аналогов метафизической глубины. Солнце санскрита, его духовного наследия, может быть вполне взято за высший образец всех остальных цивилизаций и Логосов аполлонического типа. Но вместе с тем в этом же цивилизационном пространстве мы сталкиваемся с не менее внушительным противовесом автохтонной субдоминанты, которая две с половиной тысячи лет выстраивает столь же основательные, тщательно продуманные и невероятно утонченные стратегии, но только отражающие структуры совершенно иного Логоса, кульминирующего в индийском шактизме и культуре Великой Матери. Это формирует второе измерение индийской структуры, оказавшееся под властью ведического ядра, но вступившее с ним с напряженный диалог, растянув битвы дэвов и асуров на два с половиной тысячелетия и придав ему совершенно уникальные и *инклюзивные* черты. Эта инклюзивность резко отличает индусов от персов. Создание Мидии, а затем Персидской империи ариями-иранцами, родственными изначально индусам, не имело такой массивной, развитой, могущественной и хорошо организованной автохтонной цивилизации с прямо противоположной ноологической ориентацией, как на индийском субконтиненте. Иранцы установили свой индоевропейский, маздеистский, солярный порядок довольно легко, и вся мощь их дуалистического аполлонизма обрушилась *вовне*, став энергией небывалого сакрального имперостроительства. Ангро-Манью, темное начало было для иранцев чем-то радикально внешним — и метафизически, и религиозно, и геополитически. Внутри же своего общества они были солидарны, однородны (пусть лишь на уровне самосознания) и не имели большой культурной дифференциации. Их цивилизационное ядро было не только доминантным, но практически единственным; никакого серьезного и весо-

мого внутреннего «другого» они не знали. И это определило иранскую структуру.

Индийская же структура, напротив, отличается тем, что «Другое» дает о себе знать постоянно и непрерывно бросает вызов той инклюзии, которой отличается изначальный ведический Логос. Сам этот Логос построен таким образом, что ставит акцент на солнечном и высшем, на брахманическом типе человека как божественного солнечного существа, способного напрямую и без больших усилий видеть световые эйдосы сквозь феноменальные вещи и явления и склонного к эмпирическому и само собой разумеющемуся восприятию того, что атман есть Брахман, и реализация божественности и полного освобождения от всех ограничивающих условий бытия является естественным, логичным и даже очевидным путем. Такой аполлонический тип искренне не понимает, как можно вкладывать бытие и свойство «реальности» в нечто преходящее (как кшатрии) или даже телесное и материальное (как вайшьи). Он видит в вещи нама-рупу, имя-форму, но форму мгновенно опознает как имя, а имя — как божественную идею, генады. Так как это дается брахману легко и естественно, он не допускает, что для кого-то это может составлять проблему. Поэтому он не борется против тех, кто воспринимает мир иначе, но просто игнорирует их как недоразумение, подчас снисходя к их немощи и растолковывая на простых примерах то, что ему кажется само собой разумеющимся. Для ведического брахмана Абсолют является самым близким и понятным началом. И вся индийская цивилизация строится на этой брахманической прозрачности. Это цивилизация, где в теории есть только брахманы, а все остальные занимают после него почетное сотое место, т. к. у лжи, заблуждения, недостатка и ущербности иного места быть просто не может.

Таким образом, ведический аполлонизм брахманов одновременно чрезвычайно жесток (он отказывает невежеству, лжи и даже полуправде в праве на бытие) и чрезвычайно мягок, т. к. он не воспринимает свою альтернативу («Другого») как нечто, требующее подчинения, порабощения, укрощения или уничтожения, но скорее снисхождения и печали о бессодержательном и досадном недоразумении. Брахманы считают Логос Аполлона единственным и просто не допускают, что может существовать что-то еще, кроме него. В этом заключается солярное могущество цивилизации Вед и Упанишад, заведомо упраздняющее любую гносеологическую и онтологическую альтернативу. Это могущество одновременно консолидирует цивилизацию, сводя ее к пылающему огненному центру метафизики высшего тождества (атмана и Брахмана — «тат твамаси»);

и позволяет проникать в любые толщи феноменов, вплоть до самого дна материального мира (что выражено в крайнем экстремистском шиваизме и тантризме капаликов и агхори), без того, чтобы изначальная чистота трансцендентального единства, вообще безразличная к свету или тьме преходящего временного существования, была бы хоть отчасти аффектирована внешними условиями. Брахманический луч ариев вторгается в плоть индийского субконтинента и его доведических обществ и пронизывает его *насквозь*: не столько тесня и уничтожая, подчиняя и покоряя, сколько включая в свой безапелляционный и не допускающий возражений строго солярный контекст. Именно так ведическая культура становится ядром индийской цивилизации и ее структурообразующим началом, ее неизменной осью, нижний предел которой уходит в глубины автохтонных культов, но не меняет при этом своей сущности.

### Полюс Великой Матери

Нижние этажи индийской структуры, вынужденные принять ведический луч и замороженные им, до определенного смысла «ослепленные» им, тем не менее, представляют собой чрезвычайно насыщенную культурную, религиозную и даже метафизическую среду. Эта среда, в свою очередь, состоит из нескольких полюсов, но прежде чем говорить о них, следует выделить основную субдоминанту, второй Логос, второй полюс индийского общества. В самом общем виде он может быть определен как полюс Великой Матери (Шакти) и титанический Логос асуров, с ней тесно связанный, но выступающий стилистически иначе.

Эта субдоминанта цивилизационным образом концентрируется в австролоидных формах океанического матриархата и отчасти в культурном круте дравидских этносов. В целом они составляют *южный* полюс Индии, тогда как ведические арии представляют ее *северный* полюс. Духовный ведический «Север» является доминантой и оказывает давление на «Юг». Но и «Юг» является пассивным лишь внешне, и постоянно ведет напряженную работу по реинтерпретации индуизма в особом дравидско-австролоидном хтоническом и матриархальном ключе. Это составляет высшую и смертельно опасную для обоих участников игру двух ядер цивилизации, пронизывающую все промежуточные пласты. Нисхождение ведического света в глубь материальной тьмы индийского леса есть отшельничество, выход ария, господина света за свои пределы, в лес (аранья), зону, находящуюся под властью асуров и ракшасов, с тем, чтобы превратить в свет и благородное знание даже самые темные и далекие зоны, не способные

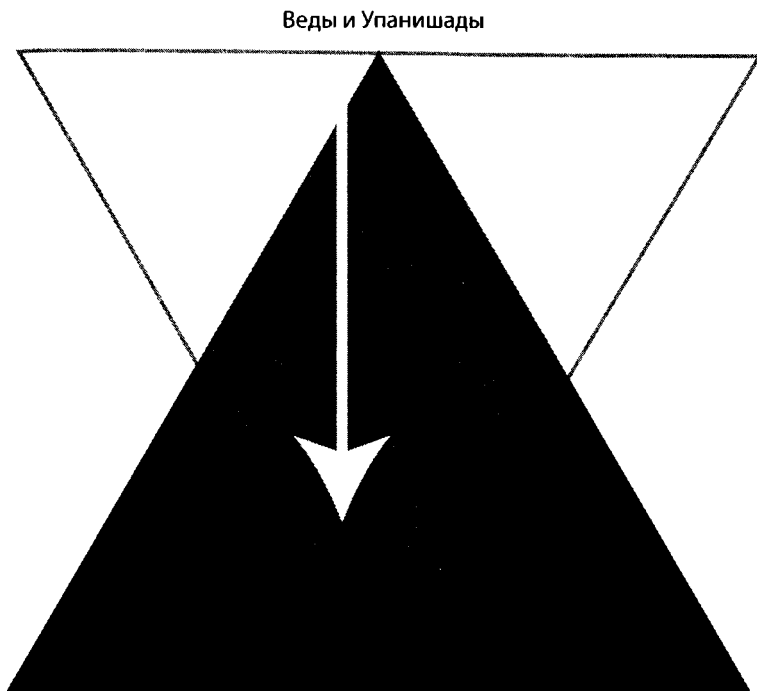
стать препятствием великого освобождения. Но одновременно — и тайно, подспудно, т. к. речь идет о втором, субдоминантном полюсе — из сферы хтонической доарийской культуры, «из леса» выходят альтернативные земные «демонические» могущества, которые в ответ на протянутый луч брахманизма стремятся проникнуть в глубь доминирующего полюса и постепенно трансформировать его содержание, перетолковать его в своем матриархально-титаническом ключе.

Это и составляет драматический аспект индийской структуры: в ней наличествуют два чрезвычайно активных и весомых центра, действующих параллельно и энантиодромически. Их подспудный и неявный диалог может быть проиллюстрирован беседой Шивы и Шакти (Парвати, Дурги, Кали) в целом жанре индуистской литературы, как в «Шива-Пуране», так и в многочисленных «Тантрах». Обычно Шакти задает вопрос, а Шива отвечает на него. Но, как правило, мы имеем дело с «северной», патриархальной версией в интерпретации этого диалога, т. е. читаем его глазами ведических ариев, «индийского Севера». Однако возможно и альтернативное прочтение этих диалогов глазами Шакти (особенно Дурги и Кали), отголоски чего мы встречаем в многочисленных культах, церемониях и обрядах (в том числе кровавых и включающих человеческие жертвоприношения и сезонные оргии), связанные с фигурой Богини, особенно в ее устрашающем грозном облике.

Промежуточной зоной является, по сути, вся индуистская цивилизация, особенно ее аграрные и отчасти городские центры, составляющие основные социокультурные формы индийского общества. Индоевропейские кочевники-скотоводы принесли с собой солярные Веды, ставшие источником излучения особой арийской культуры на Севере Индии. На противоположном полюсе находились лесные племена и архаические сельские общины, практикующие матриархальные культы. Вся индуистская цивилизация развернулась между этими крайними формами: кочевники становились элитой аграрных обществ и образовывали города, строго следуя логике Вед и кастовым принципам варн; аграрные общества адаптировались к новой культуре, отчасти превращаясь в цивилизацию Деметры, т. е. покорно принимая баланс сил и солярные пропорции индуизма, но отчасти формируя герменевтические контрстратегии, иной раз выражающиеся в титаническом восстании (революция кшатриев), антиномистских антиведических религиозных и философских реформах (настика), а порой в десемантизации и ресемантизации самого ортодоксального индуизма в религиозном (шактизм, бхактизм, тантризм, йога, отдельные направления крайнего шиваизма)

или философском ключе (двайта-веданта, вайшешика, некоторые виды ньяи и мимансы).

Этот процесс можно представить в виде схемы, напоминающей сакральный секстагон, постоянно используемый в индийских мандалах.



Культ Великой Матери

## Глава 2. Индийский историал

### Вертикальная история

#### Индийское время

Прежде чем рассматривать основные этапы истории Индии, следует обратить внимание на то, каким историалом оперируют сами индусы при осмыслении своего общества.

Сразу следует обратить внимание на то, что индусская цивилизация принципиально *принижает фактор времени*. Время мыслится индусами как цикл, повторяющий одно и то же, а события не имеют никакого самостоятельного значения. Событие есть аномалия и катастрофа, поэтому в нормативных текстах оно либо находится на периферии, либо вообще отсутствует. В центре индуистской цивилизации стоит принцип *вечности* (санатана). Только вечность есть, а то, что принадлежит времени, есть лишь постольку, поскольку сопричастно вечности. Следовательно, в центре внимания индуса лежит либо сама вечность, воплощенная в религии, обряде, жертвоприношении, философии и созерцании, либо то, что к ней относится по касательной. Отсюда подчеркнутый антиисторизм индуизма, пренебрежение диахроническими секвенциями и цепочками.

Для индуиста ни одна причина не лежит на том же уровне, что и следствие. Поэтому то, что происходит в мире явлений, предопределено не другими явлениями (предшествующими), но чем-то иным, чем-то, что располагается строго вертикально по отношению к самому явлению. Это легко увидеть на основании классической для индуизма трехчастной антропологии или учения о трех телах человека.

У человека, согласно индуизму, есть три тела — плотное (стхула-шарира), тонкое (тело наслаждений, сукшма-шарира или линга-шарира) и высшее духовное (называемое карана-шарира, дословно «тело причины»). Каждое из этих тел доминирует в одном из трех режимов существования: плотное тело преобладает в состоянии бодрствования, тонкое — в состоянии сна со сновидениями, причинное — в состоянии сна без сновидений. Три тела имеют иерар-



хическую структуру: высшим является причинное тело, низшим — плотное (тонкое располагается посередине). Все три тела экзистируют синхронно, так, что в бодрствовании при доминации плотного тела, продолжается «просмотр сновидений» на уровне тонкого тела, и в глубине всего, не давая о себе знать на низших уровнях, пребывает самотождественное, отвлеченное, вечно спокойное и сосредоточенное на своем высшем «я», атмане, причинное тело, карана-шарира. Когда человек неглубоко засыпает, внимание перемещается на тонкое тело, когда глубоко — на причинное (но всякий раз остальные тела продолжают существовать, хотя подчас и передвигаются на периферию). Причем, с точки зрения индуизма, самым подлинным и по-настоящему наделенным бытием является именно причинное тело, а самым иллюзорным и даже необязательным — плотное.

То обстоятельство, что вершина этой синхронической картины названа причинным телом, объясняет нам структуру понимания времени индуизмом. Причина содержится внутри явления, как непроявленное, но обладающее могуществом и бытием начало, которое и предопределяет события. Причинное тело вечно, оно есть до и после плотного тела. Оно есть даже до и после появления живой души — тонкого тела, дживы. Поэтому историю надо писать вертикально: двигаясь от явления к сопричастующему ему на более высоком (глубоком) уровне причинному ядру. Последовательность проявленных телесных событий не образует семантической причинно-следственной секвенции, эта секвенция строится строго перпендикулярно — событие происходит потому, что этого требует его смысл, вызывающий его к наличию через посредство жизненного оживляющего начала — сновидения.

На основании этой антропологии разворачиваются соответствующие ей космология и онтология. Здесь точно так же каждая вещь взаимодействует с другой, следует за другой или предшествует ей лишь в той мере, в какой она является сгущением, стоящей в ее центре — вневременной вечной инстанции, ее божественного священного смысла. Событие, таким образом, является следствием не другого события, но следствием самого себя, только в своем причинном внутреннем измерении. Все разворачивается от центра к периферии и снова обратно к центру. А если вещи и события и связаны между собой, то только на уровне своих внутренних причин, которые должны обосновывать эту связь. Такая картина способствует квантификации времени и, кроме всего прочего, делает его реверсивным, дробным и легко поддающимся перестановке моментов прошлого и будущего местами. Если событие есть

только его смысл, причем в умаленном онтологически выражении, то смысл может существовать и без события или при необходимости проецироваться на различные события — прошлого и будущего, организуя диахронические цепи в соответствии с вечной причинностью.

Именно так следует понимать и теорию перевоплощений и циклов. Речь идет не о поступательном линейном времени, в рамках которого душа (субъект) механически меняет тела, переходя от жизни к новой жизни в следующем временном отсеке, но о проекции причинного-тела (высшего «Я») и его душевной оболочки (дживы, тонкого тела) в различные секвенции плотных тел, причем, т. к. линейного времени самого по себе нет, то эти проекции совершенно не обязательно должны быть последовательны — «следующая» логически манифестация вполне может осуществиться в условном «прошлом», т. к. все зависит от смысловой насыщенности контекста, характера среды манифестации, а не от диахронической последовательности.

### Время как проекция атмана

Эта специфика ведической антропологии и космологии, получившая эксплицитное и развернутое толкование в корпусе Веданты, и особенно в «Упанишадах», делает структуру индийского историяла совершенно особой: время есть вертикальная проекция высшего «я», атмана, для человека, и точно такая же проекция высшего Божества, Брахмана, для мира. Все, что происходит с человеком, имеет причину в его атмане (в его высшем «Я»). Все, что происходит с миром и в мире, полностью предопределяется логикой манифестации Брахмана. Брахман предстает имеющим четыре слоя:

1. Сам *Брахман* (включающий в себя проявленную и непроявленную стороны: Брахман сагуна и Брахман ниргуна).
2. *Ишвара* (Брахман как высшее унифицирующее Божество).
3. *Хираньягарбха* («золотой зародыш»), плавающее в примордиальных водах мировое яйцо, которое, расколовшись на две части — золотую и серебряную, — дает небо и землю, а желток становится солнцем.
4. *Вираджд*, рационально оформленный и упорядоченный в соответствии с логикой дхармы телесный мир.

Поэтому любое природное явление есть элемент Вираджда, который есть внутри себя «золотой зародыш», а тот — Ишвара, как конкретное выражение всеобъемлющего и не имеющего границ и определений Брахмы. Пальцы на ладони не являются следствием су-

ществования руки, а внутренние органы — результатами тела: все это создается вместе целостно как проявление единого самостоятельного и цельного Начала, которое и дает всему смысл и заставляет все сбываться.

По учению «Упанишад», атман в своем высшем переделе — как параматман — соединяется с Брахманом, поэтому антропология в высшей инстанции сливается с онтологией и космологией, что снимает саму возможность истории — причинно-следственных связей и, соответственно, событий как чего-то уникального и неповторимого, в такой картине мира и человека нет и не может быть; история, при любой попытке ее выстроить, немедленно становится вертикалью и сливается с мышлением, духовной реализацией, сакральным философским созерцанием. В такой радикально солярной и аполлонической перспективе учитывается только смысл и семантическая последовательность по оси абсолютное/относительное. Здесь нет ни одного разового творения, ни линейного времени, ни даже эсхатологического ожидания: мир есть обратная сторона Бога, его сгущение, его периферия, но не нечто от него жестко и строго отличное. Он не совпадает с Богом потому, что не есть Он сам, не есть Его центр, но и не отличается от Него радикально, т. к. вне Бога немислимо вообще ничего. Но т. к. Бог имеет две стороны — проявленную и непроявленную, сам мир — как майя, могущество, как божественная динамика, шакти, сила — отчасти есть, а отчасти его нет. Он не может быть в полном смысле, но не может и не быть. Он есть вторичное следствие, ответ от огня, который горит вечно и вечно в своем центре хранит черный центр непроявленности.

### **Путь отцов и путь богов: с двух сторон от истории**

Отсутствие события и горизонтальных диахронических причинно-следственных связей в индуистском Логосе приводит, по сути, к упразднению истории и даже самих предпосылок для ее появления. В индийской культуре нет логического места для поступательности, линейного времени и возможности приписать событию свойство однократности и необратимости. Здесь нет даже эсхатологического горизонта, наличествующего у других индоевропейских культур (в частности, у иранской). Это придает чрезвычайную устойчивость индийской идентичности, которая обосновывается всем аисторическим строем индуизма. Вместо истории есть логика крутовращения, практически ничем не отличающаяся от смены сезонов года. Каждое лето сущностно повторяется, меняясь в дета-

лях, которыми, для обращенного к сущности индуиста, вполне можно и даже нужно пренебречь. Поэтому даже если нечто чрезвычайное случается, сбывается, то индуистское сознание немедленно ищет ему семантическую ячейку в вечном ансамбле созерцательного неизменного знания, т. е. переводит историческое в сезонное.

На этом построено индуистское учение о циклах — кальпах (эрах, эпохах). Все эпохи представляют собой круг или сечение открытой с обеих сторон спирали, сужающейся кверху и расширяющейся книзу. Каждый круг — большой или малый — имеет строго идентичную структуру — рождение, детство, зрелость, старость, смерть (весна, лето, осень, зима). С точки зрения вертикальной семантической структуры, это может быть описано как движение от центра к периферии и возвращение к центру или спуск и снова подъем, исход/возвращение. Самая главная идея цикла состоит в балансе, т. е. в нулевой сумме отклонений, компенсирующих друг друга. Покой важнее движения, он первичен. Первоначало статично и истинно. Поэтому всякое отклонение от него — проявление — кинетично и отчасти иллюзорно. Однако поскольку в статичной истине содержится все, в том числе и возможность самоотрицания, то отклонение от статики получает основание в полноте истока, но поиск истины обязательно возвращает к ней то, что удалось. Это и есть цикл: его смысл состоит в том, что все происходящее в нем уравнивается парами противоположностей: детство — старостью, рождение — смертью, победы — поражениями, добро — злом. Цикл возникает через удаление от предельно концентрированного смысла в поле, где единое раскалывается на две отделившиеся противоположности, ни одна из которых не обладает более самостоятельным смыслом, и, чтобы обрести смысл, надо вернуться к истоку, к вечности, к тому, что логически и онтологически предшествует смыслу. Отсюда комплиментаризм всех исторических нарративов индуизма — даже самых драматических и антагонистичных. Так, например, противостояние Кауравов и Пандавов в «Махабхарате», их кровавое столкновение исчерпывается мировой гармонией, где обе стороны (и темная и светлая, и греховная и добродетельная) обретают свои надлежащие места. В эсхатологической (довольно поздней) «Калки-Пуране»<sup>1</sup> битва десятого аватара (воплощения) Вишну Калки с черной богиней Кали, воплощающей в себе «темный век», заканчивается тем, что Калки узнает черты своей вечной шакти в дочери противостоящего ему

<sup>1</sup> *Chaturvedi B.K. Kalki Purana. New Delhi: Fusion Books, 1969.*

царя Раджа Шашидвайя, женится на ней, и финальная битва постепенно перерастает в брачный пир.

Поэтому между большими и малыми, темными и светлыми циклами в индуизме принципиальной разницы не существует: постижение истины в равной степени трудно и просто, открыто и закрыто в любой эпохе, хотя методы его разнятся в соответствии со структурой каждого века.

Индуизм видит циклическую картину следующим образом. Существует ночь Брахмы и день Брахмы. В период ночи Брахмы мира нет, в период дня — есть. Так как Брахма вечен, то его дни и ночи не следуют друг за другом, но сосуществуют, выражая два его аспекта — непроявленный и проявленный — Брахма ниргуна (Брахма с качествами) и Брахма сагуна (Брахма без качеств). В каждом дне Брахмы (махакальпа) содержится 1000 кальп. В каждой кальпе — 14 манвантар — 7 манвантар удаления и 7 манвантар возврата. В каждой манвантаре — 4 юги (сатья-юга, трета-юга, двапара-юга и кали-юга). Современное человечество живет в конце кали-юги 7-й манвантары (после которой должен начаться цикл возврата) кальпы Варахи (белого кабана). По реконструкциям Рене Генона в книге «Формы Традиции и космические циклы»<sup>1</sup>, длительность одной манвантары составляет 64800 лет, а длительность кали-юги — одну десятую от этого числа, т. е. 6480 лет. Согласно Генону, начало кали-юги приходится на период первой половины IV тысячелетия до Р.Х., тогда как индуистская хронология указывает дату 3102 г. до Р.Х. (битва при Курукшетре), а саму длительность кали-юги определяет как 4320 с постоянно варьирующимся количеством полей. Так как хронология для индусов не имеет большого значения, то все эти цифры носят символический характер и связаны с замеченными еще древними индусами закономерностями циклического характера — в частности, с явлением предварения равноденствий, в результате чего каждые 72 года точка равноденствий смещается относительно зодиакального пояса на 1 градус, вызывая, таким образом, расхождения между «зодиакальными домами», с которыми оперирует астрология, и самими созвездиями, смещающимися относительно своих «домов» практически на один знак в течение 2100 лет.

С точки зрения индуистской теории циклов, важно то, внутри манвантар соблюдается нисходящий порядок смены юг: юги соответствуют золотому, серебряному, медному и железному векам Геснода, и это отражается на качестве земной среды и на сокращении

<sup>1</sup> Guénon René. Formes traditionnelles et cycles cosmiques. P.: Gallimard, 1970.

их длительности. Сатья-юга длится четыре десятых манвантары, трета-юга — три, двапара-юга — две, а кали-юга — одну. Параллельно этому ухудшаются параметры человеческого бытия, становясь все хуже и хуже, а т. к. индуизм рассматривает в качестве антитезы порядок/беспорядок, сакральное/профанное, иерархическое/хаотическое и т. д., то логика смены юг означает переход от первых терминов пар ко вторым. Последняя юга — кали-юга — в свою очередь представляет собой нисхождение, только на сей раз в рамках и так самого нижнего цикла: это эпоха разрушения, смешения, хаоса, беззакония, несправедливости и упадка. В конце кали-юги должно произойти пришествие десятого аватара бога Вишну — Калки, короля мистической страны Шамбалы. На этом кали-юга завершится и начнется новая сатья-юга следующей — восьмой — манвантары. Но для индусов это событие, вполне аналогичное приходу мошиаха для евреев, Второму Пришествию — для христиан и явления третьего Спасителя-Саошьянта — для зороастрийцев, не имеет ключевого значения — не более чем приход весны после зимних холодов. Истина может и должна быть постигнута из любых стартовых позиций — в том числе и самых неблагоприятных. Верх и низ, божественное или демоническое состояния, золотой век или железный — все это безразлично перед лицом высшего идеала индуизма: тотального освобождения, мокши, состоящего в полном отождествлении атмана и брахмана, высшего «Я» человека с Абсолютом. А этой перспективы одинаково трудно и одинаково легко достичь в любой точке космоса и в любой момент циклического времени. Так, в кали-югу индуизм предлагает специальные практики и учения, призванные реализовать «освобождение» (мокша) парадоксальным путем преступления установленных брахманических правил — через нарушение запретов, беззакония и трансгрессии, а не через классические пути религиозного благочестия. Это парадоксальное учение получило название «пятая Веда»<sup>1</sup>, и известно как Тантра. Здесь сочетаются методы крайней аскезы с практиками осознанного нарушения индуистских табу — пищевых и этических (центральное учение Тантры «панчататтва» или «панчамакара» предполагает употребление в пищу мяса и вина, строго запрещенных индуизмом, а также рыбы, зерновых культур и внебрачного ритуального соития с женщиной, майтхуна, что также жестко порицается индуистской этикой).

Таким образом, индуистская циклология хотя и констатирует аномальные условия бытия последних периодов кали-юги, не

<sup>1</sup> Guénon R. «Le cinquième Vêda» // Guénon R. Études sur l'Hindouisme. P.: Éditions Traditionnelles, 1967.

придает им фатального значения и не ставит акцент на избавлении и финальной реставрации, которые будут сопряжены с приходом Калки. Это случится, т. к. должно случиться по внутренней (вертикальной) логике устройства мира, где за каждым уходом следует возврат, а за каждым падением — взлет. Но принципиального значения это не имеет: в любом случае в золотом веке или в железном люди живут на крайней периферии самих себя, в изгнании на дальний рубеж своего высшего «Я», и поэтому, быть может, пребывание в критических условиях воплощения даже отчасти полезнее для того, чтобы ускорить процедуру возвращения к самому себе и воспоминания о своей истинной природе. В такой ситуации единственным ценным историаом становится не идентификация места настоящего момента в логике цикла (хотя она в индуизме присутствует и однозначно определяется как пребывание внутри кали-юги, т. е. в период, где правит черная богиня Кали), но указание пути возврата к Брахману, первоистоку, вне которого любая история начисто лишена смысла.

Этот вертикальный историа запечатлен в развитой «Упанишадами» теории двух путей солнца в годовом круге — восходящего от зимнего солнцестояния до летнего и нисходящего, от летнего до зимнего. Первая половина называется «путем богов», «дэваяна». Он является открытым сверху и, достигая кульминации (точки летнего солнцестояния), душа человека, следующего «путем богов», делает еще один шаг выше, превращая круговое движение в линейное, направленное в сторону высшего «Я», Атмана, за все пределы. Альтернативный путь — «путь отцов», «питрияна». Он символизируется второй нисходящей половиной года и представлен как циклическое, замкнутое движение, в ходе которого душа ритмически воплощается в земную оболочку и развоплощается, но лишь для того, чтобы воплотиться снова. Эти воплощения могут иметь относительно улучшающийся или относительно ухудшающийся характер, но никак не приближают существо к финальному освобождению. Питрияна есть циклическое время, в ходе которого создается и затем пожинается — карма, судьба человека. Грехи, совершенные в одном воплощении, исправляются в другом, но постепенно накапливаются новые и т. д. Так, история становится кармической системой, заставляющей вращаться существо на орбитальном удалении от своей собственной сущности: близкие орбиты порождают серию блаженных воплощений, дальние — пребывания в телах низших каст или даже животных. Но большого смысла в таком круговращении нет, поэтому кармические истории имеют мало веса в глазах индусов; гораздо важнее для них двинуться в сторону абсолютного центра, а это предполагает траекторию «дэваяны»,

радикального выхода за пределы циклического времени. Но и это не порождает истории, т. к. строго перпендикулярно любому циклическому процессу. Боги также представляют собой лишь орбитальные движения вокруг собственного центра, как и все остальные существа — с той лишь разницей, что эти орбиты максимально близки к центру, тогда как орбиты людей, животных и асур, напротив, относительно далеки. Но путем богов может идти каждый, кто решится вернуться к самому себе. Однако и это не порождает истории и не становится событием, т. к. каждый путь всегда является уникальным и неповторимым, а его имитация приведет лишь к пародии: это не история, а радикальный выход за ее пределы. В такой ситуации получается, что кармический «путь отцов» (питрияна) слишком механистичен для того, чтобы быть историей, а «путь богов» (дзваяна) слишком исключителен и в определенном смысле скрыт, т. к. о его успехе или провале невозможно судить извне.

## Конвенциональная история Индии

### Формальная периодизация

Учет того, как история и время понимаются внутри самой индийской культуры, с точки зрения ее ортодоксального индуистского ядра, следует принимать к сведению для понимания отношения индусов в периодизации их собственного отношения к диахронической стреле событий, так или иначе навязанной им в качестве меры иными цивилизациями, и в первую очередь западной — в ходе английской колонизации. Эта периодизация в наиболее конвенциональной версии выглядит следующим образом:

1. *Ведический период* (1500—600 лет до Р.Х.). Он представляет собой постепенное, но уверенное и устойчивое расширение доминанции индоевропейского ядра арийских кочевников, вторгшихся на территорию индийского субконтинента через горные перевалы на северо-западе страны из земель современного Афганистана и Средней Азии. В этот период Веды существуют в форме устной традиции и передаются вербально.

2. Второй период можно назвать *постведическим*. Он длится с VI в. до Р.Х. до II в. до Р.Х. и характерен расширением сельских общин и клановых федераций (гана-сангхи) и первых королевств (махаджанапад), объединенных в государстве Магадхи (особенно при династии Нанда) в прообраз Индийской империи. В этот же период Панини формирует санскритскую грамматику, возникают течения



Джайнизма, буддизма и философские течения (санкхья, вайшешика, чарвака, миманса, Веданта и т. д.).

3. Следующий этап включает обширный период с II в. до Р.Х. до X в. по Р.Х. (в контексте Индии он может быть рассмотрен как *Средние века*).

4. С X по XVIII в. индийской истории проходят преимущественно под эгидой *исламских завоеваний*.

5. С XVIII в. по середину XX в. Индия оказывается в положении *британской колонии*.

6. А с 1947 г. начинается история нового государства современной *независимой Индии*. В этот же период возникают другие постколониальные государства — Пакистан, Бангладеш, Непал и т. д.

Следует обратить внимание на то, что для ядра индуистского мировоззрения эти этапы имеют весьма второстепенное значение. Принципиальным является лишь соблюдение основных норм индуистской цивилизации — принципа варн, ведических и постведических жертвоприношений, передачи философской и метафизической линии обучения и посвящения. Все остальное, тем более в эпоху кали-юги, имеет относительный и малозначимый характер. История для индуиста несет в себе вектор упадка, аномалии, отступления от норм. Кали-юга в целом осмысляется как *крайне неустойчивая* космическая и социально-политическая ситуация: «корова дхармы» (закон, миропорядок) в этот период «стоит на одной ноге», тогда как в двапара-югу — на двух, в трета-югу на трех, а в сатья-югу — на четырех. Это означает, что всякие перемены в такой ситуации могут вести только к худшему, но и противостоять им слишком активно, с точки зрения брахманической этики, было бы неправильно — ведь такая позиция обнаруживала бы несогласие со священной логикой устройства мира: если кали-юга должна наступить, то противиться этому глупо и даже неблагоприятно, т. к. предполагает постановку под сомнение разумности устройства мироздания и нисходящей логики временных циклов (юг). Буддисты и джайны как «еретические» версии религии, сложившиеся на основе индуизма и заимствовавшие у него многие основополагающие идеи, предлагают вообще не обращать внимание на циклические процессы (т. к. все это не более чем фатальное движение колеса самсары), а ортодоксальные индуисты, фиксируя кали-югу как аномальное состояние цикла, строят свои теории на том, чтобы найти и в этих условиях точку опоры для осуществления акта освобождения (мокши), являющегося основной задачей индуизма как такового. Иными словами, задача индуиста не улучшить земное существование и даже не препятствовать его ухудшению,

но как можно более эффективно и полно покинуть его, вернувшись по «пути богов» (дэва-яна) к Абсолютному Началу, Брахману.

Таким образом, в сознании самого ортодоксального индуиста все 6 основных этапов индийской истории мыслятся одновременно как:

- *движение по нисходящей* (показательно, что многие брахманы не поддерживали прогрессивный либеральный национализм Ганди, полагая, в полном соответствии с логикой кали-юги, что за освобождением от английского владычества, самого по себе абсолютно негативного, наступит еще более темный и извращенный период);
- как *сохранение перманентной и самотождественной в самой себе идентичности* (принцип «санатана дхарма», Sophia Perennis, позднее «хиндутва», чьей самой совершенной формой является кодекс смарта-индуизма, т. е. традиции, основывающейся на смрити, и особенно адвата-ведантизм Ади Шанкары);
- как нечто совершенно *второстепенное и безразличное по отношению к перманентной неизменности Брахмана* (это подталкивало индуистов к поиску прямых и наиболее эффективных путей освобождения, специально адаптированных к темной эпохе, кали-юге, синтезом чего является «пятая Веда»<sup>1</sup>, т. е. индуистский тантризм).

Все три момента синхронически входят в структуру историала ортодоксального индуизма, а их пропорции зависят от конкретной исторической ситуации.

Все остальные формы интерпретации истории обязательно выходят за пределы ортодоксии и должны быть интерпретированы на основе дополнительных влияний, либо «гетеродоксальных», либо внешних. Это касается и создания могущественных государств, где доминирующей идеологией становится либо джайнизм и буддизм (династия Маурьев), либо солнцепоклонничество скифско-евразийского стиля (солярная секта «саура» раджпутов), либо ислам и его версии, либо (в поздние эпохи) искусственные формы национализма, скопированные с западных образцов.

### **Ведический период: цивилизация варн**

В период с 1500 по 500 г. до Р.Х. ведическая религиозная культура и арийская идентичность трехфункционального общества, по-

<sup>1</sup> Guénon R. «Le cinquième Vêda» // Guénon R. Études sur l'Hindouisme. P.: Éditions Traditionnelles, 1967.

строенного на основе варн, превращается в цивилизационную парадигму всего индийского пространства, распространяясь с севера на юг и с запада на восток, интегрируя в себя автохтонные элементы. Эта интеграция происходит неспешно: отчасти речь идет о военных завоеваниях обществ и народов «даса»; отчасти — о распространении культурного и религиозного влияния через практики обмена и торговли; отчасти — о включении в индуистское общество локальных этносов, структурированных на основе «джати»; отчасти — о развитии военных союзов с местными князьями (раджами).

В отличие от Персидской империи речь идет не о стремительных завоеваниях и о жестко централизованном государстве со строго определенной административной вертикалью (хотя «Махабхарата» сообщает о том, что старший из рода Пандавов Юджистхира проходит ритуал посвящения не просто в «цари» (раджасуя), но в статус «Универсального императора» (самраджья) и «Господина земли» (партхивья), что предполагает признание другими царями его абсолютного превосходства<sup>1</sup>), но о постепенной проекции из нескольких очагов субконтинента индуизма как доминирующей религиозной, философской и обрядовой формы, объединяющей разнообразные этносоциальные группы вокруг оси ведической цивилизации. Индия аналогично эллинской культуре до Александра Великого разворачивается вокруг культурного полюса, а военные завоевания, которые также имеют место в этом процессе, лишь закрепляют эпизодически это плавное и неотвратимое наступление индуизма, которое в определенном смысле не останавливается вплоть до настоящего времени.

Этот ведический период, с точки зрения самой индийской культуры, можно рассматривать как экстенсивное распространение уже наличествующей изначально религиозно-философской идентичности, построенной на основе «вертикального времени», где все внимание сосредоточено на философском и мистическом акте броска в сторону атмана, а кастовое общество с доминацией брахманов, расширение зоны влияния санскрита и построение вокруг ведического корпуса вспомогательных направлений (математики, лингвистики, филологии, астрономии, логики, философии и т. д.) сопровождают эту глубоко метафизическую ориентацию, постоянно обращая взгляд индусов от временного к вечному, от земного к небесному и божественному.

Это настоящее наступление богов и того высшего начала, чьим проявлением эти боги являются. В этот период окончательно редактируется ведический корпус (Самхиты, Брахманы, Араньяки и «Упа-

<sup>1</sup> Dumézil G. Mythe et epopee. I—III. P.: Gallimard, 1995. P. 728.

нишады»). Особое значение имеют «Упанишады», т. к. в них индийский Логос обретает свое наиболее законченное и философски оформленное выражение.

Так как мы уже сделали краткий обзор ведического Логоса и «Упанишад», то мы можем пропустить детальное описание исторических аспектов ведического периода, самым важным в котором были не столько исторические, сколько метафизические и философские аспекты. История необходима нам для построения геософской карты тогда, когда не хватает памятников развитой философской мысли, где структуры цивилизационного Логоса представляли бы в готовом и разработанном, обобщенном и оформленном виде. Лишь в этом случае мы вынуждены извлекать семантические ряды из войн, вторжений, нашествий, политических и этнических трансформаций. Когда, как в случае индийской цивилизации, мы имеем дело с грандиозным масштабом философской рефлексии, все остальное отстывает на второй план.

### Постведический период: гана-сангхи и махаджананапады

Постведический период индийской истории принято помещать в границы с VI по IV в. до Р.Х.

В этот период (когда на территории Индии появилось несколько махаджананапад — независимых государств), с одной стороны, окончательно формируется структура индуистской цивилизации на пространстве всего субконтинента. Кастовое общество, брахманическая религия и ведийская культура постепенно все больше расширяют зону своего влияния на те регионы, где продолжали существовать общества иного, доарийского типа.

Важно, что в эту эпоху происходит постепенная трансформация индуистской культуры в силу следующих основных моментов:

- повышение роли *аграрного фактора* по сравнению с изначальной кочевнической природой раннего ведизма (а это означает усиление роли аграрных культов и обрядов с параллельным сдвигом интерпретационных систем самого ведического корпуса в сторону оседлых культур);
- появление и рост значения *крупных городов*, которые порицались брахманической этикой Вед, ориентированных на кочевничество (эта городская форма оседлости дублировала сельскую оседлость крестьянских общин — гана-сангха и привносила новые элементы в культуру);
- влияние *неарийских автохтонных этнических культур и обрядов* на индуизм с привнесением разнородных стилистиче-

ских элементов в религии, обрядах, культуре и философии (особенно ошутимым было дравидское наследие, а также связанная с ним или параллельная инерция индской доведической цивилизации, сохранившейся в аграрных районах субконтинента);

- *конфликты и трения с разнородными социально-культурными группами*, как арийскими, так и неарийскими, приобретающими самостоятельное развитие и кристаллизацию внутри ведической культуры или на ее периферии (наиболее наглядно это проявилось в оформлении самостоятельных кшатрийских обществ, стремящихся отвоевать более высокие позиции в брахманической ведической культуре — Рене Генон назвал это явление «революцией кшатриев»).

Безусловно, все эти явления существовали и в тот период, который принято называть «ведическим», но в полной мере они проявили себя в VI—IV вв. до Р.Х., когда эти тенденции стали приобретать ясную и выразительную форму, зафиксированную в религиозных и политических реформах и формировании новых философских школ и учений. Все они (и «гетеродоксальные» религии, и создание политических образований, и новые философские течения) были тесно связаны между собой, и поэтому семантически они объединяются в одну эпоху — и хронологическую, и идеологическую. При этом стоит постоянно держать в сознании, что ведическая парадигма продолжала оставаться осью всего индийского общества, хотя в этот период ей пришлось столкнуться с серьезными вызовами.

### Социологический плюрализм индийского общества

В постведический период можно идентифицировать несколько наиболее распространенных форм организации индийского общества. Ядром является кастовая модель, основанная на системе варн и ярко выраженной доминации брахманов.

Наряду с зонами, где эта модель полностью укрепилась, существовали и другие социальные пространства, где влияние варн и ведической культуры было менее заметно.

В первую очередь, это были сельские общины и кланы, объединенные в форму гана-сангха или гана-раджа. Они были организованы по принципу джата (социальных страт неведического происхождения) и чаще всего имели два класса: кшатрия раджакула и даса-кармакара. К первому относились высшие слои, ко второму — низшие. Гана-сангхи имели чаще всего одного династического правителя (раджу) и могли распространять свое влияние на

довольно обширные территории. Наиболее влиятельными гана-сангхами были кланы Шакья (из которого вышел царевич Гаутама, Будда), Колия, Малла, а также Вриджи (из ветви джнатрика этого клана происходил Махавира, основатель джайнизма) и Вришни. Наряду с раджей гана-сангхи управлялись советами старейшин, представлявших наиболее влиятельные кланы. Гана-сангхи отличались тем, что в них доминировали аграрные, а не скотоводческие традиции, и, соответственно, изначальное ведическое учение переосмыслялось в терминах, более близких к сельским условиям, а также перетолковывалось в духе автохтонных и часто доведических религиозных традиций. При этом в структуре гана-сангхи строго прослеживалась разделительная черта между окультуренной территорией, полем (собственно — гана) и лесом (араньяка). Гана расширяла свое влияние, наступая на лес. При этом леса Индии были населены архаическими племенами (часто австронезийского этнического субстрата — как народ мунда), что превращало социокультурную и хозяйственную оппозицию гана/араньяка в этническую.

Гана-сангха представляли собой особые социокультурные пространства, где индуизм преобладал, но подвергался процессу постепенной и растянутой на многие века реинтерпретации. Тот факт, что самые радикальные реформаторы индуизма и создатели его влиятельных гетеродоксальных версий — Будда Гаутама (буддизм) и Махавира (джайнизм), были выходцами именно с гана-сангхи (а буддистская община и стала носить в последствие это имя — сангха), о многом говорит.

Другой социально-культурной и политической формой, развивавшейся параллельно гана-сангхи в постведический период, были независимые королевства, представлявшие собой прообразы государств и иногда рассматриваемые историками как государства. Хотя кшатрии и раджи правили и в гана-сангхах, их власть там была существенно ограничена советами клановых старейшин, и условия разрозненных сельских общин, в каждой из которых была своя аристократическая прослойка, не способствовали концентрации власти в одних руках. Поэтому государства образовывались параллельно, и, следуя иной логике, их полюсом становились крупные города, создаваемые как военно-стратегические пункты и центры сбора дани ведическими ариями и, позднее, воинственными группами кшатриев. В городах власть раджей становилась более независимой от сельских старейшин и кланов, что позволило устанавливать контроль над довольно обширными территориями, превосходящими по масштабу пространства гана-сангх.

## Первые государства Индии

Наиболее крупными политическими образованиями в период VI—IV вв. до Р.Х. были государства Каши (в районе Бенареса), Косала (к северо-востоку от Каши) и Магадха в Южном Бихаре. Все они конкурировали между собой за влияние над пространством Северной Индии и особенно долины Ганга, и в эту конкуренцию была активно вовлечена гана-сангха одного из сильнейших кланов того времени Вриджи во главе со знатью племени Личчхави. Кроме того, буддистские источники перечисляют в VI в. еще несколько «махаджанапад», существовавших до рождения Будды: Анга (на востоке в низовьях Ганга), Чеди, Ватса, Куру (по верхнему течению реки Джамны), Панчала (на севере по верхнему течению Ганга), Маччха, Шурасена, Ассака (на юге), Аванти (на западе на плоскогорье Мальва), Гандхара и Камбоджа (обе на крайнем северо-западе). Возможно, буддистский текст Ангуттара-никая, где дан этот список, смешивает территории, контролируемые гана-сангхами и собственно государства.

Государства сосуществовали с иными формами социально-политической организации, и в них система варн была более строго выражена, нежели в гана-сангхах, а система более древних доведических джати (социальных страт кланов) адаптирована к кастовому ведическому принципу. При этом индуизм в его наиболее ортодоксальной брахманической версии не был сосредоточен в каких-то конкретных центрах; он пронизывал своими лучами все общество, обеспечивая единство культуры, подобно тому, как эллинская цивилизация, также бывшая полицентричной, обладала, тем не менее, единым стилем и единой духовной структурой.

Среди государств в V в. до Р.Х. (с 493 г., когда раджей стал Аджатараштру) начинается подъем первого индийского государства, претендовавшего на линию, напоминающую имперскую политику государства Магадха. Его столицей был город Раджагриха. Уже отец Аджатараштру Бимбисара завоевал восточное государство Анга, захватил и подчинил себе другие сильные королевства — Косала и Каши. После упорной борьбы с конфедерацией кланов, объединенных гана-сандхой Вриджа, цари Магадхи добились победы над ними и установили практически единоличный контроль над всей долиной реки Ганг. Крепость Паталиграма, основанная на Ганге, позволяла царям Магадхи контролировать стратегические пространства всей Северной Индии.

Потомки Бимбисара и Аджатараштру были менее удачливы и настойчивы в строительстве государства, и их династию сменил вице-раджа Шишунага и его дети, а затем власть в Магадхе захва-

тил Махападама Нанда, основав новую династию — Нанда. Некоторые историки считают государство Нанда первой формой образования имперского типа в Индии. Территории империи Нанда включали в себя обширные зоны Северной Индии от Пенджаба и Синда на западе до Бихара и Бенгали на востоке.

Нанда был первым из индийских царей, который не принадлежал к касте кшатриев и, напротив, был выходцем из варны шудр, т. е. занимал нижайшее положение в системе индийского общества. Однако в политическом смысле властители Нанда оказались эффективными, существенно усилили могущество государства Магадха, раздвинули еще больше его границы, упорядочили сбор податей и налогов, создали огромную и хорошо дисциплинированную армию, насчитывающую, по греческим источникам, 20 000 всадников, 20 000 пехотинцев, 2000 боевых колесниц и 3000 боевых слонов. Армия Александра Великого<sup>1</sup>, подошедшая к границам владений Дхама Нанды, не решилась вступать в бой с таким мощным противником и, покорив более слабые северо-западные королевства Пенджаба (владения царей Гандхара, Такшашилы, сдавшегося Александру без боя, и Пора, напротив, оказавшего активное и мужественное сопротивление), отступили.

В этот же период в V в. до Р.Х. выходец из северо-восточного королевства Гандхара, бывшего до походов Александра Македонского частью Персидской империи (и соответственно, там был распространена персидская версия арамейского письма), Панини создает первую грамматику языка санскрит, «Аштадхьяи» («Восьмикнижие»), и с этого момента устное учение Вед получает письменное оформление. При этом санскрит как язык соответствовал диалекту, на котором говорило население Северо-Западной Индии, и для записи намного более архаичного по языку корпуса Вед, ранее передававшегося только вербально и по памяти, эту грамматику пришлось подстроить под нужды священного языка. Параллельно с ведическим санскритом, ставшим основой литературного знания последующих поколений индусов, был распространен и другой разговорный язык индоевропейского происхождения, называемый обобщенно пракрит. Он имел две версии — западную (шаурасени) и восточную (магадхи). Будда проповедовал на диалектике восточной версии пракрита — магадхи, а позднее буддистский канон был составлен на основе родственного индоевропейского диалекта — пали.

<sup>1</sup> Греческая армия Александра Македонского вторгается в 326–325 гг. до Р.Х. в Индию, завоевывает Пенджаб, но удерживается там ненадолго.



## Логос шараманы: джайнизм

### Появление джайнизма: Махавира

Официальной религией индийского государства династии Нанда в IV в. до Р.Х. стал джайнизм. Джайнизм, как и буддизм, возник на севере Индии. И хотя джайны возводят свою традицию в глубокую древность, скорее всего, основателем этого течения (возможно, лишь систематизировавшим и обобщившим более древние учения) был Вардахмана или Джина (Победитель) Махавира (599 — 527 гг. до Р.Х.), принадлежавший к варне кшатриев и относившийся к ганасангхе Виджара. Махавира с юности посвятил себя аскетическим практикам и обосновал особое учение, утверждающее, что единственной и главной целью всех живых существ является «спасение» и «освобождение», которое может быть достигнуто только с помощью радикальной аскезы и отказа от всех мирских забот и попечений.

Джайнизм в своих истоках представляет явление, проистекающее из ведической культуры. Идеал санньясина (как четвертая символическая стадия жизни нормативного ария) имеет строго ведические корни и соответствует метафизике Упанишад. Отсюда идея удаления от дел, общества, исполнения обычных дел домохозяина и исполнения публичных функций и сосредоточения на вопросе личного освобождения (мокша). Однако существует версия, что концепция отшельничества имела иное происхождение и восходит к традиции, параллельной ведической — к *шрамане*; шрамана представляла собой продолжение доарийской религии либо связанной с цивилизацией Хараппо и долиной Инда, либо дравидской по своим корням и берущей свое начало в долине Ганга. Сами джайны (равно как и буддисты) настаивают на том, что эта шрамана имеет источник, параллельный ведической цивилизации и более древний, а в четвертую стадию жизни брахмана она была инкорпорирована позже, в ходе разработки Веданты (Упанишад), когда и сложился идеал санньясина<sup>1</sup>. Это следует иметь в виду, чтобы лучше понять природу «гетеродоксального» индуизма (настики — куда входят джайнизм, буддизм, философские школы чарвака и адживика).

Призванием брахмана является непричинение вреда живым существам, т. е. идеал сакрального миролюбия (ахимса). То, что все су-

<sup>1</sup> Согласно этой точке зрения, именно к традиции шраманы восходят учения о самсаре, колесе воплощений и идеал освобождения, (мокша), играющий главную роль как в Упанишадах, так и в буддизме и джайнизме.

щества имеют живую душу, дживу, также следует из ведического наследия и комментариев к Ведам.

Все это ложится в основу джайнизма, ставящего во главу угла аскезу, отшельничество, нестяжание, миролюбие и не причинение вреда никаким живым существам, путь к полному освобождению от перерождений (мокша) и т. д. Теоретически джайнизм можно было бы причислить к особому направлению в индуизме, соответствующему его наиболее внутренним и духовным практикам реализации. Но в отличие от множества течений аскетического идуизма, причем подчас активно полемизирующих друг с другом, джайнизм выдвигает ряд тезисов, заставляющих относить его последователей к «гетеродоксальным» течениям. Дело в том, что джайнизм настаивает на том, что его утверждения являются эксклюзивной истиной, и тем самым жестко и формально противопоставляет себя тем направлениям в индуизме, которые иначе толкуют различные моменты. Так, например, джайнизм отрицает авторитет Вед на том основании, что там предписывается совершение кровавых жертвоприношений животных. Следовательно, они отбрасывают авторитет всего ведического комплекса и заменяют его текстами основателя джайнизма Махавиры, который считался двадцать четвертым основоположником учения, тиртханкара, дословно «строителем моста». Вместо Вед джайны признают кодекс Пурва<sup>1</sup>, содержащий учение Махавиры и различные Агамы, комментарии к нему. Таким образом, они противопоставляют себя индуизму и отвергают его фундаментальную метафизическую и текстологическую основу.

Аскетическую практику джайны также противопоставляют всем остальным видам деятельности и считают, что достижение мокши возможно лишь тогда, когда человек полностью посвящает себя аскезе, ведет монашеский образ жизни и отказывается от всех иных занятий. Изначально джайны представляли собой исключительно такие монашеские общины и лишь позднее, по мере расширения популярности этого течения, стали допускать мирян, чья задача была помогать аскетическим обществам джайнов. Но порицая любые формы неаскетических практик, джайны бросали прямой вызов системе кастового общества и варнам, на которых основывалась вся ведическая цивилизация. Здесь снова нарушался главный принцип идуизма: сочетание холизма для одних типов людей и определенных периодов жизни и личной аскетической реализации для других

<sup>1</sup> Джайнская секта Дигамбара считает, что и Пуры и Агамы исчезли в эпоху великого голода, и вместо них опираются на двадцать пять текстов, составленных великими учителями (ачарья).

типов и других периодов (об этом подробно говорил Л. Дюмон<sup>1</sup>). Аскеза бралась как нечто эксклюзивное и совершенно необходимое для достижения мокши, а другие формы занятий порицались. Индивидуализм, таким образом, в данном случае не сочетался с холизмом инклюзивно, но противопоставлялся ему как нечто эксклюзивное. С социологической точки зрения, такой подход был совершенно революционным и антиномистским.

Наконец, принцип ахимса, являющийся отличительной чертой джайнизма, сами джайны толковали в крайней интерпретации: т. к. весь мир полон живыми существами (дживы), то человек может в любой момент стать причиной их гибели (будь то животные или даже насекомые, включая мельчайших). Поэтому джайны категорически отрицали земледелие (пахота может служить причиной смерти червей и жуков) и даже носили особые маски на лице, предохраняющие от того, чтобы дыхание случайно не стало причиной гибели крохотных мошек. Большинство иных профессий и ритуалов отвергались также по этой причине. Одна из двух сект джайнизма, секта дигамбара, по той же причине отрицала ношение одежды, поэтому их называли «одетыми в небо», т. е. голыми. Многие изображения джайнских святых и тиртанхаров по этой причине представлены полностью обнаженными. Другая, более умеренная секта, шветамбара (дословно, одетые в белое), соглашалась на ношение белых одежд.

Боязнь невзначай причинить вред живым существам заставляла джайнов передвигаться особым образом, подчас расчищая перед собой путь специальным веником, чтобы шаги не стали причиной гибели ползающих по земле тварей<sup>2</sup>.

Единственной формой деятельности, которую джайны считали приемлемой для себя, была торговля и финансовые операции, в частности, ростовщичество. Поэтому джайны постепенно концентрировались в городах и крупных торговых центрах и стали ядром финансового капитала. Показательно, что до настоящего времени именно джайнские кланы в Индии контролируют основные банки и финансовые институты, что делает их позиции в индийском обществе весьма влиятельными, несмотря на небольшой процент тех, кто является адептом этой религии.

<sup>1</sup> Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст.

<sup>2</sup> Заметим, что опасение наступить на землю лежит в основе многих обрядов и ритуалов из круга Кибелы, чьи адепты передвигались с помощью прыжков — как раз для того, чтобы не причинить вреда детям Великой Матери — змеям, червям и насекомым. Отсюда берут свое начало жрецы-акробаты, засвидетельствованные в культах Кибелы, а также в эфесском храме Артемиды, чье жречество сохранило многие традиции архаических матриархальных мистерий.

Джайны отрицали ведических богов и считали, что для достижения мокши наличие или отсутствие богов полностью безразлично. Онтологию они строили вокруг своей сотериологической схемы. Джайны утверждают, что мир состоит из дживы (живого начала, сознания) и адживы (неживого начала, к которому относится пространство/акаша, время/кала и материя/пудгала). Показательно, что джива мыслится здесь как законченный индивидуум, атом, и именно на этом строится особая радикальная версия джайнистской ахимсы. Из взаимодействия дживы и адживы рождается карма (судьба, рок), которая подменяет собой дживу, становясь ее маской (бандха). Это предел отчуждения, когда карма полностью довлеет над дживой, привязывая ее к адживе. С этой точки начинается обратный путь. Он состоит из трех состояний: самвара (методы остановки потоком кармы), нирджара (сжигание кармы), мокша (достижение полного освобождения).

Циклология джайнов основана на том, что существует бесконечно вращающееся колесо времени (калачакра), имеющее восходящую (утсарпини) и нисходящую (авасарпини) стадии. В центре мира располагается «всемирный правитель», чакравартин (вращающий колесо). Всего таких властелинов 12, самый великий их них Бхарата, по имени которого, утверждают джайны, Индия названа Бхаратаварша.

Джайны в своих текстах описывают 63 парадигмальных существ: 24 тиртханкара (строители мостов) помогающие людям достичь освобождения в каждую эпоху, 12 чакравартинов и по 9 баладэвов, васудэвов и пративасудэвов. Баладэвы описаны как святые и благие «ненасильственные герои», 8 из которых достигли освобождения, а девятый отправился на небо. Васудэвы тоже благие, но «насильственные герои», а «пративасудэву» — «неблагие негодяи». Васудэвы в конце концов убивают пративасудэв, но и те, и другие идут в ад (адхо лока), т. к. джайны осуждают насилие даже в благих целях.

Все люди, согласно джайнизму, делятся на джайнских монахов и монахинь и джайнских мирян и мирянок. Остальные рассматриваются как безнадежно погруженные в карму и не способные к освобождению.

### **Джайнская революция: в сторону Модерна**

В отношении истины они придерживались релятивистской теории (анекантавада), согласно которой любой человеческий разум может схватить только фрагмент реальности, что они описывали параболой пяти слепых, составляющих себе представление о том, что

такое слон, ощупывая каждый его различные части. Только кеваладжана, всезнающий мудрец, достигший освобождения, обладает иным, абсолютным знанием. На этом основании джайны построили модальную логику — съядваду, названную так по санскритской частице «съяд», «если», «как бы», призванной подчеркнуть относительность любого утверждения. Съядвада строилась на семи логических тезисах:

syâd-asti — «как бы есть»;

syâd-nâsti — «как бы нет»;

syâd-asti-nâsti — «как бы есть и не есть»;

syâd-asti-avaktavyaḥ — «как бы есть и описуемо»;

syâd-nâsti-avaktavyaḥ — «как бы нет и не описуемо»;

syâd-asti-nâsti-avaktavyaḥ — «как бы есть и не есть и описуемо»;

syâd-avaktavyaḥ — «как бы не описуемо».

Этот пример показывает, насколько нюансированными были системы индуистской философии, включающей в себя, помимо метафизики, сотериологии и детального описания методов духовной реализации, еще и подробный анализ не просто законов мышления и традиционной логики, но и сложнейшие модальные релятивистские модели, в западной философии освоенные лишь в XIX — XX вв. (в частности, благодаря феноменологии Э. Гуссерля и трудам его учителя Ф. Brentano).

Структура джайнизма даже в самом первом приближении демонстрирует типологическое сходство с отличительными чертами того, что принято считать обществом Модерна. Согласно Л. Дюмонну<sup>1</sup>, именно западное общество поставило индивидуализм и холизм, причем лишь начиная с эпохи европейской Реформации, на одну плоскость и стало последовательно утверждать индивидуализм вопреки холизму<sup>2</sup>. К тому же это происходило параллельно с укреплением атеистических и рационалистических тенденций и расцветом финансового капитализма, основанного на торговле и банках, т. е. процентном росте. Все это сопровождалось ростом гуманистических идей, настаивающих на том, что спасение человека зависит целиком и полностью от него самого. В структуре Ноомахии мы идентифицируем такой тип цивилизации как строго титанический. Но аналогичные черты мы встречаем в джайнизме: противопоставление индивидуализма холизму (как в обществе, так и в представлениях о материи — атомизм); дуализм души/тела (джива/аджива), вполне аналогичный картезианской картине субъекта и объекта; отрица-

<sup>1</sup> Дюмон Л. Эссе об индивидуализме.

<sup>2</sup> Кульминацией этого является идеология либерализма и «прав человека».

ние божеств и ритуалов (теизма) или низведение богов до статуса помощников тиртханкары; приоритет городской культуры и торговли, и даже ростовщичества, являющегося основой капиталистических буржуазных обществ; гуманизм, как опора только на собственные силы. Показательно, что на титаническую сущность индийского джайнизма указывают и некоторые современные исследователи, в частности, специалист по индийскому обществу, американец Николас Гиер в своей книге с выразительным названием «Духовный Титанизм»<sup>1</sup>. В ней одну из глав он специально посвящает джайнизму как ярчайшей форме титанизма, основанной наряду с другими формами (к которым он причисляет, культ асуров, буддизм и философию санкхьи) на индуистской традиции, но противостоящей вместе с тем осевой метафизике Вед и Веданты<sup>2</sup>.

В джайнизме мы можем увидеть и одно из проявлений того феномена, который Р. Генон назвал «революция кшатриев». Сам Махавира был выходцем из касты кшатриев. Кроме того, джайнизм с самого основания был поддержан правителями города Питхунда, бывшего столицей королевства Калинга. В этом городе, как утверждают джайны, с древних пор хранилась статуя Ришабхи, считающегося в джайнизме первым из 24 тиртханкаров. В Питхунде был культ Ришабхи, называемого также Калинга Джина (Победителем из Калинги). Вероятно, значительная часть жителей этого королевства были джайнами. Калинга располагалась на юго-востоке индийского континента (современный индийский штат Одиша — ранее Орисса, где преобладает индоевропейский язык ория, сложившийся на основе пракрыта).

После подчинения Калинги империи династии Нанда Махападама Нанда перенес эту статую в столицу империи Магадху. Династия Нанда (выходцы из сословия шудр, но ставшие раджами, аналогом кшатриев) покровительствовали джайнизму или даже сами были его приверженцами. Уже после свержения династии Нанда представителями династии Маурьев, новые императоры Индии также проявили к джайнизму интерес. Так, первый из династии Маурьев Чандрагупта принял джайнизм от джайнистского ачарьи Бадхрабаху, проповедовавшего джайнизм в Южной Индии. Позднее внук буддистского царя Ашока, который, напротив, поддерживал другую гетеродоксальную религию, буддизм, Сампрати также

<sup>1</sup> Gier N.F. *Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives*. N.Y.: New York Press, 2000.

<sup>2</sup> Gier N.F. *Jaina Superhumanism and Gnostic Titanism // Gier N. F. *Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives*. P. 79 — 111.*

обратился в джайнизм и вошел в историю как строитель множества джайнистских храмов и святилищ.

После эпохи Ашоки при царе Харавела (193 – 170 гг. до Р.Х.) из династии Чеди государство Калинга снова приобрело независимость и восстановило и многократно преумножило свою мощь, создав на юго-востоке Индии огромную империю. Харавела разбил тамильскую конфедерацию на юге, победил бактрийского царя греко-индийского царства Деметриуса и установил сюзеренитет над ранее доминировавшей в Индии Магадхой при первом правителе династии Сунга, Пушьямитра. В его царствование джайнизм процветал, а статую Ришабхи снова вернули в Калингу. При Харавеле Калинга стала могущественной морской и торговой державой, и колонисты из этого королевства расселились на Шри-Ланке, Бирме, Малайском архипелаге и на Мальдивах.

Становление в Индии крупных государств, таким образом, связано с джайнизмом и буддизмом, что едва ли является случайностью. Причем их основатели были либо кшатриями, либо выходцами из низших каст. Ядро ведической цивилизации состояло в обществе варн и соблюдении ведической традиции. И грана-сангха, и раджа-сангха, где сплошь и рядом продолжали существовать автохтонные системы джата (сословий, но не варн!), строились по иному принципу. Пока они оставались в контексте доминирующего брахманизма, это не представляло собой вызова цивилизационным основам индуизма. Но когда эти социально-политические формы начинали претендовать на самостоятельность и главенство, они входили с ведическим ядром в противоречие. Это могло проявляться как в религиозной сфере (гетеродоксальные религии, отрицающие варны — джайнизм и буддизм), так и в философской (чарвака) и политической (что и было «революцией кшатриев»). В случае джайнизма мы видим одновременно все эти признаки, которые полностью описываются термином Н. Гиера «духовный титанизм».

## **Логос шраманы: ранний буддизм**

### **Появление буддизма: царевич Сиддхартха**

Буддизм, ставший одной из мировых религий, распространившись далеко за пределы Индии — в Китай, Корею, Японию, Тибет, Монголию, Среднюю Азию, Индокитай и обширную зону Тихоокеанского региона, представляет собой сложное и многоуровневое явление. Буддизм возник в Индии одновременно с джайнизмом и в до-

вольно сходных культурных, исторических и социальных условиях. Между джайнизмом и буддизмом очень много общих черт, что облегчает нам описание места и роли буддизма в индийской цивилизации, т. к. самый общий обзор джайнизма нами уже проделан.

Буддизм, как и джайнизм, относится к «гетеродоксальным» течениям в классическом индуизме, т. к. он *отрицает Ведаы, почитание богов* и общество, построенное на основе *варн*. Вместо Вед высшим авторитетом наделяются записи проповедей царевича Сиддхартхи из клана Шакья и другие священные источники, связанные, так или иначе, с изложенным Гаутамай учением.

Царевич Сиддхартха принадлежал к гана-сангхе или гана-раджа и происходил из варны кшатриев. Его отцом был король Судходхана. Традиция буддизма Тхеравады утверждает, что местом его рождения был город Лумбини (в современном Непале), а его детство прошло недалеко от этого города в местечке Капилавасту.

Юный Гаутама 29 лет жизни провел во дворце, т. к. его отец хотел, чтобы он наследовал ему и стал раджей. Но в 29 лет Гаутама покинул дворец и увидел 4 зрелища: старика, больного человека, труп и аскета (согласно буддистской версии, это был представитель традиции шрамана). Далее царевич Гаутама предпринял практику аскезы (снова в традиции шрамана, параллельной, как считают буддисты, ведически-брахманической), но не смог с ее помощью решить проблему *страдания* (дуккха). Тогда под деревом боддхи в городе Бодх Гайя он получил пробуждение (откуда его титул Будда, Пробудившийся) и ему открылся Средний Путь, следуя которым можно преодолеть страдание.

Страдания коренятся в незнании (авидья), а незнание лечится постижением Восьми Благородных Истин:

- правильный взгляд и правильное намерение составляют область мудрости, праджна;
- правильная речь, правильное действие и правильный образ совокупно формируют этику (сила);
- правильное усилие, правильное сознание и правильная концентрация формируют область спасительных медитаций (самадхи).

Все эти линии вполне укладываются в традиции ведической аскетике, которая также уделяет большое значение корректности речи (в Ведах упоминается богиня речи — Вач), могуществу мысли и важности мудрости, этике и концентрированной медитации на истоках мира — Брахмане. Равно как и Средний Путь между радикальной аскезой (представленной шраманой) и полным потворством телесным желаниям не является чем-то неожиданным и новым для



индуизма и, более того, составляет основную линию наставлений Араньяк и Вед, в отличие от шраманы, чья чрезмерность, возможно (довольно мягко и иносказательно), порицается брахманизмом в многочисленных историях про экстремальные аскетические практики асуров (титанов), использующих их для противостояния богам-дэвам.

Самадхи как предельная форма концентрации и медитации (дхьяна) также является классической практикой индуизма, т. к. представляет собой как раз то состояние, в котором атман отождествляется с Брахманом, снимая всякую двойственность (термин «самадхи» и означает «объединение», «соединение», «собираение воедино»); в ведической традиции это называется также «видеха мукти», полное поглощение высшим «Я» низшего, что происходит у обычных людей в момент смерти, а у аскетов еще при жизни, давая им освобождение (дживан-мукта).

Для того чтобы утверждать все эти положения, совершенно необязательно отрицать Веды. Но учение Будды состоит как раз в том, что эта смягченная и уравновешенная (как в раз в ведическом инклюзивном духе) форма шраманы и аскетическая медитация, направленная на достижение самадхи и освобождения, жестко противопоставляются ведическому брахманизму в ультимативно-альтернативном ключе. Буддизм, точно так же как и джайнизм, ставит вопрос жестко — или ведические ритуалы и брахманизм или отшельничество, или занятие обычными и сакрализованными кастовым обществом занятиями, или сосредоточение исключительно на пробуждении и освобождении. Снова, как и в случае джайнизма, то, что в ведической (брахманической) культуре является комплиментарным, здесь превращается в кшатрийское противопоставление. Веды допускают и приветствуют аскезу и идеал санньясина, но при этом допускают и приветствуют исполнение классических функций кастового общества: обрядовые и интеллектуальные функции жрецов и административные и военные функции раджей и кшатриев. Гаутама же отказывается выполнять кастовый кшатрийский долг (быть царем), но при этом привносит кшатрийский агрессивный темперамент в область религии и метафизики. С точки зрения индийской структуры, мы имеем феномен, чрезвычайно сходный с джайнизмом — революцию кшатриев.

Точно так же как и у джайнов, обосновывается буддистами отказ от варн. Варны лишь удаляют человека от поиска спасения и освобождения, но не освобождают его от страданий (коренящихся в переменчивости мира, потоке дхарм, который Гаутама как кшатрий воспринимает и переживает очень остро) и, напротив, погружа-

ют его в него все глубже и глубже. В духе аскетики шраманы буддизм развивает учение о колесе самсары и цепочки перерождений (что в целом также соответствует учению Упанишад) и призывает к тому, чтобы радикально и резко выйти за ее орбиту. Только это может и должно быть целью и смыслом жизни, утверждают буддисты, и поэтому единственной нормативной формой социальной организации общества должна быть аскетическая община отрекшихся от мира монахов (и монахинь), сосредоточенная исключительно на поиске пробуждения и освобождения и устроенная на демократических началах равноправия. Это и есть буддистская *сангха*, само название напоминает термин, которым назывались различные формы кланово-общинной организации индийских обществ, где система варн еще соседствовала с автохтонной и периферийной для ведической культуры брахманизма системой джата.

Изначальный буддизм мыслился исключительно как дело монашеских общин, но позднее он распространился и на тех мирян, которые помогали буддистским сангхам и поддерживали их политически, социально и материально.

Буддистская циклология, так же как и учение джайнов, строится на принципе появления вселенских спасителей и «пробудителей» (будд)<sup>1</sup>. В каждом историческом цикле есть свой Будда. В настоящем цикле им является Гаутама. В грядущем появится новый Будда — Майтрея, который обновит учение и адаптирует его к новым космическим и циклическим условиям. Кроме будд, буддизм Махаяны<sup>2</sup> признает бодхисаттв<sup>3</sup>, пробужденных существ, которые специально покидают нирвану, чтобы помочь обрести путь спасения другим существам, осознанно меняя блаженство и истину на ограниченные условия существования в круге сансары (из любви и сострадания к людям). Эти темы регулярного прихода «вселенских спасителей», центральные для буддистского (равно как и джайнистского) историала в индуистском контексте, представлены теорией аватар, нисхождений высшего Начала (чаще всего Вишну) в человеческий облик.

Классический буддизм Тхеравады (ранний буддизм и линия Хинаяны) выделяет особую категорию пратьека-будд, т. е. существ, которые получили озарение и пробуждение спонтанным образом и реа-

<sup>1</sup> Впрочем, эта идея характерна только для буддизма Махаяны (большая колесница), тогда как Тхеравада (буддизм малой колесницы, хинаяны) настаивает на том, что Будда является уникальным и неповторимым явлением.

<sup>2</sup> Махаяна представляет собой особое направление в буддизме, которое мы более подробно рассмотрим в отдельной главе.

<sup>3</sup> Буддисты хинаяны не признают этой категории.

дизовали нирвану самостоятельно с опорой только на самих себя; при этом пратьека-будда может не открывать своей природы другим и не помогать им в деле пробуждения (в отличие от бодхисаттвы).

### Половинная метафизика

Все перечисленные моменты могли бы быть рассмотрены как духовное течение внутри индуизма или как особое аскетическое направление индийской цивилизации (поскольку никаких принципиальных отличий ни в целях, ни в средствах, ни в приоритетах между буддизмом и индуизмом пока мы не заметили — впрочем, именно так и поступили индуисты впоследствии, объявив Будду девятым аватарой бога Вишну, пришедшим в мир для того, чтобы испытать на верность своих последователей), если бы буддизм не настаивал на своей эксклюзивности, не возводил бы свои идеи в догматы и не развил бы на их основании строго фиксированную семантически метафизику, осознанно и намеренно вводящую в прямой конфликт с учением Вед. Буддизм метафизически атаковал индуизм, в то время как индуизм, напротив, был в целом настроен примирительно и инклюзивно (что соответствует его общему настрою) и реагировал лишь в крайних случаях (которые все же были исторически не так редки).

Смысл *метафизической* атаки буддизма состоял не только в критике Вед и системы варн, не только в призыве к аскетической практике и новым нормам общежития в контексте сангхи, не только в акценте, поставленном на страдании (дуккха, не слишком остро переживаемых солярными брахманическими ариями<sup>1</sup>), но в догматическом утверждении строго негативной и апофатической сущности Абсолюта, достижимого лишь через *нирвану*, полное погашение сознания, и несуществования, иллюзорности «Я» (атмана), буддистский принцип анатмана. И это уже выпад не против самих Вед и варн, но против осевой для индийского Логоса метафизики Упанишад, против Веданты как философской финализации всей ведической традиции. Мы имеем здесь дело с глубинной *сменной метафизической парадигмы*, происходящей на фоне общего религиозного и доктринального, а также культурного и цивилизационного стиля.

<sup>1</sup> Здесь можно провести параллель между центральностью темы страдания (дуккха) в буддизме и концепциями раннехристианских гностиков, с которыми полемизировал Плотин. Солярный аполлонический Плотин видел сквозь телесный мир, космос, его эйдетический образец, нозтическую световую Вселенную, и не мог понять отчаяния своих знакомых гностиков, проповедующих дуалистический платонизм («двайта-платонизм») и ополчившихся против «злого демиурга».

Веданта основана на принципе тождества атмана и Брахмана. Это тождество она ставит выше, чем уровень божественного бытия, полагая, что состояние дэвов, хотя и намного превышает человеческое, но не является наивысшим и абсолютным. Именно поэтому, в частности, боги и отправляют Индру учиться у Праджапати. Но вся структура Упанишад представляет проблему в недвальной (адвайтическом) сечении: все явленное не есть Абсолют, но отрицание всего явленного, тоже не есть Абсолют, и явленное и неявленное вместе не есть Абсолют. Атман не есть Абсолют. Но то, что внутри атмана, может проваться взлететь к Абсолюту, по ту сторону явленного и неявленного, а также их суммы. Отказ от явленного может привести к неявленному, но это не выход, т. к. явленное явилось из неявленного не просто как случайное или бессмысленное отпадение, породившее глупую вечность непрестанно вращающегося колеса сансары, несущую в себе лишь страдание. Такая механическая картина правильна лишь наполовину. Непроявленное выше проявленного и стремиться к нему надо. Апофатическое выше катафатического: Брахма ниргуна (Брахма без качеств) первичнее Брахмы сагуны (Брахмы с качествами) — со всем этим Упанишады согласны. Но есть и иная линия: солнечный луч, бьющий в сердце ария, дваждырождающий его, конституирующий, пусть и обратным, энантиодромическим образом, но с какой-то важной и великой целью. Поэтому и боги прекрасны и достойны почитания и жертв, потому что они явлены как блеск, свет и могущество Абсолюта, и их явление не механика, а этап (самый высший) милосердного и благодатного нисхождения Брахмана в конечную точку — человеческое сердце. Учение об атмане фундаментально для полноценного индуизма, т. к. включает в себя *обе половины полноценной метафизики*: тезис о незначимости имманентного перед лицом трансцендентного и тезис о значимости имманентного как выражения и проявления трансцендентного перед лицом последней истины — истины о недвойственном тождестве. Буддизм же отрицает именно это учение, настаивая только на его половине. Тезис буддизма таков: *сущность сансары — шуньята* (пустота), *сущность нирваны — шуньята* (пустота)<sup>1</sup>. Это значит, что если мы рассмотрим окружающий нас мир как то, чем он является на самом деле, мы увидим, что он есть ничто (пустота) — ничто перед лицом Абсолюта. Но Абсолют не должен пониматься как другое нечто, лишь более совершенное и счастливое, чем колесо сансары. Любое нечто всегда несет в себе дуккха, страдание. Поэтому если бы за пределом данного нечто было

<sup>1</sup> Эта тема была приоритетно развита крупнейшим теоретиком буддизма Нагараджуной (II – III вв. от Р.Х.), основоположником школы Мадхьямака.

бы другое нечто, это ничего не изменило бы. Поэтому только осознание вскрытой пустоты (ничто) как сущности самого Абсолюта, оставка на нем и ведет к высшей форме пробуждения и спасения — нирване, финальном погашении наличия в отсутствии. Вся эта последовательность метафизически безупречна. Но это лишь сегмент полноценной метафизики, описывающий фазу возврата, ἐπιστροφή, финального спасения, но полностью упускающий из виду не менее важную фазу исхождения, πρὸβος, ее причины и ее миссию. Позднее, в буддизме Махаяны («большая колесница») и в тантрической версии буддизма, Ваджраяне (алмазный путь), а также в иных неиндийских культурных контекстах буддистская доктрина будет существенно развита, и целостность метафизической картины, более напоминающей Упанишады, будет восстановлена (включая позитивное переосмысление «Я» в духе учения о «высшем тождестве»)<sup>1</sup>, но ранний буддизм Хинаяны («малая колесница») строго придерживается именно такой версии, жестко бросающей вызов Логосу Упанишад.

Такой ранний буддизм дуалистичен и выражает (как и джайнизм) урезанную версию индоевропейской религиозно-философской парадигмы.

Сделав это уточнение, следует обратить внимание на то, что буддизм развил обширную и чрезвычайно детализированную философскую систему, оригинальные формы логики, множество конкретных методов и практик концентрированной медитации, различные и подчас чрезвычайно оригинальные космологические и онтологические версии. Особое внимание буддизм всегда уделял гносеологии, т. к. операции с мышлением лежат в основе всей буддистской сотериологии. Изменить состояние человека в мире, снять бремя боли и страдания возможно только через трансформацию сознания (впрочем, это утверждают и Упанишады, и индуизм в целом).

## **Махаджанпады, империя Маурьев и настика**

### **Династия Маурьев**

Ключевым моментом в истории буддизма в Индии становится падение династии Нанда и захват их столицы Паталипутры основателем династии Маурьев — Чандрагуптой (340–298 гг. до Р.Х.) в 322 г. до

<sup>1</sup> Это характерно в первую очередь для той эволюции, которую буддистское направление дхьяна получило в Китае (чань-буддизм) и Японии (дзэн-буддизм). В Тибете буддизм тесно переплелся с древней религией бон-по и рядом шаманистских традиций, что еще более усложнило его структуру.

Р.Х. Чандрагупта был выходцем из племени вайсья (называвшегося также маурья) и начал в государстве Магадха гражданскую войну за власть с опорой на брахмана Чанакья из Ткашашилы, личного врага династии Нанда и ее последнего правителя Дхана Нанды. О том, к какой касте относился Чандрагупта, существует несколько противоречивых мнений. Одни источники представляют его как родственника Нанда (династии, основанной шудрами). Другие (преимущественно, буддистские) связывают его с кланом шакья, т. е. делают родственником Будды Гаутамы. Третьи говорят о его смешанном происхождении от благородного отца (кшатрия) и женщины из касты шудр (дочери Вришала). Третьи утверждают, что он был кшатрием.

Маурьи приступили к геополитической экспансии в тот период, когда греки, захватившие северо-запад Индии, принялись отступать, и Маурьи параллельно этому присоединяли эти территории к своей стремительно разрастающейся империи. К 320 г. государство Маурьев уже распространило свою власть на всю Северную Индию.

Основатель династии Чандрагупта, захвативший территории, ранее принадлежавшие грекам Александра Великого, столкнулся в 305 г. до Р.Х. с войсками Селевка I Никатора, политического наследника части империи Александра Македонского, и отбросил греков за пределы Индии. Позднее Чандрагупта заключил с Селевком I союз (взяв в жены дочь Селевка, греческую принцессу), и подаренные им Селевку 500 боевых слонов сыграли решающую роль в сражении при Ипсе (301 г. до Р.Х.) между диадохами, наследниками различных провинций бывшей империи Александра Великого<sup>1</sup>.

Империя Маурьев уже при Чандрагупте стала самым крупным политическим образованием в истории Древней Индии и существовала с 317 по 180 г. до Р.Х. Ее границы распространялись с северной Индии, объединенной уже при династии Нанда, практически на весь индийский субконтинент (включая полностью Декканское плоскогорье) за исключением Шри-Ланки и южной оконечности континента, где располагались дравидские государства династий Пандиа, Чола и Чера. На востоке она простиралась до территории Бенгали и Ассама, на западе — до Пакистана, Белуджистана, Восточного Ирана и Афганистана (включая современный Герат и Кандагар), на севере — до Кашмира.

Уже при первом властителе династии Маурьев Чандрагупте происходит небывалое доселе объединение практически всего индий-

<sup>1</sup> В битве принимали участие войска Антигона Одноглазого и Деметрия Полиоркета, с одной стороны, и войска коалиции Кассандра (Македония), Птолемея (Египет), Селевка I Никатора (Вавилония и сатрапии Ирана) и Лисимаха (Фракия) — с другой.

ского субконтинента под властью единого правителя, т. е. создание полноценной Индийской империи.

Показательно, что Чандрагупта (как мы уже говорили) на поздних этапах принял джайнизм под влиянием джайнского проповедника Бхадрабаху и закончил свою жизнь в джайнском монастыре на юге Индии Шравана Белгола (современная Карнатака), а причиной его смерти стал тяжелейший ритуальный пост (сантхара).

### **Биндусара и адживика**

Сын Чандрагупты Биндусара (320—272 гг. до Р.Х.) продолжил строительство империи и присоединил практически все территории субконтинента, кроме двух зон — южной оконечности Индии, где располагались дружественные дравидские государства династий Чола, Пандиан и Чера, и области Калинги на юго-востоке, обладавшей традиционно значительным суверенитетом (даже в положении вассала Магадхи) и большой военной мощью.

Показательно, что и этот император (равно как и его жена, главная царица Рани Субхадранги) исповедовал «гетеродоксальную» по отношению к ведическому индуизму философию, относящуюся к разряду «настика», т. е. учений, отрицающих Веда, и так же, как джайнизм и буддизм, берущую начало в традиции шрамана. Но на сей раз это была не религиозная, а «секулярная» философия — адживика<sup>1</sup>.

В центре этой философии стояло представление о неизменном и неумолимом роке (нияти), который независим от действий человека (карма), а, следовательно, цикл перевоплощений заведомо предопределен и не может быть изменен. Это учение во многих аспектах напоминает греческую Стою, т. к. ее адепты настаивали на «стоическом» принятии рока, и их особая «обреченная аскеза» была направлена лишь на то, чтобы как можно дальше отстраниться от новых кармических отягощений, что, впрочем, было также заведомо предопределено нияти (роком, судьбой).

Истоки аджавики восходят к Маскарину Маккхали Госалу, который жил в эпоху основателя джайнизма Махавиры, двадцать четвертого тиртханкары и был с ним знаком. Госала считался чрезвычайно опасным конкурентом для ранних буддистов и джайнов, т. к. его философия, строящаяся на принципах шрамана (то есть на той же традиции, из которой происходили джайнизм и буддизм), обладала осо-

<sup>1</sup> *Basham A.L. History and Doctrines of the Ājīvikas. Delhi: Molttilal Banarsidass Publications, 2002.*

бой мощью и притягательностью развитой логической системы, которая в буддизме и джайнизме была развита намного позже. Главным тезисом учения Госалы является формула «человеческое усилие бесполезно» (*n'atthi purisikāra*). Это вытекает из главенства рока. Но фундаментальность рока отменяет понятие причины. Это выражено в следующем резюме учения адживиков:

«Нет ни причины, ни мотивации у распада существ, существа распадаются без всякой мотивации. Нет причины (...) у чистоты существ, существа очищаются без причины и какой бы то ни было мотивации. Нет действий, которые бы делались тобой, нет действий, которые делались бы другим, нежели ты; не существует человеческих действий, не существует человеческой силы (...), мощи, (...), человеческого мужества (...), человеческой смелости. Все существа, все индивидуумы, все твари, все живые вещи не имеют воли, силы, мощи; они меняются по воле рока, в силу обусловленности их собственного состояния»<sup>1</sup>.

Эти формулы суть отрицание идеи кармы, т. е. фундаментальной ответственности человека за свои действия, последствия которых, будучи соотнесенными с вечным законом дхармы, и определяют череду перерождений.

Философия адживики была структурно чрезвычайно близка к джайнизму и раннему буддизму, при том, что введение принципа абсолютности рока их качественно отличала. Ее приверженцы, как члены джайнистской дигамбары, отказывались от ношения одежды, практиковали крайние формы аскезы, вплоть до самоубийства (к которому прибегали тогда, когда начинали ощущать физическую и умственную слабость), жестко выступали против системы варн, почитания богов и осуществления каких бы то ни было ритуалов. При этом, согласно некоторым источникам, отношения с противоположным полом не считались Госалой чем-то несовместимым с аскетической практикой.

Сам Госала считался при этом наделенным магическими способностями: так, повествуется, что он убил одного из своих учеников при помощи «магического огня». А джайнские тексты сообщают, что он погиб в ходе магической дуэли с Махавирой.

В некоторых источниках есть упоминания, что они все же почитали либо двух богов, либо одного — Вишну и/или Шиву. В дравидской версии адживики есть упоминание о почитании двух богов по именам Окали и Оккали, что, возможно, уходит в глубокую архаику и культ близнецов.

<sup>1</sup> Саманнафаласутта, 54. Цит. по: *Eliade M. Le Yoga*. P. 192.



Адживики считали время иллюзией, т. к. прошлое, настоящее и будущее уже существуют здесь и сейчас и лишь кажутся последовательными (отсюда вытекает невозможность спасения в будущем, что противопоставляло их учение буддизму и джайнизму, где сотериология играла ключевую роль). Кроме того, адживики считали, что душа, джива, представляет собой атом, индивидуальность и не может быть разделена или расколота.

### Император Ашока и буддистский триумф

Мы уже видели, что создание крупных государств в Индии в эпоху махаджананапад связано с устойчивым антиведическим настроением, что выражается в приверженности большинства династий и правителей к тем или иным видам настики и через них к традиции шраманов. Это подтверждает гипотезу тех историков, которые видят в шраманах продолжение доведической традиции цивилизации Инда, знавшей города и государственность, основанные на совершенно иных принципах, нежели общество ведических ариев со своей солярной метафизикой, Логосом Упанишад и системой варн.

Это наблюдение подтверждается правлением сына Биндусара, величайшего правителя Индии царя Ашока (268 — 232 г. до Р.Х.), который выбирает в качестве идеологии своей империи, достигшей при нем максимального расцвета, снова одну из традиций настики — буддизм, также отвергающий Веды и брахманизм, как и джайнизм его деда Чандрагупты, а также предшествующих властителей династии Нанда, подобно «нигилистической» философии адживике, признающей лишь неумолимый рок, которую исповедовал его отец Биндусара. При этом внук Ашоки, Сампади, снова перешел в джайнизм, а еще один правитель Паталипутры из династии Маурьев Дашратха снова стал оказывать поддержку адживикам. Все эти перемены симпатий государственной власти Маурьев (как до них Нанда) оставались к поле настики. Таким образом, вся история махаджананапад имеет ярко выраженный антиведический и антибрахманический вектор, и вместе с тем правящие династии постоянно обращаются к тем или иным видам традиции шраманов как внутрииндийской цивилизационной альтернативе.

При Ашоке буддизм достиг точки своего высшего расцвета в Индии. Царь всячески поддерживал буддистские общины, щедро помогал буддистской сангхе, чем навлек на себя гнев политической элиты и значительной части населения, сам стал буддистом-мирянном (упасака). При Ашоке в Патне состоялся Третий буддистский собор (вероятно, 250 г. до Р.Х.), на котором активно и горячо обсуждались

вопросы буддистского вероучения и канона. Собор проходил под началом буддистского монаха, доверенного лица императора и его духовного наставника Тхера Моггалипутта Тисса. На соборе были введены определения, какое учение считать ортодоксальным буддизмом, а какое «еретическим» направлением, что было ранее чуждым буддистской сангхе, допускавшей в одних и тех же монастырях довольно широкое разномыслие в вопросах вероисповедания. Значение этого собора, однако, признают лишь буддисты Тхеравады (более или менее совпадающие с Хинаяной); для других течений (в первую очередь, для махаянистов) он большого вероучительного значения не имел. Ашока активно поддерживал миссионерскую деятельность буддистов и сам направлял буддистских проповедников в разные сопредельные страны. В некоторых странах — в Гималаях, Кашмире и на Шри-Ланке — миссия увенчалась таким успехом, что эти страны стали верными приверженцами буддизма на многие века. Буддистские общины были созданы на всем пространстве Центральной Азии, в Бактрии и даже в греческих землях (греки названы в индийских миссионерских документах того времени ионийцами), где буддистские центры существовали вплоть до эпохи Климента Александрийского, упоминающего об их наличии в Александрии. Показательно, что христианский автор называет буддистов «батрийскими шраманами» (Σαρμαναῖοι Βάκτρων).

В начале Ашока относился к буддизму прагматически и поддерживал не только буддистов, но и адживиков (которым он раздавал пещеры для поселения) и джайнов. Но после войны с государством Калинга, в которой пали сотни тысяч воинов с обеих сторон, и огромные территории были подвергнуты этническим чисткам и разграблениям (Калинга пала после упорного отчаянного сопротивления), он углубился в буддистскую этику и, возможно, под ее влиянием приостановил дальнейшую имперскую экспансию, предпочитая выстраивать отныне политику договоров и союзов (что проявилось в его отношениях с дравидскими государствами юга Индии — Чола, Кералапутра и Сатьяпутра). При этом именно буддизм стал восприниматься им как государственная религия, которой он оказывал всяческую административную и политическую поддержку, строил за государственный счет тысячи монастырей, пагод и буддистских святынь на территории всей Индии.

После смерти Ашоки империя стала слабеть, разделилась на две автономные половины — западную, с центром в Паталипутре, и восточную, с центром в Таксиле. А в 180 г. до Р.Х. династия Маурьев прекратила свое существование.

Это принято считать концом постведической эпохи и началом индийского Средневековья.

### Логос шрамана и историа настики: Раванавада?

Учитывая типологическую близость в контексте индийской структуры вкратце всех рассмотренных нами направлений настики (к которым осталось только добавить философскую школу чарвака (наслаждение, а также пища, или сладкая речь) или локаята (дословно, секулярность), которая утверждала крайний нигилизм и материализм, признавая достоверными лишь материальные предметы и явления и чувственные вещи<sup>1</sup>) и их общее противостояние Ведам и Упанишадам, можно предположить, что в постведический период мы столкнулись с выходом на поверхность альтернативы доминирующему индийскому Логосу Вед и Упанишад, получившей широкое и разнообразное воплощение как в религиозной сфере (джайнизм, буддизм), так и в философии (адживика, чарвака), и, самое главное, в политике, поскольку обе крупнейшие в истории Индии империи — Могадха Нанда и государство Маурьев — в качестве доминирующей идеологии неизменно выбирали именно ту или иную форму настики. Следовательно, в постведическую эпоху можно зафиксировать кристаллизацию *второго Логоса индийской цивилизации*, чьи корни уходят в традицию шрамана и, возможно, еще глубже, к доарийской цивилизации Хараппа и Мохенджо-даро и/или к древним дравидским обществам, отступившим перед натиском ариев с севера, но постепенно восстанавливающим свои структуры — изнутри индийского общества, в котором ведическая доминанта и структура варн все равно оставались главенствующими.

Этот второй Логос отвергает в доминантном Логосе Вед и Упанишад:

- почитание арийских ведических богов;
- важность и обязательность ведических обрядов;

<sup>1</sup> Предшественником чарваков был индийский философ Аджита Кесакамбали. Показательно, что, несмотря на свой материализм и скептицизм, чарваки, по сообщению М. Элиаде, принимали активное участие в оргиастических культах и крайних антинормистских практиках из круга капаликов и агхори, а также низшего «народного тантризма» (включая оргии на кладбищах, ритуальный каннибализм и т. д.). Брахманы считали материалистическое учение чарвака ярким выражением философии асуров, т. е. чистым титанизмом. Эта школа давно прекратила свое существование в Индии, не оставив больших следов, в отличие от иных направлений настики. При этом учение приверженцев локаяты имеет множество общих черт с философией Демокрита и Эпикура, а также с европейским материализмом и скептицизмом Нового времени. А поскольку чарвака доводит нигилистические тенденции, присущие всей настике, до самых крайних выводов, она может рассматриваться как чистейшая форма древнеиндийского титанизма, более завуалированного и смягченного в иных течениях, вытекающих из традиции шрамана.

- организацию общества по принципу варн;
- парадоксальную метафизику «высшего тождества»;
- инклюзивно-брахманический характер ведического начала;
- солярно-аполлоническую структуру, пронизывающую все шрути и смрити (т. е. ортодоксальный индуизм) и составляющую ее фундаментальную семантическую и топологическую ось.

Вместо этого Логос шрамана в его различных версиях, включая джайнизм, буддизм, адживику и чарваку, выдвигает альтернативные тезисы:

- отвержение богов или признание их второстепенными сансарическими созданиями, пребывающими в иллюзии в не меньшей, а то и в большей степени, нежели люди;
- бессмысленность обрядов и преступность жертв (непричинение вреда и ненасилие);
- отказ от кастовой и социальной иерархии, утверждение равенства и презрение к любой деятельности, кроме монашеского созерцания;
- отвержение принципа атмана, представление о «я» как о временной иллюзии;
- эксклюзивное противопоставление своего учения, как истинного, всем остальным и особенно ведическим и брахманическим — как ложным;
- титаническая структура аскетического гуманизма, отвергающего вертикальную иерархию, идущую сверху вниз (луч солнца, падающий в правый зрачок и достигающий человеческого сердца — в Упанишадах), и утверждающего достижение сверхбожественного состояния с опорой только на индивидуальные аскетические усилия — снизу вверх.

Во всех этих принципиальных пунктах мы видим прямое и полное противоречие, что позволяет говорить о конфликте Логосов — Логоса брахманического и Логоса шраманического, или Логоса астики (Вед и Веданты) и Логоса настики. В постведический период эти два полюса явно обнажились, причем духовная доминанта брахманизма в целом сохранялась, но альтернативный полюс заявил о себе в эту эпоху во весь голос, выдвинув в лице шраманических религий, философий, идеологий и политических организаций (империй и династий) серьезный и основательный, глубоко продуманный и метафизически оформленный проект альтернативного пути индийской цивилизации.

История, построенная на принципах шраманы, постепенно интегрировалась в индийскую культуру и стал ее составной частью.

Согласно ему, главной нитью этой культуры были не Веда и особенно не Упанишады, но *другая сторона индийской цивилизации*, имеющая древнейшие корни, оперирующая особыми категориями, подчас близкими (иногда тождественными) по форме терминами (универсальный закон/дхарма, император/чакравартин, аскеза, освобождение/мокша, поток бытия/сансара и т. д.), но при этом отрицающая брахманизм как нормативный комплекс, как Логос, считая его и его культурно-философское, социально-политическое и религиозно-обрядовое выражение чем-то внешним, ложным и не имеющим отношения к магистральной оси индийской истории. Эта история мыслится здесь как вечное учение, уходящее корнями в незапамятные доведические времена и непрерывно продолжающееся в джайнизме и буддизме, которые и берутся в качестве субъекта истории. Так, для джайнов Индия есть родина Махавир, которые заложили основу индо-джайнской цивилизации, а все остальное рассматривается ими как нечто второстепенное и случайное, как своего рода ересь по отношению к джайнизму, «джайнская гетеродоксия». Поэтому джайны имели свои версии общеиндийских текстов — Пуран, хроник, популярных легенд и мифов, переписанных исходя из джайнского историала (особой популярностью пользовалась отредактированная джайнскими поэтами «Рамаяна»). В них совершенно по иному расставлены акценты, перераспределены роли героев и злодеев. Однако этот джайнский историал находится не в оппозиции к Индии, к ее культуре, и особенно к санскриту. Напротив, именно джайнские монастыри были центрами популяризации утонченной санскритской литературы, в первую очередь, философской и сотериологической, но также отчасти светской, политической, административной и технической. Оппозиция была лишь в отношении ведического брахманизма, рассматриваемого как искажение джайнского Логоса, его извращение. При этом множество правителей, поддерживающих джайнизм, начиная с династии Нанда или Чандрагупты, напротив, всячески превозносились, и их мифологизация и прославление, включение в цепочки священных правителей, восходящие к родам древних героев, становились частью последовательного исторического нарратива.

Параллельно джайнскому историалу складывался буддистский историал, который также, будучи версией историала шраманы, ставил во главу угла буддистскую сангху. Буддисты (особенно представители Махаяны) возводили свои истоки не только к Будде Гаутаме, но также к цепочке более древних будд. Дхарма интерпретировалась ими как универсальный закон, находящий свое чистое выраже-

ние в буддистском каноне. Оптимальным типом политической власти они считали фигуру царя-буддиста, буддистского «чакравартина» (на языке пали), чьим образцовым воплощением был Ашока. При этом буддисты развивали логику, философию, онтологию, гносеологию, а также различные области культуры и искусства, и буддистские монастыри становились важнейшими центрами социальной, духовной и интеллектуальной жизни Индии. Буддисты считали именно Индию центром духовного пробуждения, отождествляя свой Логос и свою сотериологическую доктрину с индийской историей. Как и у джайнов, у буддистов брахманизм выступал как аберрация, извращение и «ересь» в сравнении с учением Будды, и брахманическую идентичность Вед и особенно учение Упанишад, а также нормы кастового общества они рассматривали как отклонение и девиацию от магистрального вектора исторического бытия Индии как буддистской цивилизации.

Показательно, что джайны и буддисты имели свои версии популярных Пуран — в частности, любимого всеми индусами эпоса «Рамаяны». Будучи одной из важнейших частей позднего брахманического индуизма (смрити), Пураны считались в ведической культуре выражением и развитием духа ортодоксально ведической культуры. Но джайны и буддисты в своих версиях давали оригинальные интерпретации этих же историй, проникнутые этикой и метафизикой своих собственных шраманических учений. Буддистская версия изложена в тексте Дасаратха Джатака (461 раздел) и содержит ряд отличий от индуистского повествования. Джайнские версии «Рамаяны» содержатся в агамах, священных текстах джайнов, в частности, в Падмапуране, а также в корпусе Трисастисалакапуруса Чаритра (агиография 63 святых), написанной джайном Хемачандрой, в Сангхадасе Васудевахинди и Уттарпуране Гунабхадара. Главные герои «Рамаяны» — Рама, его жена Сита и царь/асура Равана — соответствуют трем типам джайнской антропологии: баладэвам (не осуществляющим насилия добрым сущностям), васудэвам (осуществляющим насилие добрым сущностям) и пративасудэвам (осуществляющим насилие злым сущностям). При этом в отличие от индуистской версии Равану убивает васудэва Лакшмана, друг и помощник Рамы, а не сам Рама. После этого Рама отказывается от царства (до этого он был чакравартином, благим царем в джайнском понимании) и становится аскетом-джайном, в конце концов, достигая мокши. А Лакшмана и Равана, оба осуществлявшие насилие, попадают в ад. Но, искупив там свою вину, они переродятся в будущем благими аскетами, и, что показательно, асура Равана станет будущим тиртханкарой джайнов (аналогом Будды будущих времен у буддистов — Майтреи). Показа-

тельно, что мы видим здесь попытку позитивной реинтерпретации Раваны, царя асуров и правителя Шри-Ланки, главного злодея классического индуизма, и даже приписывание ему миссии будущего «спасителя». Нечто аналогичное мы видим в тамильских (хотя и индуистских) версиях «Рамаяны» (в частности, чрезвычайно популярная версия тамильского поэта Камбана), где Равана также рассматривается если не как положительный, то, по меньшей мере, амбивалентный персонаж. Этот момент чрезвычайно показателен с точки зрения индуистской цивилизации. Джайнизм и буддизм, как и вся традиция шрамамы, исторически происходят из Северной Индии и именно там приобретают свои характерные черты и свою метафизическую структуру. И уже там, в преобладающей индоевропейской среде и в области распространения пракрита, пали и санскрита, они воплощаются в корпус текстов и доктрин. Лишь позднее джайнизм и буддизм проникают южнее в область с доминацией дравидского населения и, соответственно, неиндоевропейских языков. Но именно на юге субконтинента джайнизм и буддизм глубоко укореняются и часто становятся культурными доминантами. Мы видели, что дравидский полюс «даса» представляет собой ядро альтернативного прочтения индийской цивилизации, что станет более наглядно в последующие эпохи. Но в случае с «Рамаяной» и другими Пуранами мы видим, что все альтернативы брахманизму — и со стороны шрамамы, и со стороны дравидской идентичности — типологически сближаются, образуя исторически и концептуально различный, но в равной мере антиведический и антибрахманический комплекс, совокупно формирующий особый альтернативный исторнал, всякий раз оригинальный и особый, но при этом обязательно отличный, и в крайних случаях прямо оппозиционный в отношении брахманизма и ведизма. Показательно, что фигура асуры Раваны, царя Ланки, играет в случае тамилы и в случае джайнов важную символическую роль.

## **«Бхагавад-гита» и метафизика вишнуизма**

### **Теория Тримурти**

В период с V по II в. до Р.Х. складывается первая устная редакция важнейшего корпуса индуистской культуры «Бхагавад-гиты», составляющего центральную часть эпоса «Махабхараты». «Махабхарата» и, соответственно, «Бхагавад-гита» относятся к категории смрити, священных текстов, имеющих второстепенное значение по отношению к боговдохновенным текстам шрути, куда входят Сам-

хиты, Брахманы, Араньяки и Упанишады (то есть Веды в широком понимании). И, тем не менее, учение «Бхагавад-гиты» считается настолько важным для индийской культуры, что она постепенно заняла в ней одно из центральных мест, предопределяя сам дух индуистской культуры, и вошла в разряд основных источников индийского брахманического образования.

«Бхагавад-гита» рассматривается как основной текст в вишнуитском направлении индуизма (вайшнава), в центре которого стоит почитание бога Вишну, рассматриваемого как высшее божество. В постведическую эпоху Вишну почитался наряду с Брахмой и Шивой в форме Тримурти, трех божеств, где каждому соответствовала одна из метафизических, космологических и эсхатологических функций.

Брахма считался ответственным за творение Вселенной. Его культ не получил девоциальной окраски и сохранился лишь в контексте общей доктрины Тримурти.

Вишну считался божеством, ответственным за поддержание священного порядка (дхармы) в мире. Его культ приобрел в Индии широкое распространение и стал основой бхактизма, религии, основанной на личной преданности (девоционализм). В вишнуизме более всего развита теория аватар, т. е. воплощений Божества в человеческом (или животном) образе. Так, восьмым аватарой считается Кришна, главный герой «Махабхараты» и «Бхагавад-гиты», который выступает в роли водителя боевой колесницы Арджуны, предводителя войска Пандавов в битве на Курукшетре, с которой начинается кали-юга. Именно Кришна излагает в «Бхагавад-гите» основные метафизические и философские учения. Культ Вишну был особенно обращен к варне кшатриев, и сама «Бхагавад-гита» считается относящейся в первую очередь именно к этой касте. Сам Арджуна является кшатрием, и Вишну-Кришна излагает в своей речи перед началом битвы против Кауравов индуистскую метафизику, адаптированную именно для этой варны. При этом в вишнуизме доминирует тенденция рассматривать Вишну как высшее Божество и персонифицированный синоним Брахмана, т. е. Абсолюта.

Третьим богом Тримурти был Шива, который чаще всего выступал как бог варны брахманов и особенно санньясинов-муни, т. е. брахманов, находящихся в стадии последней из четырех традиционных жизненных стадий, ашрамов, связанной с высшей реализацией и сосредоточенной на полной погруженности в учение Упанишад.

«Бхагавад-гита» состоит из 18 «йог», т. е. разделов, в которых Кришна-Вишну открывает Арджуне сущность индуистской религии в ее постведическом аспекте. Среди других текстов смрити «Бхага-



вад-гита» наделена особым значением и весом, а вишнуиты вообще причисляют ее к шрути, т. е. к богоданным откровениям.

### Йога «Бхагавад-гиты»

В первой йоге (Арджуна-всада йога — «печаль Арджуны») Арджуна обращается к Кришне, делясь с ним сомнениями о том, стоит ли вступать в битву, которая приведет к гибели многих родственников и друзей, оказавшихся на стороне Кауравов, и которая обязательно закончится неисчислимыми потерями с обеих сторон. Здесь мы видим проблематизацию идеала «ахимсы», «ненасилия» свойственного индуизму в целом, и особенно шраманам. Некоторые индийские комментаторы замечают, что если бы колесничим Арджуны был не аватара Вишну, но аватара Будды (или Махавиры), он дал бы на эти вопросы прямо противоположные ответы. Не исключено, что «печаль Арджуны» имеет в своей основе как раз полемический момент этической и метафизической оппозиции брахманизма и шраманизма. Колеблясь перед тем, вступать или не вступать в битву, Арджуна актуализирует буддистско-джайнистский комплекс идей, т. е. стоит перед выбором: астика/настика.

Во второй йоге («санкхья йога») Кришна описывает различные пути (йоги), ведущие к истине и Абсолюту и передает ему учение о бессмертии души (джива).

В третьей части (карма йога) Кришна описывает сущность ведического понимания действия, карму. В духе индуизма (и по контрасту с шраманизмом) карма описана здесь не в чисто негативных терминах (как совокупность действий, только вовлекающих в самсару, усугубляющих страдания и препятствующих освобождению), но как ритуальное выполнение сакрального долга. Кришна учит, что не сами действия (карма) приносят вред, но привязанность к их результатам и зависимость от успехов или неудач. Действие должно быть исполнено в соответствии с вечным законом (санатана дхарма), как предписывает долг каждой из варн. Тот, кто поступает так, не препятствует освобождению (мокше), но способствует ему, т. к. поступает в соответствии с требованиями вселенского божественного порядка.

Поэтому, без привязности постоянно  
как долг, карму выполняет  
без привязности точно выполняю-  
щий посредством кармы  
Высшего достигает человек<sup>1</sup>.

tasmad asaktah satatam  
karyam karma samacara  
asakto hy acaran karma  
param apnoti purusah

<sup>1</sup> Бхагавад-гита. Гл. 3. Карма-Йога. Текст 19.

Убивая врагов, кшатрий не совершает греха, т. к. следует своей внутренней природе. Более того, он не может сделать ничего из того, что не заложено в универсальном порядке и соответствует воле высшего Бога, самого Вишну. Злом является лишь привязанность к результатам действия, зависимость от победы или поражения, успехов или неудач. Карма-йога — это духовная и метафизическая реализация через сакральный долг, записанный в системе варн. По сути, в этом главное учение «Бхагавад-гиты» и самый полный и выразительный ответ индоевропейского солярного ведического Логоса вызову со стороны альтернативного Логоса шраманы. Кришна произносит здесь классическую формулу: «без всякого желания и победы, свободный от эгоизма и окоченения, сражайся!» («*nirasiṁ nirmamo bhutva yudhyasva vigata-jvārah*»), резюмирующую этику варн и особенно этику кшатриев. Рожденный в касте воинов, призван убивать. Рожденный в касте брахманов — совершать ритуалы, почитать богов и погружаться в созерцание. Рожденный в касте вайшьев должен создавать материальные вещи и произведения искусства. Рожденный в касте шудр должен исправно трудиться. Рожденный в касте чандал должен стараться выполнять все (трудные) предписания, чтобы улучшить свою карму и в следующий раз воплотиться в более высокой касте. Все существующее существует в структуре дхармы. Освобождение не есть восстание на дхарму и протест против варн, но освобождение внутри дхармы — через строгое и твердое исполнение долга. Только это путь к свободе/мокша. И никак не наоборот. В этом параграфе «Бхагавад-гиты» сосредоточена суть ведического мировоззрения.

В следующей части (джьяна-карма-санньяса-йога) Кришна излагает теорию аватар, подчеркивает значение учителя, гуру.

Далее в карма-санньяса йоге Арджуна возвращается к вопросу о соотношении аскетических практик санньясина и карма-йоге, а Кришна объясняет, что оба пути ведут к одной цели, но карма-йога при этом предпочтительнее.

В шестой дхьяна-йоге Кришна излагает техники концентрированного сосредоточенного созерцания и способы, которыми оно достигается.

В седьмой (джьяна-виджняна) йоге Кришна основывает метафизику Абсолюта в его соотношении с творением посредством творческой силы, майя. Здесь излагается учение о недвойственности между Первоначалом и миром, при том, что мир рассматривается и как само Первоначало, и как не само, а лишь его творческое проявление, одновременно скрывающее и открывающее его.

Восьмая (аскара-брахма) йога описывает смерть как ее понимает индуизм. Здесь излагается идея двух посмертных путей — питри-яна, путь предков, и дэва-яна, путь богов, следуя которыми души либо возвращаются снова в мир, достигая «жилища Луны», чандра-лока, либо выходят за пределы круга воплощений, в божественные миры — брахма-лока.

Девятая часть называется раджа-видья-раджа-гухья и описывает Вишну как высшее Божество, исполняющее все три функции Тримурти — создание мира, его поддержание и его уничтожение. На этой йоге основан вишнуизм как религиозное течение в рамках индуистской традиции.

Следующая, десятая йога, вибхути-вистара йога, развивает тему высшего Божества Вишну-Кришны и закрепляет в сознании Арджуны метафизику почитания Кришны как аватара.

Одиннадцатая йога, называемая вишва-рупа дарсана, представляет собой эпифанию вселенского тела Вишну, который предстает перед Арджуной не в облике человека, но в своем подлинном божественном виде — во всемирной форме или форме форм, вишва-рупа. Эта эпифания призвана визуальным образом установить связь между Абсолютным и относительным, в чем и состоит сущность божественности, как ее понимает индуизм.

В следующей, двенадцатой бхакти-йоге излагаются основы бхактизма, т. е. формы почитания Божества как личности и формы девициональной преданности ему. Это направление имеет ярко выраженный постведический характер, т. к. Веды и Упанишады обычно делают упор на ритуале и знании, а эмоциональную и девициональную сферу оставляют без рассмотрения. По мнению ряда исследователей, бхактизм (особенно в своей вишнуистской форме, известной как течение Бхагавата) является продуктом синтеза арийского ведического начала с культурными и духовными тенденциями доиндоевропейского (в первую очередь, дравидского) населения. Однако в контексте «Бхагавад-гиты» этот аспект прочно встроено в строго ведическую метафизику.

Тринадцатая йога (кшетра-кшетраджна) вводит чрезвычайно важную для индуизма тему пары субъекта/объекта. Поле объекта, горизонт манифестации описан как кшетра, дословно поле. Человек обретает самосознание и проявляет признаки субъекта, начиная отличать себя от этого поля, воспринимая себя как того, кто «знает поле», кшетраджна. Но «знание поля», эмпирически представляясь индивидуальным (дживой, душой, «ахам», «я»), на самом деле, есть момент вселенского сознания. Поэтому исток «знания поля» следует искать на еще более глубоком и высоком уровне, что

и составляет вектор индуистской реализации. Истинно знающий поле, трансцендентен индивидуальному субъекту.

В четырнадцатой йоге (гуна-трия-вибхага) Кришна совершает экскурс в философию санкхьи, описывая три основные гуны, состояния материи (тамас, раджа, саттва).

Пятнадцатая пурушоттама-йога или йога достижения высочайшего дает образ мира как дерева, растущего корнями вверх, а кроной вниз. Поняв, что телесная Вселенная есть лишь игра Божества, познающий способен подрубить это дерево «топором не привязанности» (снова обращение к карма-йоге), и тем самым выйти за пределы мира, устремившись к Абсолюту (брахма-лока).

Следующая йога дайвасура самапад-вихагна, шестнадцатая, содержит дуалистически окрашенную антропологию, где речь идет о том, что люди могут нести в себе как божественные (дэвы), так и демонические (асуры) черты. При этом с помощью сознания (боддхи, Логоса) человек способен делать свободный выбор между этими импульсами, что утверждает индуистскую этику своего рода внутриантропологической Титаномахии: соблюдение дхармы, воплощенной в Ведах и в индуистском учении в целом, рассматривается как модель божественного поведения, становление на сторону богов; нарушение ее законов относит человека к армии асуров.

В семнадцатой сраддхатрия-вибхага йоге Кришна возвращается к теории гун в их соотношении с верованиями, мыслями, делами и формами пищи.

В последней заключительной (восемнадцатой) мокша-санньяса йоге Кришна описывает как самый прямой путь достижения финального освобождения (мокша) и кульминацию аскетической практики (санньяса) концентрацию на высшем Принципе, т. е. на нем самом, и вместе с этим бхактистский вишнуизм достигает своего метафизического апогея.

Важно заметить, что при всем явном акценте на вишнуизм и бхактизм, «Бхагавад-гита» была интегрирована практически во все направления ортодоксального индуизма и полностью принималась брахманизмом и даже шиваизмом, несмотря на то, что в «Махабхарате» в целом Шива предстает в не очень приглядном свете, будучи покровителем Кауравов, т. е. группы отрицательных персонажей эпоса. Тем не менее, даже Ади Шанкара, великий систематизатор строгого Адвайта-ведантизма, считавшийся последователем «инкарнацией Шивы», включил «Бхагавад-гиту» в число трех главных источников адвайта-ведантического учения, наряду с Ведами и «Брахма-сутрой».

## Санкхья: философия Пракрити и пробуждение змея

### Дуализм и контраст с Упанишадами

Основы философии санкхьи (ее легендарным основателем считается мудрец Капила) начинают формироваться также в этот постведический период (V — II вв. до Р.Х.). Как буддизм и джайнизм, санкхья имеет ведические корни и заимствует ряд важных концепций из Упанишад. В самых поздних из них (Ката Упанишада, Шветашвара Упанишада и т. д.), а также в «Махабхарате», как мы видели, встречаются многочисленные отсылки к терминологии санкхьи, что свидетельствует о том, что она развивалась параллельно иным направлениям индуистской мысли — как ортодоксальной и гетеродоксальной.

Философия санкхьи представляет собой пример рациональной систематизации представлений о структуре космоса, существенно повлиявшей на последующие философские и религиозные формы индуизма, а также на культуру индуизма в самом широком смысле.

Система санкхьи относится к семейству учений, обобщаемых в индийской традиции термином «астики» и признающих онтологический и гносеологический авторитет ведического корпуса (поэтому они называются «астиками», от слова «асти», т. е. «есть», поскольку «быть» в Индии значит быть включенным в систему ведического мировоззрения и кастового общества, на нем основанного), куда кроме санкхьи, входят

- ньяйя (система логики);
- вайшешика (космологическая школа);
- йогачара (основывающая свой метод духовной реализации на философии санкхьи);
- миманса (строящаяся на экзегетике и герменевтике ведических текстов) и
- Веданта (или «уттара миманса»), представляющая философское развитие учения Упанишад.

Среди этих школ санкхья и Веданта являются старейшими и наиболее фундаментальными. При этом если Веданта сосредоточена на высшей метафизике, то санкхья делает акцент на исследовании структур космоса и средних пластов онтологии. Подобное осторожное и утонченное разведение уровней знания, где они оказываются в положении взаимодополняющих, а не противоречащих друг другу (что с необходимостью стало фактом, стоит только поместить их на одну и ту же плоскость), и является характерной чертой индуизма: можно назвать это структурой *объемной (трехмерной) ноологии*, где всякая оппозиция или логическое противоречие немедленно поме-

щается в систему координат с еще одним дополнительным измерением, позволяющим увидеть *комплиментарность* там, где двухмерная проекция предполагала бы *противоречие*. Этот момент прекрасно показал Рене Генон в своей книге «Этюды об индуизме»<sup>1</sup>, полагая, что он является признаком того, что индуизм и есть наиболее полное историческое выражение Примордиальной Традиции (санатана дхарма), включающей в себя всю полноту возможных вторичных адаптаций и формализаций.

Структура философии санкхьи имеет более *дуалистически* акцентированный профиль, нежели учение Упанишад об абсолютном Брахмане и его тождестве с атманом. Санкхья обостряет оппозицию между двумя началами, которые она называет пуруша и пракрити, дословно «человек» (пуруша, мужчина) и «нечто предтворное» («пракрити» женский род слова указывает на вторичность и пассивность этого понятия). Если в Упанишадах Брахман есть источник проявления и порождает все вещи мира и всех существ из себя самого, давая тем самым возможность великого возвращения и освобождения, и в этом единстве состоит вся острота учения Веданты, то санкхья, на основе того же ведического корпуса, акцентирует оппозицию вертикальных полюсов, ипостасируя их в самостоятельные фигуры. Иногда понятия «пуруша» и «пракрити» на западные языки переводят терминами «дух» и «материя» или «природа». Однако прямых аналогов здесь найти невозможно. Пуруша — активное начало, мужчина. Но он же и атман, и Брахман. Как мы видели, в гимне Ригведы Пуруша есть тот, кто создал (родил) мир и его интеллект, умное творение (Вирадх) и кто был создан (рожден) Вираджем. Пуруша — ведический термин, и он описан как та первая жертва, из которой было сделано все остальное — все миры. Поэтому лучше оставлять этот термин без перевода, поскольку любая аналогия с понятиями из других языков будет автоматически вызывать ассоциации из совершенно иных и по-другому структурированных философских и религиозных систем. Пракрити означает *другое, нежели мужчина* (пуруша), то нечто, что является его *дополняющей противоположностью*. Пракрити мыслится как женское начало. Но сама эта пара Пуруша/Пракрити, мужское/женское даже в самом индуизме может пониматься и трактоваться в самых разных конфигурациях и сочетаниях<sup>2</sup>. Упанишады склонны подчеркивать их фунда-

<sup>1</sup> Guénon René. Études sur l'hindouisme. P.: Éditions Traditionnelles, 1979.

<sup>2</sup> О метафизических и онтологических измерениях гендера, где значительный акцент ставится как раз на индуистской традиции, см. исчерпывающий труд: Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.

ментальное единство, их неразделенность и их изначальное и финальное тождество.

Так, Брихадараньяка Упанишада повествует о сущности Пуруши и о появлении онтологической женщины, «заполнившей пространство»:

1. Вначале [все] это было лишь Атманом в виде пуруши.

Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя. И прежде всего он произнес: «Я есмь». Так возникло имя «Я»

Поэтому и поныне тот, кто спрошен, отвечает сначала: «Я

есмь», а затем называет другое имя, которое он носит. Перед

началом всего этого он сжег все грехи, и поэтому он — пуруша. Поистине, знающий это, сжигает того, кто желает быть перед ним.

2. Он боялся. Поэтому [и поныне] тот, кто одинок, боится.

И он подумал: «Ведь нет ничего, кроме меня, — чего же я

боюсь?» И тогда боязнь его прошла, ибо чего ему было бояться? Поистине, [лишь] от второго приходит боязнь.

3. Поистине, он не знал радости. Поэтому тот, кто одинок, не знает радости. Он захотел второго. Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятиях. Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли супруг и супруга.

«Поэтому сами по себе мы подобны половинкам одного куска» — так сказал Яджнявалкья. Поэтому пространство это заполнено женщиной. Он сочетался с нею.

Тогда родились люди<sup>1</sup>.

1. âtmaivedam agra âsīt puruṣavidhah, so' nūvīksya nānyad âtmano'pasyat, so'ham asmity agre vyâharat; tato'ham nāmâbhavat, tasmâd apy etarhy âmantritah; aham ayam ity evâgra uktva, athânyan nama prabrûte yad asyabhavati, sa yat pûrvo'smat sarvasmât sarvan pâpmana ausat, tasmāt puruṣah; osati ha vai sa tam, yo smâat pûrvo bubhûsati, ya evam veda.

2. so'bibhet, tasmâd ekâkī bibheti, sa hâyam iksâm cakre, yan mad anyan nasti, kasmân nu bibhemîti, tata evâsya bhayam vîyâya kasmâd hy abhesyat, dvitîyâd vaibhayaṃ bhavati.

3. sa vai naiva reme; tasmâd ekâkī na ramate; sa dvitîyam aicchat; sa haitâvân asa yathâ strī-pumamsau samparisvaktau; sa imam evatmanam dvedhâpâtayat, tatah patis ca patni câbhavatâṃ; tasmāt idam ardhah brgalam iva svah, iti ha smâha yajnavalkyah; tasmâd ayam âkâsah striyâ pûryata eva. tâm samabhavat, tato manusyâ ajâyanta.

Здесь видно, что атман-Брахман вначале появляется одним и единственным, затем он представляет собой мужчину и женщину

<sup>1</sup> Упанишады. Кн. 1. С. 73 — 74.

в объятах, и лишь затем разделяется. В этом принципиальное различие Веданты и санкхьи, которая мыслит Пурушу и Пракрити как противоположные начала, чье изначальное и конечное единство не акцентируется (хотя и не отрицается — просто выносится за скобки).

Санкхья помещает Пурушу и Пракрити в диалектическое противоборство. Пуруша оказывается у Пракрити в плену, но не сам по себе, а через нечто третье — дживу, живую душу, порожденную сочетанием Пуруши и Пракрити. Джива, по санкхье, есть проекция Пуруши в Пракрити, что делает ее двойственной. Двойственность выражается в наличии двух противоположных и конфликтующих друг с другом ориентаций души: на сознание (к Пуруше) и на желания (к Пракрити). Желание (кама) привязывает дживу к стихиям феноменального мира, которые представляют собой регистры Пракрити или гуны (саттва, раджас и тамас). Из этих элементов созданы все вещи, и джива оказывается внутри миров Пракрити как в сетях. Начало Пуруши в дживе (душе) обращает ее прочь от Пракрити, к тому, что лежит за пределом трех гун и феноменов (трем гунам соответствуют три локи, три мира — свар, бхуvas и бхур). Эта цель есть общая для всех типов ортодоксального индуизма дорога к освобождению (мокша).

В «Бхагавад-гите» санкхья рассматривается как комплиментарный срез ведического знания, и ее космология полностью заимствуется общим учением о структуре мира, над которой возвышается трансцендентный принцип Вишну, воспроизводящий в контексте вишнуизма ведического Брахмана. Однако в другом тексте, имеющем огромное значение для позднейшей Адвайта-Веданты, «Брахма-сутре», санкхья трактуется как учение, предполагающее в Пракрити (прадхана) источник саморазвития, динамики и жизни. То есть в определенной оптике строгие ведантисты опознали в санкхье не только дуализм, который противоречит безусловной недвойственности Брахмана Упанишад, но и определенный матриархальный имманентизм, где роль Пуруши сводится к позиции бессильного и пассивного наблюдателя (именно так можно понять некоторые тексты санкхьи). Такое прочтение позволяет соотнести санкхью не только с астикой, куда ее традиционно относят, но и с настикой, и хотя эта школа не отрицает напрямую Веды, ее структура замыкается на исследовании космологии и ее второстепенных метафизических моментов.

### **Йога: великая свобода от**

На философии санкхьи полностью построено учение йоги, т. е. практического пути духовной реализации.



При этом санхья-йога ориентирована на очищение уровней телесности — от плотного тела к тонкому и еще выше к духовному (карана-шарира). Йога учит о существовании в теле человека особых центров — чакр, колес, которые соотносятся с соответствующими точками тонкого тела (линга-шарира). Практика йогина состоит в активации этих чакр, их оживлении, их замыкании на соответствующие им центры следующей гуны — гуны раджас. В этом состоит цель йогических практик и различных форм йогической аскезы. При этом высшей целью является достижение полного покоя, когда все три гуны оказываются в состоянии полного баланса и равновесия.

Йога на основании санхьи утверждает, что существует единая причина всего множества феноменов — это Пракрити. К ней и только к ней сводятся все многообразные явления мира. Пракрити вполне действительна. Пуруша, находящийся на другой стороне от нее, есть бессильное и неспособное творить сознание. Если Пракрити принципиально одна, то пуруши множественны. М. Элиаде справедливо сближает их с монадами Лейбница<sup>1</sup>: они не могут друг с другом общаться, организованы структурно идентично, но каждый пуруша (каждое сознание) строго индивидуален и может полностью полагаться только на самого себя. В этом и состоит сущность йоги: индивидуальный Пуруша идет путем освобождения от всеобщей Пракрити. Сами йоги обосновывают это следующим логическим построением. Если бы Пуруша был един (как настаивают Упанишады), то первый человек (пуруша), осуществивший великое освобождение от иллюзии Пракрити и успокоивший буйство гун, прекратил бы существование мира как страдания, и больше ничего не было бы, т. к. места для страдания и, соответственно, субъекта страдания не осталось бы. Второй непротиворечивый ответ состоял бы в том, что ни один из людей пока еще не достиг самадхи и освобождения (мокши), поэтому мир все еще есть. Но йога основана на убежденности в том, что первые мудрецы и великие риши достигли полноты самадхи и освобождения, поэтому-то это учение и стало известным. Следовательно, остается признать, что пуруши существуют индивидуально и их столько же, сколько перевоплощающихся субъектов Вселенной — джив. Таким образом, йога фронтально отрицает метафизику Упанишад и в этой сфере, т. к. Упанишады настаивают на том, что Пуруша един. Кроме того, они также подчеркивают, что Пракрити не есть нечто отдельное от Брахмана (Абсолюта), а его майя, сила, могущество. А т. к. атман есть Брахман, то дуализм снят.

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 44 — 45.

В самых истоках йоги у Патанджали (Йога-сутра, 2.15), считающегося ее основателем, мы встречаем важную формулу, предопределяющую этическую подопку этого учения. «Все есть страдание для мудреца» (*duhkameva sarva vivekinah*). Этим тезисом как камертоном предопределяется вся структура йогического мировоззрения и практик, на нем основанных. Мир есть страдание также для буддизма, и в целом мы легко обнаруживаем в этом высказывании осевую линию традиции шрамана. Здесь «все» (мир) противопоставляется мудрецу, и эта пара становится основой фундаментального дуализма йоги. Мудрец — это пуруша. Все — Пракрити. Все отношения между ними могут быть сведены к одному термину — страдание (*duhka*). Взяв «страдание» за основу, мы получаем готовую версию для сотериологической оси: антитезой страдания является не-страдание, т. е. бесстрашие, апатия. Но т. к. страдание не часть всего, а именно все, все в целом, и это и есть Пракрити, то целью становится удаление от всего, прекращение всего.

Далее, Пракрити в полном соответствии с учением санкхьи рассматривается как состоящая из трех гун, которые, тем не менее, суть не что иное, как разные уровни натяжения единой субстанции. Именно волнение гун (свойств, качеств) и составляет источник страдания, и избежать этого можно только в том случае, если привести все гуны к равновесию, т. е. вернуть Пракрити к своей изначальной и чистой природе — к состоянию Мулапракрити, «корневой Пракрити». Именно это и есть освобождение Пуруши и прекращение страданий. Йога строится как метод этого процесса прекращения страданий.

Однако освобождение Пуруши не есть «свобода для», т. к. сам по себе Пуруша ничего не утверждает, он есть лишь тот, кто регистрирует страдание. Избавившись от страданий, Пуруша избавляется от своего подчинения иному, чем он сам, но, оставшись с самим собой, он не может и не должен ничего созидать и утверждать, т. к. это потребовало бы снова выхода Пракрити из равновесия и, соответственно, привело бы к новым циклам страданий. Элиаде по этому поводу совершенно верно замечает:

«Предлагаемое санкхьей решение выводит человека за рамки человеческой природы, потому что оно может быть достигнуто только посредством разрушения человеческой личности. Таковую же цель преследует и практика йоги, предложенная Патанджали»<sup>1</sup>.

Свобода йоги представляет собой «свободу от», а не «свободу для». Отрицание здесь конкретно — оно обращено к страданию

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. С. 46.

и к тому, что является его причиной, беспокойство гун, волнение Пракрити, можно сказать ее невроз. Он полностью бессмысленен и пуст, как женская истерика, но причиняет реальную боль. От нее мудрец (пуруша) стремится освободиться, и это онтологически содержательно — боль реальна и ее причина также реальна. Но, следуя по этому маршруту, человек шаг за шагом отказывается от того, что составляет его содержание, пока не достигнет нулевого множества, которое описывается только одним — и снова строго отрицательным — признаком: здесь нет страдания. Но т. к. страдание — все, то здесь нет ничего. Соответственно, нет и человека, и его личности, есть успех индивидуального погашения, которое и является высшей и единственной целью йоги.

С этой целью выстраивается и вся практика йоги. Саму цель Патанджали определяет как «подавление состояний сознания» (*Yogah cittavrttinirodhah*). Это и есть последовательное избавление от содержания человеческой личности. Вначале йог учится преодолеть сбой функционирования рассудка, затем область профанических (на сей раз вполне рассудочных и разумных) умозаключений и влечений. И наконец, самым сложным является преодоление высших состояний сознания, которые автоматически приходят в ходе освобождения от двух других форм. Для йога просветленное мышление есть такая же преграда, как и грубое и темное, ошибочное мышление, и никак не цель. Вся область мышления есть реакция на Пракрити, и поэтому вся она строится на страдании. Грубые формы преодолеваются легко, тонкие — сложно. Но в этом и состоит искусство йоги: подняться к высшим горизонтам блаженного сознания не с целью закрепиться там, но с целью выйти за их пределы, погасив сознание вообще.

На этом строится структура йоги, т. к. и дыхательные упражнения (хатха-йога, пранаяма), и принятие особых поз (асана), служат лишь «опорой» для медитативной практики, призванной преодолеть один за другим все уровни сознания, вплоть до достижения самадхи, полного выхода за пределы мира Пракрити. Но если санньяса сводит свою философию только к медитации, йога настаивает на последовательной трансформации психофизиологической природы человека, чему и служат телесные и дыхательные упражнения. Смысл йоги в аскезе (тапас). Ограничения в пище (включая продолжительные посты), отказ от половых отношений, сокращение самой области физических действий, длительное пребывание в состоянии неподвижности (в одной и той же позе), практики контроля над дыханием вплоть до его длительного останова — все это формы де-монтажа физического организма, путь его умерщвления. Работа

с дыханием служит той же цели, но еще и охватывает сферу сокращения активности души, которая, согласно индуизму, связана с ритмичкой дыханием. Важно подчеркнуть, что телесные и дыхательные практики йоги, направленные не просто на укрепление здоровья тех, кто ими занимается, но к прямо противоположной цели: они призваны как можно более эффективно умертвить тело и остановить поток жизни души, превратив человека в оцепеневший, еле живой труп, в котором физические и психические процессы максимально заморожены. Поэтому широко распространенные в современном мире занятия «лечебной йогой» являются чем-то не просто бессмысленным, но совершенно противоестественным: методы, направленные на мортификацию тела и оцепенение души, используются для прямо противоположных задач. Но истощение и искусственно ускоренное умертвление тела и души служат лишь предварительными стадиями, за которыми следует остановка мысли. И здесь снова задача не в том, чтобы развить мышление, «очистить сознание», обрести правильное знание, но в том, чтобы погасить разум, упразднить сознание, прекратить мыслить вообще — не только о земном, но и о небесном. В этом многие комментаторы увидели атеизм, свойственный йоге, т. к. в рамках сакральной культуры отказ от мышления о богах и высших мирах само по себе есть святотатство. Йога есть практика преднамеренного и тотального самоубийства. Однако вопреки представлениям современных европейцев, для которых жизнь есть только функционирование биологического организма, и прекращается она строго в тот момент, когда это функционирование останавливается, для йога умереть совсем не просто, поскольку с остановкой работы сердца, мозга и других жизненно важных органов еще ничего не кончается. Праkritи держит индивидуального пурушу в своих когтях страданий настолько крепко, что просто так ускользнуть от своей хватки она не позволит. Аффектированная желанием, ощущениями и мыслями, направленными вовне, душа-джива (тонкая темница пуруши) и после смерти остается накрепко включенной в поток механических шестеренок гун и, достигнув Луны (чандралока), снова ввергается в жизненный цикл (неважно, в лучшем или худшем теле — это зависит от совокупности дел в предыдущей жизни), который «для мудреца есть боль». Поэтому умереть по-настоящему становится весьма проблематичным заданием, и если не начинать этого с раннего возраста, то смерть-переход застигнет тебя врасплох в тот момент, когда буйство гун колотит душу-дживу извне и изнутри в такой степени, что следующее воплощение совершенно гарантировано. Йог, зная это, хочет быть уверенным, что умрет так, как следует, наверняка, полностью и без остатка, и для этого он начинает умирать по-настоящему, как только

осознает, что Патанджали прав и «все есть страдания». С этого начинается аскеза-тапас, ведущая к тому, чтобы вырвать все корни жизни, включая ее предпосылки; т. е. не только причины телесной боли, но и само тело, испытывающее боль; не только то, что заставляет душу страдать, но и саму способность души чувствовать что-либо; не только неверные ложные и глупые мысли, но и саму возможность думать.

Йога, как и санхья, в контексте классического индуизма может быть интерпретирована различным образом. С одной стороны, эту школу можно рассмотреть как космологический раздел более глубокого и полного метафизического корпуса идей, воплощенного в Веданте или «Бхагавад-гите». В этом случае она становится астикой по праву. Будучи сопряженной с метафизикой атмана Упанишад и вишнуистской онтологией «Бхагавад-гиты», она может быть интегрирована как техническая часть более обширного онтологического контекста. Стоит только перетолковать индивидуальные пуруши санхьи и йоги как Пурушу Вед и Упанишад, вся картина полностью изменится. Именно в этом ключе и развивалась йога в брахманическом и еще более активно в шиваистском и тантрическом контекстах, из гетеродоксального целого (если считать это самостоятельным учением наравне с буддизмом или джайнизмом) становясь (после определенной коррекции) частью более обширного ортодоксального комплекса<sup>1</sup>.

Но в то же время можно соотнести йогу с той тенденцией, которая ярко проявилась в шрамане и гетеродоксальных формах индуизма. В этом случае в глаза бросается *матриархальный* контекст йогических теорий и практик. Отсутствие трансцендентного измерения превращает в главное действующее лицо йоги — Пракрити (мать, материю, Природу), а целью становится именно достижение равновесия гун, дарующее йогину «самадхи» высшее наслаждение, погружение в пустоту индивидуального пуруши себя без каких-либо внешних импульсов, приносящих страдания. Здесь легко можно опознать этику учения шраманы.

### Йога и «духовный титанизм»

Показательно, что классические йогические позы можно обнаружить в статуэтках эпохи Индской цивилизации (Хараппо и Мохенджо-даро), что дает некоторые основания тем исследователям,

<sup>1</sup> Как часть и как метод йога была интегрирована и в гетеродоксальные религии Индии, такие как буддизм и джайнизм. В контексте буддизма йога получила особенно широкое распространение и развитие в течение тантрического буддизма Ваджраяны.

которые стремятся доказать доведические и неиндоевропейские истоки этой школы. Кроме того, стоит обратить внимание на то, что в практике йоги речь идет о пробуждении особой силы, представленной в виде змея — *Кундалини*. Она изображается в виде змеи, свернувшейся в нижней чакре, муладхара-чакре, расположенной в районе гениталий, которую надо пробудить и направить вверх к другим чакрам — вплоть до высшей чакры — сахасрара-чакры, находящейся в верхней точке черепа. Змея — традиционный символ хтонического женского начала. И сама Кундалини рассматривается йогами как раз как женская энергия, отражающая творческое измерение Пракрити. Показательно, что индуистская традиция рассматривает самого Патанджали как инкарнацию космического змея, Шеши. Классическим является его изображение в форме Анаташеши — со змеями вместо ног (точно так же, как у греческих гигантов). Хотя змей Шеша рассматривается в индуизме в его укрощенной форме (в отличие от ведического Ахи Будхнья или Вритры), этот образ остается, как минимум, тревожным. О Шеше говорится, что он остается неизменным и тогда, когда Вселенная проходит стадию пралайи, растворения, в чем легко увидеть его связь с Мула Пракрити, «корневой природой», которая остается неизменной и тогда, когда мир есть, и тогда, когда его нет<sup>1</sup>.

Н. Ф. Гиер в книге «Духовный титанизм»<sup>2</sup>, к которой мы уже обращались, предлагает отнести санкхью и йогу, наравне с джайнизмом и буддизмом, к *титаническим тенденциям* в контексте индуизма. С его точки зрения, санкхья и йога бросают тонкий вызов ведической традиции, ставя во главу угла чисто человеческие усилия, игнорируя ведических богов и ритуалы и представляя собой «завуалированную гетеродоксию».

В силу сложности и многоуровневой структуры индуизма оба подхода имеют определенное основание: и рассмотрение санкхьи и йоги как интегральной части ортодоксального индуизма (на уровне космологии), и истолкование ее как крипто-гетеродоксии (титанизма и влияния шаман).

<sup>1</sup> Шеша отождествляется с временем (как предводитель титанов Кронос-Сатурн). Его имя в переводе означает «то, что остается» и происходит от санскритского корня śish. Потомками Шеши, Великого Змея считают себя дравидские племена штата Керала, основатели династии Наир, правившей в разные периоды индийской истории в южных областях субконтинента. Наиры до сих пор сохранили чрезвычайно архаические обряды, мифы и обряды поклонения Змею. У них явно наличествуют черты матриархата. Также к Змею возводит свои корни южнодравидский род Бунт из Тулу Наду, отсюда термин нагаванши, «змеиная династия».

<sup>2</sup> Gier N.F. Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives.

## Вайшешика: Канада — мудрец, пожирающий атомы

Еще один раздел астики — школа логического и космологического объяснения мира вайшешика, ядро которой сложилось в постведическую эпоху (вероятно, во II в. до Р.Х.). Позднее с ней слилась другая школа логики, ньяя, которая на начальном этапе имела несколько отличную структуру категорий и базовых процедур мышления.

Основателем вайшешики считается легендарный мудрец Канада, автор Вайшешика-сутры<sup>1</sup>. Канада практиковал индийскую алхимию (расавада), развил теорию пяти элементов (бхутас), ставшую классикой индуистской космологии. Этими элементами являются земля (притхви), огонь (теджас), вода (ап), воздух/ветер (вайя) и пространство/эфир (акаша). К ним добавляются четыре свойства различающего человеческого субъекта — время (кала), пространство (дик), ум (манас) и «это» (атман). Человек рассматривается как вершина иерархии элементов.

Вайшешика полагает, что существуют два способа составить достоверное суждение (прамана) относительно вещи: прямой опыт, наблюдение (пратьяхка) и вывод на основании умозаключений, авторитетных источников и свидетельств (анумана). Это соответствует европейским методам индукции и дедукции.

Благодаря этим операциям, строго отрефлектированным философски, выделяются шесть основных типов сущего (падхарта):

*гравья* — сущности, способные существовать сами по себе; к ним относятся 5 бхута и 4 свойства субъекта;

*гуна* — свойства, акциденции, не способные существовать сами по себе и приложимые к сущностям; их ранняя вайшешика насчитывает 17: рупа (цвет), раса (вкус), гандха (запах), спарша (тактильное ощущение), санкхья (число), паримана (величина, размеры, количество), притхактва (индивидуальность), самйога (конъюнкции), вибхага (дизъюнкция), паратва (первенство), апаратва (последствие), буддхи (знание), сукха (наслаждение), дукха (страдание, боль), иччха (желание), двеса (отвращение), праятна (усилие);

*карма* — деятельность и, подобно свойствам, является прикладной характеристикой сущности, но в отличие от постоянных свойств, кармическое действие временно и изменчиво; при этом акаша, кала (время), дик (пространство) и эго (атман) не подлежат карме;

<sup>1</sup> Канада известен также под именем «Кана-бхук» — дословно — «пожирающий атомы».

*саманья* — общее, что позволяет объединить ряд сущностей в один тип или разряд;

*вишеша* — различное, т. е. способность разделять сущности между собой;

*самавая* — соотношение между причиной и следствием или между содержимым и содержащим; это соотношение не является предметом прямого наблюдения, но выводится из осмысления неразделимой связи между сущностями.

С этим логическим аппаратом, имеющим прямые аналоги в логике Аристотеля, философы школы вайшешика подошли к исследованию вопроса о структуре вещества, из которого состоят тела, т. е. к «материи». И здесь Канада, основатель школы, делает важный вывод, постулируя существование атома, ану, как неделимой частицы материи. Атомы, по Канаде, суть неделимые фрагменты тела, которые можно наблюдать как пылинки в луче света, падающем через окно (трасарену). Каждая такая пылинка состоит из трех частиц (трианука), а каждая частица — и двух половин (двйанука). Эта одна шестая часть пылинки и есть атом, ану (или параману), который не может быть далее разделен, и является индивидуальным (вишеша). Измерением атома служит особая мера: паримандала паримана. Все атомы, учат представители школы вайшешика, могут находиться либо в покое, либо в движении.

К теории атомов Канада приходит на основании чисто логических заключений. В частности, он предлагает провести такой ментальный эксперимент. Взять небольшой камень и раскрошить его на множество частиц. Если материя является непрерывной (то есть бесконечно делимой), то число частиц будет бесконечным. Но бесконечность каменных частиц, из которых состоит горный хребет Гималаев, и бесконечность частиц небольшого камня, одна и та же. Следовательно, в одном небольшом камне содержатся все Гималаи. Но это абсурдно, а следовательно, атомы существуют.

Хотя вайшешика не отрицает Вед и полагает, что атомы организуются в тела по декрету высшей силы (параматмана), само дробление, привносимое в структуру вещества, индивидуация и убежденность в вечности и неуничтожимости материальных атомов (нитйам паримандалам) являются признаками материалистического учения, что позволяет отнести вайшешику к области черной философии и зоне воздействия титанизма и Логоса Великой Матери. Показательно, что Канаде приписывается и другая материалистическая теория — учение о гурутве, тяготении, предвосхищающая закон Ньютона. Канада полагал, что все вещи падают на землю в силу гурутвы — всемирного тяготения. Как и всегда в случае атомизма, мы



встречаем широкий набор материалистических коннотатов, идет ли речь о Демокрите, Эпикуре и Лукреции в греко-римской цивилизации, ашаризме в исламском контексте, европейской науке Нового времени или древнеиндийской логико-философской и космологической школе.

## Пуранический индуизм: вайшнава и шайва

В этот же период по мере распространения ведической традиции на всем пространстве Индии — с севера до юга, где огромные территории были населены либо народами леса (ванаваси или атавика), чаще всего австролоидной расы, либо более технологически развитыми дравидами (часть дравидских племен, например, гонды, также относилась к типу охотников и собирателей) — постепенно складываются особые формы индуизма, существенно отличающиеся от структуры самих Вед и Веданты. Несомненно позднее основы этого религиозного направления сконцентрированно будут изложены в корпусе Пуран, поэтому некоторые историки (в частности, Ромила Тапар<sup>1</sup>) называют это явление «*пураническим индуизмом*», в отличие от ведического. Пуранический индуизм связан с идеей Тримурти, триадой главных богов — Брахмы (создателя), Вишну (охранителя) и Шивы (разрушителя), где, как мы уже видели при рассмотрении «Бхагавад-гиты», два из них, Вишну и Шива, становятся объектами приоритетного девиционального почитания. Почитатели Вишну и его аватар — в первую очередь, седьмой (Рамы) и восьмой (Кришны) — собирательно объединяются в течение Бхагавата или вишнуизма (вайшнава). Для этого направления в центре внимания становится именно Вишну как личностный Бог. «Бхагавад-гита» именно для вайшнавов становится приоритетным текстом и центром религиозной философии.

Бхагавата смещает внимание с собственно Вед и ведических ритуалов на новые формы благочестия и культа, где центральным значением наделены такие факторы, как

- личное благочестие, эмотивная любовь и преданность Божеству, что порождает многообразные формы религиозной вишнуитской поэзии;
- обряд пуджа, неведические жертвы, чаще всего состоящие из подношений — цветов и пищи;
- появление храмов и храмовых брахманов (ведическая традиция не знает особых зданий для совершения культа и рассмат-

<sup>1</sup> *Thapar R. Early India.*

ривает брахманов как высшую духовную элиту, а не простых исполнителей культа);

- адаптация учения Веданты к фигуре личного бога Вишну и отождествление его с Брахманом;
- появление фигуративных изображений (чаще всего скульптур) божества.

Это направление пуранического индуизма кристаллизуется постепенно в течение чрезвычайно долгого времени — от постведической эпохи до Средних веков и даже позже в эпоху исламских завоеваний, колонизации и вплоть до настоящего времени. Трансформация ведической религии в пуранический индуизм проходит в значительной степени в контексте включения в индоевропейскую санскритскую ведическую культуру все большего числа неарийского населения, которое плавно интегрировалось в доминирующую культуру, привнося с собой всегда нечто новое и оказывая на нее обратное влияние. Важно, что этот процесс не завершился вплоть до настоящего времени.

Неарийским группам было легче интегрироваться (чаще всего коллективным образом — в форме всей касты, джата или деревни, грана) в строгое общество варн посредством промежуточных религиозных форм, обладающих более гибкой и более инклюзивной формальной структурой. Такой структурой и стал «пуранический индуизм», представлявший собой форму тонкой адаптации ведической парадигмы к местным неиндоевропейским обществам, с параллельной подстройкой самих этих обществ под данную парадигму. Очевидно, в ходе этого существенные мутации проходили в обоих полюсах — доарийские общества Индии «ариезировались», «санскритизировались», а носители брахманизма и его культуры постепенно впитывали в себя элементы иных религиозных структур.

Ретроспективно, уже в XX в., по мере развития такого явления, как тамильский (дравидский) национализм, появились теории о том, что пуранический индуизм и его религиозная система были в большей степени дравидскими, нежели индоевропейскими и ведическими. Так, само имя Кришна, что значит «черный», перетолковывалось в расовом смысле — как дравидский бог. Поскольку мы еще раньше, говоря о религии «даса» с главным полюсом в дравидской культуре и вторичными полюсами среди австролоидных «людей леса» (вана-васи), идентифицировали наличие структур «параллельной религии», то мы вполне можем отчасти согласиться с тем, что в пураническом индуизме мы также сталкиваемся именно с этим явлением: с диалогом двух религиозных и культурных форм — ведической и автохтонной. Из их сложного драматического и многовекового

(даже более чем двухтысячелетнего) и складывалось поле всего *постведического индуизма*: здесь, как мы видели на ранее приводимой схеме, Логос Вед спускается в автохтонные миры Великой Матери, и наоборот, черный Логос Богини поднимается к вершинам ведической метафизической и религиозной культуры.

Параллельно вайшнавам Бхагаваты происходило структурирование и второго центра кристаллизации пуранического индуизма, которым стал шиваизм (шайва). Первой формой организации этого течения стало движение Пашупати. Имя Пашупати означает дословно «Господин скота» и является эпитетом ведического бога Рудры. Рудра на санскрите означает «красный» или «красно-коричневый», а слово «шива» является точным аналогом этого цвета в дравидских языках. Отсюда возникает устойчивая гипотеза историков религии о том, что Шива, отождествленный впоследствии с Рудрой, был доведическим богом местного населения Индии, быть может, главным в пантеоне и, вероятно, именно он представлен на одной из печатей из Махенджо-даро, где сидит в позе лотоса с тремя лицами и рогами на голове. То, что Шива изображается синим или черным, также трактуется сторонниками его дравидского происхождения как прямое указание на его истоки. Если это справедливо, то мы видим в фигуре Шивы как раз пересечение двух метафизических лучей — Логоса Вед и Упанишад и альтернативного Логоса доарийской Индии.

Пашупаты, первые шиваисты, так же как и вайшnavы, персонифицировали бога, которому поклонялись намного более отчетливо, нежели в случае Брахмана Упанишад, и также ввели девициональные практики бхактизма. При этом шиваизм был приоритетно ориентирован изначально на четвертый ашрам (символическую стадию жизни дваждырожденного) — т. е. на санньясина, отшельника. Шиваизм требовал выполнения строгих аскетических практик и радикального отвержения телесного мира. Шива как бог-уничтожитель Вселенной рассматривался как метафизическое могущество, срывающее с мира покров Майи и открывающее Истину, которая и есть Шива. Поэтому уничтожение мира в такой перспективе становится целиком и полностью позитивным жестом — кульминацией освобождения (мокша) и концом иллюзии.

Согласно более поздним шиваистским источникам, основателем течения Пашупати был брахман гуру Лакулиша<sup>1</sup>, которого после смерти Шива оживил чудесным образом, чтобы он проповедовал его

<sup>1</sup> Считается, что он жил намного позднее, во II в. по Р.Х., но лишь систематизировал учение, дошедшее к нему из более древних эпох.

учение. Лакулиша, по мнению шиваистов, стал последней, 28-й аватарой Шивы.

Пашупати или Шри Пашупатинат изображается с пятью лицами, соответствующими четырем сторонам света и зениту, а также четырьмя бхутам и акаше, как главной синтетической стихии. Они же соответствуют пяти аватарам Шивы, состоящим из четверицы Садьоджата (иначе Барун), Вамдэва (иначе Ума Махешвара), Татпуруша и Агхор, соответствующей как раз четырем направлениям и стихиям, и Ишана, являющегося тайным именем и тайным ликом Шивы, связанного с зенитом и эфиром/пространством.

Об обрядах пашупатов известно не много. Они принимали три раза в день ритуальное омовение, натирались пеплом, проводили время, лежа на песке или в золе, сосредоточившись на тождестве атмана и Брахмана (Шивы). Эту кульминацию шиваистского пути они называли «освобождением» (мокша) как и другие течения ортодоксального и гетеродоксального индуизма, а также специфическим термином «рудрасаджайуджа». Кроме того, известно, что во время повторения мантр и гимнов они делали странные жесты — постоянно смеялись, тряслись, изображали храп и сонливость (хотя бодрствовали), притворялись хромыми, безумными; увидев красивую девушку, они изображали «влюбленность» и «страсть». Так, они демонстрировали, что внешний мир есть майя, а его заботы и отношения полностью лишены смысла и являются глубоким и беспробудным сном духа, заслуживающим лишь насмешки. Аналоги такого поведения мы видим в исламских маламатья, суфийских «странных жестах», иудейской антиномистской гетеродоксии (саббатаизм), христианском юродстве. Поздние шиваитские группы — капалики, агхори, каламукхи — возводят свои традиции к пашупатам.

Символом шиваизма в целом с этого постведического периода является лингам, представляющий собой продолговатый камень с закругленным верхом. Он рассматривается как центр мира, пуп земли, аналогично греческому омфалу; как ось мира и синоним мировой оси, столба и Мирового Древа; как фаллический символ; как примордиальный алтарь. Все эти значения заложены в лингаме одновременно и истолковываются в зависимости от мифологического или ритуального контекста.

Между ранним вишнуизмом (Бхагавата) и ранним шиваизмом (Пашупата), как двумя первыми версиями пуранического индуизма, было много общих черт. Но вместе с тем шиваизм отличался более радикальным метафизическим настроением, стремился держаться максимально близко к учениям Упанишад о тождестве атмана и Брахмана и транслировал изначальный ведический код, хотя и в видоиз-

менной форме, но максимально близко к сущности Веды и Веданты. Пашупаты критиковали вайшнавов за их сосредоточенность на личности Вишну, полагая, что такое отношение к высшему Началу препятствует освобождению и делает человека зависимым от круга иллюзии, связанной с эмоциями и аффектами.

## **Ади-Шакти: Великая Мать Индии**

### **Проблема интерпретации фигуры Богини**

Относительно культа Дэви, Великой Матери, почитающейся в постведической Индии (особенно начиная с эпохи Средневековья) наряду с Вишну и Шивой, исторических данных чрезвычайно мало, и они довольно противоречивы. При этом почти нет сомнений в том, что до арийских завоеваний культ Великой Матери был чрезвычайно широко распространен на территории Индии, но каковы были особенности этого культа, где располагались его культовые центры, какие этносы и культуры были приоритетными его носителями, какие религиозные, культовые и доктринальные формы ему соответствовали, все это остается областью чистых предположений и гипотез и восстанавливается лишь по косвенным данным, фиксируемым в контексте уже совершенно иной — патриархальной, аполлонической, солярной и индоевропейской ведической и индуистской культуры. Все, что мы знаем о культе Дэви, Богини или Ади Шакти, Первого Женского Могуущества в Индии, уже окрашено в тона ведической религии, неразрывно переплетено с учениями Веданты, а также шиваизма и вишнуизма. Поэтому все попытки восстановить структуру культа индийской Великой Матери в отрыве от арийского влияния, в «чистом виде», могут быть лишь более или менее правдоподобными гипотезами.

В Ведах эпизодически упоминаются некоторые женские божества, которые играют, однако, второстепенную роль как в культе, так и в мифе: богиня зари Ушас, земли Притхви, мать солнца Адити, богиня Мудрости Сарасвати, богиня речи Вач, а также Ниррти, Ратри, Араньяни, Пурамдхи, Паренди, Рака, Дхиисана и т. д. В постведические времена мы встречаем серию женских божеств, которые рассматриваются как шакти — супруги или женские ипостаси (матрика) главных мужских богов индуизма: Брахмани (позднее, Сарасвати) — шакти Брахмы, Вайшнави (позднее, Лакшми, Сита, Раддхи) — Вишну, Махешвари (позднее, Парвати, Дурга, Сати, Кали, Ума) — Шивы, Индрани (или Сачи) — Индры, Кума-

ри — Камары, Варахи — Варахи, Чамунда — Нарасимхи. Таким образом, роль женских божеств в пураническом индуизме качественно возрастает: они теперь выступают как внешний аспект Божества, персонификация их могущества, их сил, их акцидентальных свойств, их качеств и их действий. Так, шакти Божества оказывается между ним самим и теми, кто к нему обращен. Как и всякая роль посредника, эта функция двусмысленна: шакти одновременно соединяет с Божеством и разъединяет с ним; она есть он же сам, но и не он, а его тень, его функция, приобретающая самостоятельность. Будучи на этом этапе еще полностью подчиненной мужскому началу, Шакти постепенно приобретает все больше самостоятельности, и ее роль в мифе, религии, ритуале, легенде, историае, культуре неуклонно растет.

Позднее, в Средние века, культ Великой Богини, Махадэви, приобрел довольно развитые формы, включая особые священные тексты, главным из которых считается «Дэви-махаматья» (сосоставная часть «Маркандея пураны»), где изложены основы религии Великой Матери. В этом тексте излагается метафизика Ади Шакти, Верховной Шакти, которая не есть шакти какого-то конкретного бога, но Шакти сама по себе (отсюда термин «ади» — «первая», «верховная»). Три раздела текста посвящены трем мирам, где фигура Тримурти, трех богов индуизма, описана со стороны их шакти, на которые разделяется Высшая Шакти, Ади Шакти. Первому миру соответствует область Шивы и его шакти Кали. Второму — Вишну и его шакти Лакшми. Третьему миру — Брахма, и его шакти Сарасвати. «Дэви-махаматья» описывает цикл девятидневного восхождения по трем мирам (три дня на мир) — снизу вверх и завершается праздником на десятый день. В первый день Кали (как аватара Ади Шакти) пробуждает ото сна Маха-Вишну, который побеждает ракшасов — Мадху и Кайтабху. Они символизируют «грязь» (мала), связанную с телесным миром. Далее, на втором уровне она предстает в образе Маха-Лакшми (это второй — тонкий мир, где доминирует Вишну) и сама сражается с демонами Махисасура и Рактабиджа. Они воплощают в себе чувства и мысли, и капли их крови, падая на землю, немедленно превращаются в новых демонов (это черта титанов и гигантов, связанных с могуществом Кибелы-Земли). Чтобы победить армии асуров, Маха-Лакшми обращается к помощи Кали, которая высовывает свой язык, покрывающий всю землю, и когда кровь от убитых Маха-Лакшми асуров падает на язык Кали, она проглатывает их, включая самих демонов и их колесницы. Еще через три дня Ади Шакти проявляется как Маха-Сарасвати других демонов — Сумбха и Нисумбха. Это

символизирует борьбу с последним искушением — незнанием (авидья), которое может заставить принять аскета небесный мир за высшую цель. Это и есть Сумбха и Нисумбха, соблазны небом, которые следует побеждать мудростью (Сарасвати). После этого наступает десятый день — победный — Виджая-Дасами, когда празднуется триумф Великой Матери. Показательно, что все манифестации Дэви сопрягаются с войнами и сражениями, что отражает не саму миролюбивую природу женского начала, а ее вовлеченность в конфликтные диады, проистекающие из патриархального эксклюзивизма. Мужская логика направляет великую созидательную энергию Шакти на разрушение, но канализирует ее против «демонов»-асуров, врагов богов. Здесь в контексте «Дэви-махаматъя» женское божество выступает не столько как рождающая мать, сколько как выразительница кшатрийского мужского воинского начала и более сопоставима с Афиной Палладой, сражающейся во главе индоевропейских армий против «демонических» автохтонов, нежели с Кибелой, обрушивающей свой гнев не столько на врагов, сколько на возлюбленных (кастрация Аттиса и т. д.). Более того, Ади Шакти борется как раз с теми силами, которые относятся к зоне черного Логоса, — с хтоническими существами (прямыми аналогами титанов и гигантов), материальными и душевными привязанностями, с иллюзией наличия, в которой и состоит квинтэссенция темной магии Великой Матери. Шакти стоят на противоположной стороне от Матери, находятся с ней в оппозиции. Весьма показателен индийский миф, объясняющий рождение Великой Богини.

«Ужасный демон Махиша угрожал Вселенной и даже самому существованию богов. Брахма и весь пантеон призвали на помощь Вишну и Шиву. Исполнившись гнева, боги обратили свою силу в огонь, вырывающийся у них изо рта. Языки пламени слились в облако, которое, в конце концов, приняло вид восемнадцатирукой богини. И именно этой богине, Шакти, удалось сокрушить чудовище Махишу и тем самым спасти мир»<sup>1</sup>.

В южных дравидских обществах постепенно дает о себе знать культ богини, известной по имени Амма, т. е. Мать. Почти очевидно, что этот культ имеет доведический характер и заявляет о себе по мере повышения значения женского начала в метафизике, религии и мифе индуистского общества в целом. Центры этого культа в постведический период и Средние века зафиксированы документально и археологически на территории современных штатов Кар-

<sup>1</sup> Элиаге М. Йога. С. 189–190.

натака, Тамил Наду, Керала и Андхра Прадеш (юг и восток субконтинента). Особенно распространен культ Аммы в деревнях Южной Индии, где сплошь и рядом (как мы уже говорили) святилище Богини (часто фигурирующей под местными именами — например, Ганг Ма, Аарти, Камакши Ма, Канакадурга Ма, Махалакшми Ма, Меенакши Ма, Манаса Ма, Мариамман, Йеллама, Полерамма, Перунталамма и т. д.) неизменно находится в центре селения, тогда как центры поклонения мужскому божеству — на его периферии. Раз в год проходят особые праздники, посвященные Богине-Матери — Шакти Джатара.

Мы видим не только, как растет значение фигуры Великой Матери в индуизме в целом, но и как оно постоянно корректируется метафизически патриархальным началом метафизики Вед и Веданты.

Один момент все же является не подлежащим сомнению. Фигура Великой Матери, Земли, примордиальной Богини является совершенно чуждой ведическому корпусу, метафизике Упанишад, брахманизму и кастовому обществу варн, которые являются строго вирильными патриархальными конструкциями, построенными вокруг вертикальной аполлонической оси и наделенные солярным символизмом. Религия, метафизика и политика индоевропейского ядра индийской цивилизации — ведического и постведического (индуистского) — строятся вне зоны влияния Логоса Великой Матери и основаны либо на ее вынесении за скобки (исключении), либо на ее включении на условиях непререкаемой доминации превалентного патриархата. Поэтому истоки культа Дэви (Богини) и шактизма как религиозного и философского движения, давшего о себе знать в постведическую эпоху, следует искать в доарийской Индии, а впоследствии в тех обществах, которые в большей степени, чем остальные, сохранили нетронутой древнюю культурную и духовную идентичность. Можно выделить три гипотетических ядра изначального культа Дэви:

- цивилизация Хараппо, в культурном слое которой встречается множество изображений женских фигур (намного более частые, нежели мужские образы);
- дравидская культура (это позднее выразилось в том приоритетном внимании, которое дравидские этносы — тамилы, телугу, пандья, каннада и особенно наиболее архаические из них, такие, как лесные центрально-индийские гонды — уделяли культам Великой Матери);
- австролоидные племена древнейших автохтонов Индии, на долго сохранивших общество охотников и собирателей и ар



хаические культы, где Богиня-Мать, часто, хотя далеко не всегда, играла ключевую роль).

Как соотносились между собой эти три ядра, что в них доминировало и что было первичным, достоверно установить, скорее всего, невозможно. Но с точки зрения типологии, к которой мы не раз обращались при рассмотрении Логоса Индии, не подлежит сомнению, что культ Дэви, шактизм является ярчайшим признаком того, что мы назвали «религией даса» или параллельным Логосом Индии.

Мирча Элиаде пишет по этому поводу:

«В индуизме же в ранг Божественной Матери была возведена Шакти, «космическая сила», служившая опорой не только Вселенной и всем ее обитателям, но и различным манифестациям богов. Здесь мы видим следы религии Матери, которая царила в древности на обширной эгейско-афроазиатской территории и всегда была основной формой поклонения автохтонных народов Индии. В этом смысле неукротимый прогресс тантризма также означал новый успех доарийских слоев населения»<sup>1</sup>.

Культ Великой Матери можно косвенно увидеть и в шраманической традиции, т. к. одной из характерных черт женских культов является как раз этика «ненасилия», ахимса. А то приоритетное внимание, которое джайны и некоторые буддистские секты уделяют насекомым и другим мельчайшим существам, что практически во всех мифологиях связываются с циклом символов и фигур Великой Матери, только усиливает эту связь. Напрямую в джайнизме и буддизме (особенно в их ранних версиях) не содержится прямого обращения к фигуре Великой Матери и матриархату, если только не считать начатую как раз джайнами и буддистами практику создания женских монастырей, чего не знал брахманизм, или джайнского стиля дигамбара полной наготы (также черта культов из цикла Кибелы). Но позднее буддизм «большой колесницы», Махайяны, и особенно Ваджраяна, буддистский тантризм, в значительной мере восстановили гендерный баланс, введя культ поклонения Тарам, паредрам бодхисаттв, которые постепенно заняли место богов индуистского пантеона.

Кроме того, женские темы в пураническом индуизме — бхактизм ранних вайшнавов и пашупатов, а также все более расширявшая свое влияние теория Шакти, супруги высших божеств — свидетельствовали о влиянии матриархальных культов Великой Богини и на сам ортодоксальный индуизм, постепенно и растянуто во времени (что подчас длилось тысячелетиями), повышая значение

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. С. 189.

женского начала в примордиальной структуре жестко патриархального аполлонического ведизма.

Ранее мы уже приводили поясняющую схему, иллюстрирующую структуру этого процесса, с точки зрения ноологии. Ноологический историал Индии, построенный на основании динамического баланса Логосов, представляет собой напряженный и чрезвычайно медленно разворачивающийся диалог между Логосом арья (чистый радикальный солярный аполлонизм в сочетании с жреческим диалектическим, но акцентированно солярным дионисизмом) и Логосом гаса (в своем последнем горизонте связанным с черным Логосом Кибелы, титанизмом и «асуравадой»). Ведический Логос Аполлона спускается все глубже в толщи автохтонного матриархального общества, имеющего совершенно отличную ноологическую структуру, особую (преимущественно женскую, но не только) метафизику и социологию (гана-сангхи, джаты, ванаваши и т. д.). Он ориентирован на включение в себя другого, но на условии его преобразования в солярно-ведическом ключе. Эта инклюзивная стратегия составляет уникальную черту именно индийской культуры, отличающую ее от родственной по своим корням иранской культуры. Логос ведических ариев испытывает себя через погружение в то, что является его противоположностью. Этот же сценарий мы видим в феномене четвертого ашрама, санньясинов, когда дваждырожденные, более того, представители высшей варны, брахманы, в конце жизни удаляются в лес (аранья), чтобы жить там внешне сходно с диким населением лесов (ванаваши), демонами-асурами, духами-ракшасами и гонтхарвами. Они, достигнув предела духовного развития наиболее чистой из каст (варн) и наиболее чистой из метафизик (Веды), отправляются в противоположную всему этому область (в лес — символ тьмы, материальности, дикости) и именно там — в последнем испытании — достигают высшего освобождения и просветления. Для самого санньясина это путь мокши, но для той среды, куда он уходит, это ее осветление, облагораживание и включение в замкнутый цикл тотально солярной культуры — солнце арийского Логоса погружается в ночь лесного пространства, чтобы просветить его и снова взойти в образе высшего освобожденного или освобожденного при жизни, дживанмукта. Шиваизм, и особенно его радикальные формы, повторяет этот же сценарий еще более наглядно и отчетливо: адепт шиваизма спускается от чистого к нечистому, выполняя действия и обряды, радикально противоположные ведическому кодексу и нормам кастового общества, поселяясь на кладбищах (шмаша-нах), устраивая темные некрофильские обряды, нарушая запреты

и утоляя жажду из чаши, сделанной из черепа брахмана (убийство брахмана считается в индуизме самым страшным грехом), лишь для того, чтобы продемонстрировать, что весь мир по сравнению с Абсолютом есть грязь и ничтожество, сплошное кладбище и зона проживания низших каст и неприкасаемых; а сами же шиваисты, осознавшие свое тождество с Абсолютом, демонстрируют таким образом свою незатронутость ни рождением, ни иллюзией, ни грязью — «чистому все чисто»<sup>1</sup>.

Этот духовный маршрут составляет сущность драматизма индийского метафизического историала: спуск ведического Логоса в области Великой Матери с целью их преобразования и доказательства того, что ничто внешнее — а материальная среда (прадхана, пракрити) всегда есть нечто внешнее для патриархальной метафизики — не может аффектировать то, что живет в зоне реализации высшего тождества (атман есть Брахман).

### Учение об оболочках и мантра «сахам»

Однако Логос Великой Матери, историал которого, в отличие от ведического, по-настоящему не описан, не осмыслен и не структурирован, принимает вызов Вед и Веданты (во многом потому, что ему ничего другого не остается, но кроме того, и в силу адаптивной, охватывающей, обволакивающей стратегии духовного матриархата) и, вовлекаясь в драматический диалог, стремится повысить уровень и расширить зону влияния своей кибелической герменевтики. Шактизм становится квинтэссенцией этого процесса, т. к. в нем — как в крайнем шиваизме или тантризме — формально декларируется полное переворачивание фундаментальных пропорций индийской идентичности: солярный Dasein брахманизма, жесткий, хотя и инклюзивный, патриархат ариев помещается в тень, на второй план перед лицом южной и пышной мощи доарийской Дэви, Великой Матери. С формальной точки зрения, само явление шактизма в Индии можно было бы принять за антиведическую революцию, за успешное восстание Логоса Ночи против Логоса Дня, ниспровержение фигуры небесного Отца и утверждение нормативов имманентной цивилизации. Но это совершенно не так, равно как неверно было бы принять уход санньясина в четвертом ашраме в лес для изучения Упанишад как уступки

<sup>1</sup> Сравните с фразой из Послания святого Апостола Павла к Титу. Гл. 1:15. «Для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть».

социологии и религии лесных народов или осуждение шиваитов за отступление кастовых норм и «аморальное поведение». На самом деле в шактизме именно мужской дух Вед и Веданты *испытывает свою фундаментальную природу*, что в значительной мере переключается с темой Радикального Субъекта, рассматриваемой нами в других работах<sup>1</sup>. Принимая правила перевернутой метафизики шактизма, индуист, в принципе, дублирует философски и концептуально то, что и так является эмпирическими условиями его существования: он помещен в материальность, наделен плотностью, окутан скорлупами («коша») и иерархией тел (соответствующей иерархии гун — тамас, раджас, сатва). Иными словами, оказываясь проявленным в мире, человек уже помещен в поле (лоно) Великой Матери, заключен в ее сети. Это факт, и признание его необходимо как первый шаг к освобождению (мокша), т. к. освобождение всегда есть освобождение от Матери, а, следовательно, предварительно необходимо ясно понимать, от чего освобождаешься. С этим связана глубинная и радикальная метафизика индуизма в ее ядре, что можно увидеть на примере теории «коша», оболочек (или дословно, «ножен» для кинжала, меча, лезвия). Согласно Веданте, атман (который есть Брахман) облачен в пять оболочек, которые составляют уровни иллюзии и заблуждения — от самых грубых до самых субтильных. Пять коша таковы:

- аннамайя-коша<sup>2</sup> — оболочка, связанная с «магией еды», телесной пищей, благодаря которой существует плотное тело; под влиянием этой иллюзии человек отождествляет себя со своим телом, его позывами, его органами и членами (побеждается аскезой плоти, постом);
- пранамайя-коша<sup>3</sup> — оболочка, сотканная из энергий дыхания (прана/апана), «магия тонкой силы», благодаря которой человек отождествляет себя со своими эмоциями, аффектами, психологическими переживаниями (побеждается практиками контроля над дыханием и особыми упражнениями, которыми приоритетно занимается хатха-йога<sup>4</sup>);

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009; Он же. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.

<sup>2</sup> Соответствует элементу земля (притхви) и плотному телу (стхула-шарира).

<sup>3</sup> Соответствует элементу воздух (вайу) и тонкому телу (сукшма-шарира или линга-шарира).

<sup>4</sup> Учение хатха-йоги окончательно сложилось в позднейшие эпохи и восходит к традиции шиваитского течения, основанного гуру Матсьендранатхом и его учеником Горахнатхом в IX—X вв. по Р.Х., но дыхательные практики и методы остановки дыхания уходят корнями в более древние эпохи.

- маномайя-коша<sup>1</sup> — оболочка, представляющая собой ментальную конструкцию («магия рассудка»), заставляющая атман считать себя мыслящим субъектом, тождественным процессу рационального мышления (побеждается практикой медитации, обращением на исток мысли, созерцанием — дхьяной);
- виджнянамайя-коша<sup>2</sup> — оболочка, составленная из структур интегрального сознания («магия мудрости»), дающая атману ложное представление об интегрированности в универсальное сознание; то, что это является именно «оболочкой», а не самим атманом, составляет глубинную истину именно арийского полноценного индуизма, дифференцирующего себя от всех форм параллельной ему, но отклоняющейся от него в главном, метафизики — всеохватность мудрости также есть иллюзия атмана, т. к. она остается в пределах горизонта имманентности, хотя и охватывает все включенные в этот горизонт и подчиненные сферы (преодолевается радикальным рывком к трансцендентному Брахману и остановкой мышления как такового, погашением всех чувств и мыслей);
- анадамайя-коша<sup>3</sup> — последняя оболочка, «магия блаженства», в лоне которой оказывается атман, преодолевший все остальные иллюзии и вышедший за пределы обобщающего материального горизонта; здесь атман есть Ишвара, Брахма сагуна, Брахма с качествами, но все же это не сам Брахман и, следовательно, не сам атман, которого следует искать еще дальше, *по ту сторону счастья* (преодолевается в исключительных случаях и соответствует аскезе богов, поскольку связано с достижением сверхбожественного и наднебесного состояния<sup>4</sup>).

<sup>1</sup> Соответствует элементу огонь (теджас) и человеческому «я», субъекту. Этот огонь субъекта Ади Шанкара уподобляет облакам, которые приносятся ветром и также ветром разгоняются. Та же сила мысли, которая конституирует «я», способна его же и упразднить (что и происходит в аскетической практике).

<sup>2</sup> Соответствует элементу вода (ап) и принципу ахамкара, творящему «я», а также «золотому зародышу», хираньягарбха, плавающему по водам.

<sup>3</sup> Соответствует элементу эфир (акаша) и причинному телу (карана-шарира), отрывающемуся во сне без сновидений.

<sup>4</sup> Поэтому в радикальной Веданте говорится, что помимо двух путей: питри-яна (путь отцов), где после смерти душа снова воплощается в тело в подлунном мире, и дэва-яна (путь богов), где после смерти душа более не воплощается, но остается пребывать в божественном состоянии на небесах, сварга, — есть еще один, наивысший путь, брахман-яна, где после смерти душа полностью отождествляется с Брахманом и вообще больше нигде не идет. В частности, это сказано в «Брахмасутре» (глава 3, раздел 3, тема 17: «Только тот, кто познал сагуна-Брахмана, идет по пути деваяны; познавший ниргуна-Брахмана не идет по нему»).

Но все эти коша, включая высшую — анандамайя-коша, — суть не что иное, как складки Великой Матери, переливы ее всеохватывающей субстанции. Это и есть пять нарядов Шри Дэви, Ади Шакти. Индус постоянно имеет с ней дело, но все заключается в том, насколько последовательно он утверждает свою глубинную идентичность, которая не есть тождество индуса и индуса, но индуистский Dasein строится на ином отождествлении — не «я есть я», но «я есть То» — «тат твама си» или «со хам», «я — Он». С этим связан радикально арийский, гиперборейский, по Р. Генону, символизм лебеда. Лебедь — фигура, интегрирующая в себе сущность индоевропейской метафизики — плавающая по воде, его оперенье остается сухим. То есть, погружаясь в Великую Мать, Богиню, индуист не подвергается кастрации, не теряет свое мужество, а напротив, доказывает его — доказывает именно тем, что не просто держится подальше от Великой Матери, но тем, что вступает в зону ее могущества, майи, и по своей воле мужественно покидает ее, оставшись принципиально ей не затронутым. Поэтому мантра лебеда становится одной из главных сакральных формул брахманической Веданты: если непрерывно повторять слово «хамса» (лебедь) в форме «хамсо» (как требуют правила санскритской грамматики, если следующее слово начинается на придыхательный согласный «х»), то мы получим как раз формулу «хамсо» — «со хам» — «я — Он». Но лебедь не сторонится вод, он тянется к водам, оставаясь ими незатронутым. Так и адвайтический арий не бежит мира, он входит в мир, но остается им не затронутым, освобожденным при жизни (дживанмукта)<sup>1</sup>.

Но шактизм строится на слегка видоизмененной формуле: «сахам», т. е. «я — Она», что предполагает отождествление шакта, носителя культа Шакти, с самой Великой Матерью. И в этом случае ведантистская метафизика идет еще дальше и переносит на Богиню свойства мужского, жестко трансцендентного Абсолюта, *отождествляя Дэви и Брахмана Упанишад*, как происходит в случае вайшнавов и шайва, где Вишну и Шива, соответственно, становятся прямыми синонимами Абсолюта. В этом предельно рискованном жесте Дэви (Кибела, Мулапракрити, Корневая Материя, Протоприрода) интегрируется не просто на периферию индуистской метафизики, как в случае рассмотрении Шакти как женской ипостаси мужских божеств (что свойственно всему пураническому индуизму), но в самый ее центр. Позднее Ади Шанкара, составитель ортодоксального канона Адвайта Веданты, ближе всего стоящего к чистой ведической ортодоксии и арийскому брахманизму, включил культ Дэви

<sup>1</sup> Именно это и составляет основу философии Радикального Субъекта.

(или Дурги) наряду с Шивой, Вишну, Сурьей и Ганешей в пантеон пяти главных божеств полноценного индуизма (панчадэва), которые заслуживают поклонения и приношений.

## «Брахмасутра»: ответный удар Веданты

### Ключевое значение «Брахмасутры»

В постведический период брахманы как носители ведической ортодоксии были вынуждены дать обобщающий ответ на вызовы всех гетеродоксальных учений, противоречащих им формально (как настика — шраматы) или косвенно (как ряд направлений астики — санхья, йога, вайшешика, а также до определенной степени пуранический индуизм и шактизм).

Важнейшим текстом, относящимся к категории смрити, является «Брахмасутра»<sup>1</sup>, составленная в ту же эпоху, что и ранние версии «Махабхараты». Автором этого текста, ставящего своей целью систематизировать учение Упанишад, считается Бадарайяна, отождествляющийся подчас с ведическим легендарным мудрецом Вясой. Текст «Брахмасутры» состоит из четырех частей и 555 сутр (стихов, дословно «нитей»).

«Брахмасутра» называется иначе Уттара-Миманса, или «исследованием последнего» (имеется в виду последняя четвертая часть шрути — т. е. Упанишады), тогда как просто Миманса является комментарием и систематизацией первых двух разделов Вед — Самхит и Брахман, и в большей степени сосредоточена на пояснении смысла и деталей ведических ритуалов (карма-канда). Подобно тому, как в цикле шрути весь комплекс делится на две половины, обрядовую и герменевтическую (философскую), так и смрити (в частности, Миманса) также рассматривает и комментирует отдельно обрядовую сторону, а отдельно метафизическое учение. Последняя заключительная часть шрути называется Ведантой, т. е. окончанием Вед, последней частью Вед, и поэтому «Брахмасутра» иногда фигурирует под именем «Ведантасутры».

«Брахмасутра» начинается с радикальной критики всех учений, которые утверждают первичность начала прадхана (синоним пракрити, материи, природы или Великой Матери). Тем самым с самого начала противопоставляется метафизика Вед, которая исходит из

<sup>1</sup> *Radhakrishnan S. The Brahma Sutra: The Philosophy of Spiritual Life. London: George Allen and Unwin, Ltd., 1960.*

трансцендентного начала (Брахман) и некая альтернативная метафизика, прекрасно известная автору «Брахмасутры» и, видимо, весьма распространенная, которую он идентифицирует как имманентизм. Прадхана представляется здесь как глобальное женское, служащее основой манифестации и являющееся (по мнению тех, против кого направлена «Брахмасутра») главной (значение корня «прадх» — «главный», «наиважнейший», «первоначальный») и автономной основой бытия. Иными словами, «Брахмасутра» формулирует основные принципы ведического индуистского антиматериализма, но, чтобы это имело культурный смысл, необходимо наличие самого материализма. «Материализм» в данном случае полнее всего представлен не столько в форме адживики и чарваки (два направления настики), сколько в системе философии санкхьи и основанной на ней йоге, которая берет в качестве первоначала именно прадхану/пракрити. Тем самым «Брахмасутра» изначально противопоставляет трансцендентализацию Вед и Веданты, на чем сама основывается, различным типам имманентизма, наиболее системным выражением которого в данном случае считается именно система санкхьи.

Концепция «прадханы» играет центральную роль в «Брахмасутре», хотя нигде не называется прямо. Она подразумевается через санскритский термин «анумана», дословно, «то есть относительно чего сделано заключение». Это важно, т. к. ведантизм здесь не просто выдвигает одну онтологию против другой, но ставит под вопрос саму онтологическую природу того, что имеется в виду под прадханой/пракрити — материей, природой. Ведантийский Логос онтологичен, он утверждает то, что есть; слово (нама, имя), речь (Вач) имеют в нем онтогенетический и космогенетический статус. То, что есть, перечислено в Ведах и Упанишадах. Эти имена, содержащиеся в шрути — *настоящие*, т. е. онто-логические, онто-логосы. Высшим онто-логосом является Брахман; Он есть, и по причастности к нему есть все остальное. Атман — субъект, человек, существо, «я» есть в той мере, в какой он соотнесен с Брахманом; точно так же и его мысль есть нечто сущее только в той мере, в какой она онто-логосна, т. е. разворачивается в онто-логосной структуре. Если эта мысль отрывается от Брахмана (то есть от шрути — Вед и Упанишад), она утрачивает свою связь с бытием, начинает производить нечто, что лишено бытия, т. е. формы (рупа) без имени (нама) — эйдетического онто-логоса. Это значит, что мышление, сошедшее с колеи дхармы, порождает «*меонто-логос*», концепт без сакральной космоонтологической силы. Прадхана (материя) является как раз таким меонто-логосом, т. е. ментальной формой, описывающей то, чего нет (абхавья).



При этом важно, что главным различием здесь становится дистанция между майей — творящим могуществом Брахмана, Того, Кто есть, и прадханой; первая скрывает/открывает то, что есть, вторая уводит в сторону не только от главного (атмана как Брахмана и Брахмана как всего), но и от игровой динамики открытия/сокрытия (майи).

### Меонто-логос: прадхана

С самого начала в первой главе Саманвая-адхьяя после утверждения Брахмана в качестве высшего Начала, Абсолюта, и Вед и Веданты в качестве высших авторитетов, дается критика санкхьи (первый раздел, тема 5 сутры 1.1.5 — 1.1.11), которая сводится к опровержению имманентной природы мира как меонтологической конструкции, построенной на «пустом» (неверном) умозаключении — прадхане.

Начиная с шестой темы, «Брахмасутра» дает интересную интерпретацию теории коша, которая в йоге, как мы видели, рассматривается как структура оболочек атмана и, соответственно, относится к пракрити, женскому началу, от которого атману следует постепенно избавляться. Но т. к. атман есть сам Брахман, то и сами эти оболочки не могут быть чем-то радикально отличным от Брахмана (а значит и от атмана). Все есть Брахман, и ничто не есть не-Брахман, даже то, что есть сокрытие его истинной природы (в основе которой лежит тождество атмана и Брахмана). Это означает принципиальную для будущей адвайта-веданты теорию адвайта-майя, которая предлагает недвойственное понимание творящей силы Брахмана, который и есть мир, но одновременно и не есть мир, т. к. радикально его превосходит. «Брахмасутра» стремится показать, что для объяснения мира не необходимо введение второго принципа, строго отдельного от Брахмана — т. е. прадханы. Все — и высокое, и низкое — должно быть истолковано недвойственно, через обращение к одному только Брахману. Даже уровни иллюзии, оболочки, «ножны» (коша), из-за которых атман оказывается в многоуровневом неведении относительно своей истинной природы, также не есть нечто отличное от Брахмана, но сам он. Адвайта-майя излагается как то, что сам Брахман есть анандомайя-коша (то есть «магия блаженства»). В теме 8 первой главы показывается тождество Брахмана и акаши, в теме 9 он отождествляется со светом, и соответственно, огнем и жаром, далее — с праной (дыханием), т. е. пранамайя-кошей (тема 11), затем — с манасом (рассудком) — маномайя-коша (первая тема второго раздела) и наконец,

даже с аннумаей-коша, «магией пищи» (вторая тема второго раздела) — т. к. Брахман описывается как «поглощающий мир», а приношение Пуруши рассматривается как первичное питание Вселенной, предоставленной жертвой трансцендентного Начала. Брахман дает себя в пищу миру и сам питается миром — через жертвы, прославление, гимны и возношения.

Таким образом, последовательность освобождения, начинающаяся с телесного уровня и восходящая к небесному миру, здесь проделана в обратном порядке. Сакральным и метафизически обоснованным и недואльным, в таком случае, становится не только идея спасения и освобождения, возвращения (*ἐπιστροφή*), но и процесс творения, манифестации и исхождения (*πρόοδος*). Здесь самое время вспомнить о том, что мы сказали относительно половинчатости буддистской метафизики. Эта половинчатость, ведущая, в конце концов, к дуализму и жесткой оппозиции имманентного и трансцендентного (неважно при этом, что мы выбираем в качестве позитива — трансцендентное или имманентное, структура ведического баланса, принцип адвайта в любом случае будет необратимо нарушен), фронтально атакуется «Брахмасутрой» во всех ее проявлениях — начиная с санкхьи, в которой составители «Брахмасутры» совершенно точно выявляют заложенный дуализм (в данном случае имманентистского толка, хотя и ориентированный на «успокоение» духа в полном равновесии трех гун прадханы/пракрити — конечной цели йоги). Формула «атман есть Брахман» должна пониматься, настаивает «Брахмасутра», не только сотериологически и эсхатологически, т. е. как то, что становится истинным лишь в финале. Она абсолютно достоверна на всех уровнях бытия, т. к. нет такого среза — ни на одном из пяти (по числу коша) или трех (по числу гун) этажей Вселенной (Трибхуваны), где оно не действовало бы. Заблуждающийся атман все равно есть Брахман, и Брахман есть не только спасение от иллюзии, но и причина иллюзии. В этом и состоит адвайта майявада — учение о том, что творящая сила Брахмана (майя) не есть строго иллюзия, но и не есть строго реальность. Ортодоксальный брахманизм настаивает на полном принятии того, что мы называем дионисийским Логосом, т. е. как одновременным озаряющим сознание схватыванием этого как Иного, и Иного как этого, где эпифания и апофания, открытие и сокрытие не чередуются как последовательные фазы, но амфиболически совпадают в едином феноменологическом, онтологическом и гносеологическом узле. Поэтому в центре становится теория мировой «игры Брахмана» *lilakaivalyam*, что отсылает нас к играющему ребенку Гераклиту и игровым моментам.

### Двое вошедших

Тема 3 второго раздела первой главы, озаглавленная «Обитающие в пещере — это индивидуальная душа и Брахман» (*Guhapravīśhtādhikāṅgam*), иллюстрирует это в сутре 1.2.11 (42), полностью соответствующей духу Упанишад, изысканной и проникновенной формулой:

Двое вошедших в пещеру — это воистину индивидуальная душа и всевышнее Существо, поскольку это наблюдаемо так.

Guham pravīśtvātmānāu hi  
taddarsanāt

Если перевести это буквально, получим: «В пещеру (нору, яму, внутрь чего-то)<sup>1</sup> вошли двое — два «я», потому что это очевидно». Два «я» — дживатман и атман, суть одно «я», т. к. и заблуждающийся (дживатаман), и незаблуждающийся (атман) суть одно. Но т. к. заблуждение (авидья) не есть незаблуждение, истина (sat), то их «двое». Сердце — пещера — человека, составляющее его центр, есть источник двух энантиодромических процессов — развертывания и свертывания мира, творимого и уничтожаемого Брахманом одновременно. Творение мира есть его растворение, т. к., открывая, Брахман скрывает, а скрывая — открывает. При этом, став только на одну из сторон в этом процессе, мы выйдем за пределы чисто ведического и ведантистского Логоса. Стоит только бежать от мира как чистой иллюзии, и мы окажемся у нее в сетях, причем более крепких, нежели, если мы, напротив, отдадимся потоку жизни — от этого, по меньшей мере, нас спасет смерть. Но вместе с тем, если полностью принять мир как обладающее бытием, мы немедленно рухнем в ничто, т. к. без своей трансцендентной причины мир немедленно утратит всякую стройность и превратится в кипящую смолу ужаса и чистого безумия (как описываются ады — патала — в индуизме); «там, где нет богов, там есть титаны» (как сказал Ф. Юнгер<sup>2</sup>) — в индуизме это ракшасы, наги, дайтьи, асуры, данавы, населяющие ад.

Эти два «я», вошедших в пещеру, можно толковать и несколько иначе: в сердце вошли атман и Брахман, человек и Бог, сознание

<sup>1</sup> Русское наречие «внутри» образовано от индоевропейского корня \*ōtro, общее с индийским *antram*, *antaras*, с тем же значением «внутренний». От него происходит слово «утроба» — в смысле живот, лоно, матка. В индуизме этот термин обычно означает малый желудочек сердца, который называется «Брахмалокой», «местопребыванием Брахмана» и точкой, где в теле присутствует акаша/эфир, как квинтэссенциальный элемент.

<sup>2</sup> Юнгер Ф. Г. Греческие мифы. СПб.: Фонд «Университет»; Владимир Даль, 2006. С. 123. В другом месте (с. 105) он же писал: «Титаны властвуют над миром, в котором нет богов».

и творческая абсолютная мощь, воин и его Господин. Это пояснено в теме 5 второго раздела первой главы предельно ясной и одновременно парадоксальной формулой «Внутренний правитель — это Брахман» (*Antaryamyadhikâranam*). Главное здесь, признание высшим Господином — «Внутреннего Господина», Антарьямин. И далее в сутре 1.2.18 (49) — «Внутренний Господин» называется «Господином над богами» *Antaryamyadhidâivadishu*. Это место «Брахмасутры» повторяет важнейшее указание Брихадараньяка Упанишады, где говорится, что «Тот, Кто внутри — вот кто правит миром и всеми существами»<sup>1</sup> (*tam antaryâminam, ya imam sa lokam param sa lokam sarvâni sa bhûtâni*), и далее: «Тот, Кто живет на земле, и внутри земли, но Кого земля не знает, чье тело земля, Тот правит землей изнутри, он есть атман, Господин изнутри, бессмертный» (*ya prthivyâm tisthan prthivyâ antarah, yam prthivî na veda, yasya prthivî sarîtram, yah prthivîm antaro yamayati, esa ta âtmântarayâmy amrtah*)<sup>2</sup>.

В пещеру вошли два «я», которые суть два и одно. В этом сущность ортодоксального индуистского Логоса. И от имени этой тонкой и фундаментальной истины «Брахмасутра» ведет свою наступательно-оборонительную полемику с теми направлениями в индуизме или традиции шраман, которые отклоняются от этой трудной, но абсолютной метафизической доктрины в ту или иную сторону.

Из того, что именно концепции прадханы как основы философии санкхья и построенной на ней школе йогачара «Брахмасутра» уделяет большее число разделов, можно сделать два вывода: именно санкхья была наиболее ярким и убедительным учением, признающим авторитет Вед, но тонко подтачивающим, тем не менее, метафизику Веданты своей космологической системой и/или эта философия и ее базовый принцип, сведение онтологии и космологии к прадхане/пракрикти/авьякте (неразвитому), виделась защитникам брахманической ортодоксии как философское основание остальных девиаций и ересей (включая гетеродоксию шраманы, относящуюся на сей раз к настике). Отметим оба вывода без того, чтобы выносить суждение, какой их них ближе к истине.

<sup>1</sup> «Знаешь ли ты, Капья, того внутреннего правителя, который правит изнутри и этим миром, и тем миром, и всеми существами?» Патанчала Капья сказал: «Я не знаю его, почтенный». Он сказал Патанчале Капье и изучающим обряды жертвоприношения: «Поистине, Капья, кто знает эту нить и этого внутреннего правителя, тот знает Брахмана, тот знает миры, тот знает богов, тот знает веды, тот знает существ, тот знает Атмана, тот знает все». Упанишады. Т. 1. С. 103.

<sup>2</sup> «Тот, кто, находясь в земле, отличен от земли, кого земля не знает, чье тело — земля, кто изнутри правит землей, — это твой Атман, внутренний правитель, бессмертный». Упанишады. Т. 1. С. 103.

## Денонсация атомов

Закончив с критикой санкхьи, которая также не упоминается в тексте «Брахмасутры» напрямую, но подразумевается под термином «смрити» (здесь имеются в виду смрити, отличающиеся от Мимансы и Веданты и метафизически противоречащие им), текст дает опровержение иных отклоняющихся учений. Во втором разделе второй главы (сутры 11–17) опровергается учение школы вайшешика, т. е. отрицается атомизм. «Брахмасутра» говорит о несоответствиях атомистской теории на нескольких основаниях:

- во-первых, вечность (нитья) атомов, утверждаемая вайшешикой, содержит в себе внутреннее противоречие: если атомы активны, то мир будет существовать всегда, если пассивны — то никогда, что отрицает принятую Упанишадами идею о создании мира и его растворении (праляйя);
- во-вторых, наличие атомов не объясняет их движения, а введение Невидимого (Адришта) начала, которое ими движет, требует либо признания у атомов воли и сознания (что вайшешика отрицает), либо существования чего-то, что не состояло бы из атомов (и это вайшешика отрицает);
- в-третьих, утверждение вайшешиков о том, что атомы имеют свойства (в частности, цвет), заставляет признать вечность не только сущностей (самых атомов), но и их акциденций, что абсурдно, т. к. различие между сущностью (постоянной) и свойствами (переменными) составляет различие между вечным и временным;
- в-четвертых, вайшешики утверждают, что атомы имеют форму (рупа), но природа формы состоит в ее уничтожимости, что приводит к противоречию с тезисом о вечности атомов;
- в-пятых, тезисы вайшешики, включая логические формулы, не выводятся напрямую из Вед и не имеют аналогов в Веданте.

По этим причинам вайшешику следует отбросить. До прихода в Индию англичан подавляющее большинство индийского общества признавало эти доводы убедительными, и атомизм в целом был отвергнут ведической культурой.

Следует обратить внимание на то, что атомизм концептуально сопряжен с материализмом, который трактуется «Брахмасутрой» как основа метафизической ереси — т. е. постулирование меонтологоса, кульминацией чего является теория прадханы, искусственного и не обладающего бытием начала, альтернативному ведическому и ведантистскому онто-логосу Брахману. Атомы вайшешики также представляют собой меонто-логосы, но они не случайно упомянуты «Брахмасутрой» вслед за критикой санкхьи, которой уделе-

но намного больше внимания и которая представлена намного более развернуто, т. к. атомистская теория является вариацией интерпретации прадханы, т. е. субпродуктом меонтологического, меонтологического мышления, парадигмой которого является сама мысль о материи, не случайно названная Платоном в «Тимее» «бастардной». Бастардный логос — λόγος νοητός — и есть меонто-логос; только такое склонение сознания способно привести к творению интеллектуальной химеры материализма, вокруг которой разворачивается все множество последующих производных aberrаций — включая атомизм, а также метафизическую гетеродоксию — буддизм, джайнизм и т. д.

### Лабиринты буддистской меонто-логики

Вслед за вайшешикой «Брахмасутра» приступает к критике буддизма (глава 2, раздел 2, темы 4–5, сутры 2.2.18–2.2.32). Буддистская онтология представлена четырьмя различными школами:

- вайбхашика (сарваститвавада) считает, что бытием обладает телесный мир чувств и внутренний мир сознания, внешние предметы и соответствующие им мысли, а каждому моменту мышления соответствует подлежащий ему автономно существующий внешний объект, и наоборот — структура внешнего мира здесь описывается в контексте атомистской теории вайшешики, материя считается дискретной<sup>1</sup>;
- саутраника (виджнянавада) настаивает на том, что бытием обладает только сознание, а все, что мы знаем относительно бытия внешних предметов, мы выводим из нашей мысли, а сами предметы суть проекции ментальных процессов вовне<sup>2</sup>;
- йогачара постулирует существование идей как самостоятельных ментальных сущностей, а внешний мир тел расшифровывает как узоры сновидения (иногда йогачара объединяется с саутраникой под общим именем виджнянавада);
- мадхьямика (шуньявада) полагает, что бытием не обладают ни предметы телесного мира, ни идеи, ни мышление, но все внутреннее и внешние вещи суть игра пустоты (шуньята).

Все эти онтологии полагают, что бытие полностью тождественно становлению, и вещи существуют лишь на протяжении момента, мгновения, будучи в следующий момент заменены другими (кшани-

<sup>1</sup> Это напоминает принципы ранней позитивистской философии и современные догмы аналитической философии.

<sup>2</sup> Эта школа напоминает философию Канта и феноменологическую философию Ф. Brentano, Э. Husserl и т. д.

катва). Атомизм вайбхашиков не является исключением, т. к. и мышление рассматривается всеми направлениями буддизма как не имеющее субъекта (принцип анатман), а, следовательно, также представляет собой поток сознания, состоящий из своего рода «ментальных атомов». Реальны ли эти атомы или нет, как они соотносятся с внешними вещами, реальными или нереальными в свою очередь, это буддистские философы бурно обсуждали на своих диспутах. «Брахмасутра» отвергает все четыре онтологии, т. к. и они являются, с позиции метафизики Веданты, меонто-логиями. В мадхьямике этот нигилистический момент выражен наиболее эксплицитно, поэтому это направление и названо шуньявадой, «учением о пустоте» или «нигилизмом». Но и онтология других направлений относительна и искусственна, построена на принципе меонто-логоса, поскольку отрицание ведантистского атмана, а это есть основа буддизма, лишает мышление, речь и философию живой связи с бытием, подвешивая выводы и доводы буддистов в пространстве, концептуально вынесенном за пределы ведической онтологии, что, собственно, и проявляется в признании становления, потоков (внутренних и внешних атомов) единственным содержанием мира.

«Брахмасутра» вначале отвергает позиции вайбхашиков, указывая на то, что дуализм между внешним и внутренним миром даже на техническом уровне не оставлял бы никакого пространства для познания, превращая мир в хаос и царство незнания (авидьи). Далее критика обращается на теорию четырех стихий, признанную буддистами по контрасту с пятью стихиями, на которых настаивает Веданта<sup>1</sup>. Этот спор касается не только двух типов космологии, но и глубин метафизики и онтологии. Дело в том, что буддисты, признавая землю (притхви), воду (ап), воздух (вайу) и огонь (теджас), как и индуисты, отрицают пятый элемент — акашу. Термин «акаша» имеет фундаментальный смысл в структуре Веданты, т. к. означает не просто пятую и самую важную, синтетическую стихию — эфир, квинтэссенцию, но и пространство. А среди танматр — т. е. соответствий между чувствами субъекта и внешними стихиями — соответствует слуху (земля соответствует тактильности, вода — вкусу, огонь — зрению, воздух — запаху). Акаша в Веданте отражает фундаментальное представление о самой природе проявления, которое есть вначале недифференцированное пространство, в котором присутствуют все стихии. Акаша поэтому и есть Брахман, место

<sup>1</sup> Некоторые авторы выдвигают предположение, что теория четырех элементов, вопреки теории пяти элементов, была впервые выдвинута представителями материалистической школы чарвака.

Брахмана, брахмалока. Акаша есть майя или шакти высшего Начала, Абсолюта. Она есть порядок первооткровения, главный момент манифестации, эпифании, само покрывало майи, его чистая ткань, на которую еще не нанесены отвлекающие и сбивающие с толку узоры. Акаша есть матрица атмана, через которую атман приходит к наличию и через которую он возвращается к Брахману. Об этом емко повествует формула Веданты: «Атман выпрыгнул из акаши» (*atmana akasassambhutih*)<sup>1</sup>. Адвайта майявада напрямую связана с онтологическим статусом акаши, с онтологией пространства<sup>2</sup>. Акаша есть фундаментальная инстанция, где Брахман одновременно (!) наличествует как сам и как не-сам, т. е. он открывает и скрывает себя в одном жесте, конституируя мир и растворяя его. И именно поэтому это место — брахмалока — становится местом появления атмана, который как нижний атман (дживатман) свидетельствует о скрытии Брахмана, а как второй атман (параматман) — о его открытости и своем с ним тождестве.

Отрицая акашу, таким образом, буддизм не просто технически видоизменяет представление об устройстве телесного мира, но радикально ликвидирует *метафизику недействительности*, после чего все его космологии и космогонии обречены на безысходный тупик дуализма. Именно это и утверждает «Брахмасутра» в своих емких и даже отрывочных тезисах.

Вслед за буддистской сарваститвавадой «Брахмасутра» отвергает и виджнянаваду. Метафизика здесь такая же, но изложена несколько под другим углом. Небытие (абхава) внешнего мира у буддистов саутраники и йогачары основано на том наблюдении, что деятельность переживания, чувства, события, перемещения, созерцание, общение возможны и в сновидении, а, следовательно, для того, чтобы жизнь была содержательной, достаточно сознания и его работы в «автономном режиме». Этот принцип отвергается «Брахмасутрой» не потому, что она придает самостоятельное онтологическое значение внешнему миру, но потому, что рассматривает всю манифестацию — включая и внешний, и внутренний миры — как недואльное открытие/сокрытие Брахмана, а, следовательно, и внутренний мир и внешний мир одновременно и есть и не есть, ни один из них не обладает ни большей, ни меньшей степенью бытия, т. е. оба являются модальным развертыванием акаши как Брахмана, а,

<sup>1</sup> Brahma sutra. Commentary of Svami Sivananda. Tehri-Garhwal Uttarakhand Himalayas, 2008. P. 214.

<sup>2</sup> Эта тема «духовного пространства», *spessitudo spiritualis*, стояла в центре философии Кембриджских неоплатоников, и в частности Г. Мура.



следовательно, они и он, и не он, получая от Брахмана и свою долю бытия, и свою долю отличия от Брахмана (то есть долю абхувы — небытия). Вся топка буддизма и признающего бытие внешнего мира, и не признающего его, а равно и шуньятавады, отрицающей бытие и того и другого, находятся по ту сторону ортодоксальной ведической и ведантистской метафизики, т. к. отвергают принципиальное соотношение Брахмана с атманом во всем богатстве их тончайших отождествлений и дифференциаций.

Далее «Брахмасутра» последовательно отвергает джайнизм, еще одну версию шрамааны (глава 2, раздел 2, тема 6, сутры 1.2.33 — 1.2.36). Представление джайнизма о структуре мира основывается на атомизме — в телесном мире это проявляется в атомизме материи (пудгала), в духовной области — в постулировании неснимаемой индивидуальности душ (джива), «духовных атомов». Это приводит их к представлению о «размере души», который они считают постоянной величиной. Против джайнов «Брахмасутра» приводит те же доводы, что и при критике атомизма вайшешиков. Атомизм джайнов отвергается как еще одна форма меонтологической системы.

### Коррекция Господина скотов

Затем критика «Брахмасутры» доходит до двух последних объектов — до шиваизма пашупатов и вишнуизма Бхагаваты, т. е. до метафизики пуранического индуизма.

Критика шиваизма (глава 2, раздел 2, тема 7, сутры 1.2.37 — 1.2.41) строится на том, что представители этого течения признают Шиву причиной мира и его Господином, но полагают, что, кроме него, существует еще и отдельная материальная инстанция, прадхана, которая и является источником искажений божественной структуры мира. Шива называется Пашупати, господином (пати) скотов (пашу), т. е. душ, стремящихся к освобождению, но уловленных материальной природой, прадханой. То есть «Брахмасутра» видит в шиваизме то же самое начало, которое подвергается более развернутой критике в разделе о санкхье. Конечно, в отличие от санкхьи, Шива это не пассивный, чисто созерцательный Пуруша, а материя не обладает автономной мощью, что делает шиваистскую метафизику более близкой к Веданте. Но все равно данный выпад «Брахмасутры» в высшей степени показателен: он полностью подтверждает отмеченное нами в ходе ноологического анализа тонкое проявление Логоса Великой Матери в шиваизме — в отличие от санкхьи, оно неполноценно и не вырастает в фигуру всетворящей и почти самодостаточной пракрити, и тем более мы далеки здесь от материализма

червака или атомизма вайшешиков. Но все же «Брахмасутра» явно идентифицирует определенные линии раннего шиваизма, которые могут развиваться в переоценку второго начала, кроме фундаментального адвайтистского тождества атмана и Брахмана, и тем самым нарушить баланс солярного ведического Логоса в его тонком и экста- тическом дионисийском парадоксе, сместив метафизику — пусть совсем немного, незначительно — в сторону Логоса Великой Матери. Только учение о Брахмане как одновременно деятельной и материальной причине мира является ортодоксальным, настаивает «Брахмасутра». Исток и смысл мира — Шива, это верно, но и не-Шива как имманентность тоже есть Шива и никто иной, как он сам — вот что было бы вполне приемлемо для полноценно адвайтической версии шиваизма. Дело не в имени высшего божества, не в его персонификации и не в девициональной преданности той или иной фигуре. Брахман Упанишад и Веданты не личный Бог, не Брахма Тримурти. Он понимается чисто метафизически и не исключает девоциональных култов. Но условие ведантийской ортодоксии в другом: исповедуя высшим началом персонального бога — в случае пашупатов Шиву, необходимо корректно и строго брахманически, ведически, индоевропейски интерпретировать модель его отношения к миру, человеку, времени, пространству, судьбе. Шиваизм должен быть также адвайтическим, что в полной мере представлено в поздних традициях кашмирского шиваизма — в первую очередь, абхеда шиваизм. В критике пашупатов мы видим снова одну и ту же доминантную модель структуры «Брахмасутры», контратакующего брахманизма, эксплицитно изложенную с самого начала при отвержении санкхьи: прадхана не имеет автономного бытия — ни как первичная инстанция, ни как одно из двух самостоятельных начал онтогенеза и космогенеза; это не более чем меонто-логос, строить на котором серьезную метафизику, а значит, и космологию, сотериологию, этику и т. д. невозможно, ошибочно и недопустимо для всего того, что хочет сохранить или обрести место в культуре подлинной аутентичной Индии, сохранить органические связи с ее Логосом — с Логосом Вед и Упанишад.

### **О границах вайшнавской любви**

Наконец, последним объектом становится вайшнавская девоциональная традиция Бхагавата (глава 2, раздел 2, тема 8, сутры 1.2.42 — 1.2.45). Здесь Вишну выступает одновременно и как действенное и как субстанциональное начало мира, что не вызывает возражений и соответствует Ведам и Веданте. Проблема обнаруживается в дру-

гом — в концепте сотворенности души (джива). «Брахмасутра» утверждает, что два атмана суть один. Поэтому он, малый атман, дживатаман, не может быть сотворенным, как и не может исчезнуть, поскольку он есть обратная сторона большого атмана. Отсюда релятивизация довоциональных практик как таковых: да, с помощью традиционных вайшнавских методов — абхигамана (посещение храмов с благоговейным настроением и преданностью божеству), упадана (почтительное отношение к священным предметам и практике подношений), иджья (ритуальные омовения), свадхайя (изучение Вед и повторение мантр) и йога (концентрированная практика медитации) — можно приблизиться к границам Абсолюта, но все эти меры в случае постулирования сотворенности души будут ничем иным, как относительным приближением одной личности к другой Личности, и высшее тождество никогда не будет достигнуто. «Брахмасутра» идентифицирует здесь фундаментальную проблему, составляющую сущность вишнуизма: постоянно наличествующую в нем возможность перерождения в строго devoциональную форму, исключаящую возможность адвайтского освобождения, основанного на прямом и полном осознании единства атмана и Брахмана (пусть в форме Вишну). Чрезмерная персонализация и индивидуализация Бога ведет к столь же чрезмерной индивидуализации души верующего, к его онтологическому обособлению, и соответственно к новой форме дуализма — на сей раз не между действенной и материальной причиной (как в случае шиваизма), а между индивидуальным Богом и индивидуальной душой, Творцом и тварью. Этим разрушается тонкий (дионисийский, патриархальный, солярный) андрогинат брахманизма: малый атман женственен перед лицом большого атмана (который и есть в полном смысле слова Брахман), но эта женственность относительна и принципиально преодолима — не через временный брак, но через вечное и сверхвременное отождествление любящей и Возлюбленного, которые в конечном счете, суть Одно и то же, лишь игровым и временным образом разделенное на двое. Но чтобы стать с мужчиной одним, необходимо никогда не быть женщиной до конца, только женщиной как неизменно и однозначно гендерно фиксированным существом. Как только мы постулируем эту женственность как нечто необратимое и фатальное, мы тем самым делаем любую интеграцию относительной и с необходимостью рано или поздно придем к смертности души: все сотворенное обречено на то, чтобы однажды исчезнуть.

Это предупреждение «Брахмасутры» относительно вайшнавов в полной мере подтвердилось намного позже в вишишта-адвайте Рамануджи и особенно в двайта-веданте Мадхвачарьи, практически

закрывшей метафизическое измерение индуизма, превратив его в аналог монотеистических девициональных религий, на сей раз жестко и догматически отрицающих высшее тождество.

### **«Брахмасутра» как ключ**

«Брахмасутра» играет важнейшую роль в корпусе ортодоксального индуизма, т. к. ясно и однозначно показывает пути дальнейшего развития чистого ведического брахманизма в постведическую эпоху, которая начинается в V—II вв. до Р.Х., но продолжается и в период индийского Средневековья, и позднее, в период мусульманских завоеваний и английской колонизации. Веды и Веданта формируются к концу ведического периода, далее это изначальное цивилизационное ядро, этот индийский Логос вступает в сложный драматический диалог с иными влияниями, которые проникают в индуизм не столько извне, сколько изнутри, постепенно развертывая свои (откровенно или прикровенно) субверсивные стратегии альтернативной интерпретации. В этом и состоит значение того исторического этапа, который непосредственно следует за эпохой составления окончательной версии ведического корпуса: как только этот процесс завершен, ведическое ядро сталкивается с веером интеллектуальных и метафизических атак, имеющих глубинные корни в параллельной религии «даса», но обретающие законченные выражения как в традициях шраманы и ее субпродуктах (джайнизм, буддизм, адживика — настика), так и в некоторых школах астики (вайшешика, санхья, йога, ньяя), а кроме того, в народной религии пуранического индуизма (как в его вишнуистской, так и в его шиваистской версии).

«Брахмасутра» является как раз важнейшим переходным звеном, где метафизика Вед и Упанишад противопоставляется всем основным философским тенденциям, которые к тому времени уже ясно проявились и обозначили свои философские и метафизические позиции. «Брахмасутра» признает факт их наличия, принимает вызов и намечает пути дальнейшего диалога, которые до сих пор остаются пройденными лишь наполовину — в VIII—IX вв. по Р.Х. структура этого диалога была окончательно закреплена в возрожденном адвайта-ведантизме Ади Шанкарачарьи (788—820), представляющем собой кульминацию систематизаторского выражения ведического Логоса, а с тех пор, уже в форме корпуса адвайта-веданты (где наряду с Ведами и «Бхагавад-гитой» третьим фундаментальным текстом считается как раз «Брахмасутра»), она продолжает определять основные позиции тех или иных интеллектуальных, фило-

софских и религиозных групп внутри индийской цивилизации. В этом значении «Брахмасутры» — она является самым полным и ясным ключом к дешифровке метафизического историала всей Индии — от эпохи Вед до настоящего времени; ничего оригинального ни одна из сторон описанного здесь философского диалога или даже полилога так и не смогла выдвинуть. Понять «Брахмасутру» — значит понять Логос Индии, включая его внутренние коллизии, противоречия и конфликты.

## Глава 3. Индия в Средние века

### Структуры средневекового историала

#### Основные тенденции индийского Средневековья

Средние века Индии принято относить к обширному периоду с II в. до Р.Х. до X в. по Р.Х. Этот период в целом характеризуется следующими наиболее выразительными тенденциями:

- распространением пуранического индуизма на все более широкое социальное и этническое пространство Индии и отчасти за ее пределами (Тихоокеанский регион);
- успехом проповеди буддизма за границами Индии (Тибет, Китай, Средняя Азия, Дальний Восток, Индийский океан, Корея, Япония);
- относительным сокращением влияния джайнизма и буддизма, уступающим постепенно позиции классическому постведическому брахманизму и общественной структуре, основанной на принципе варн;
- постепенным включением в общество варн различных вневарновых образований (часто имеющих, однако, иную форму сословно-кастового устройства — джаты), с постоянным ростом числа шудр (часть которых — велалы — имела весомые позиции во вновь создаваемых брахманических поселениях) и внекастовых чандал;
- периодами политической централизации (правление Гуптов как «золотой век» индийской государственности), сменяющейся конфликтами постоянно конкурирующих друг с другом малых политических образований (королевств, гана-сангх и отдельных административных округов, саманта);
- регулярными вторжениями на север Индии через перевалы со стороны Афганистана и Средней Азии армий завоевателей (млеччха) — от греков (явана) до тюрок (турушка);
- сокращением лесных массивов, ростом обрабатываемых территорий и городов, с параллельным включением в индуистскую культуру все больших автохтонных масс (дравидских и австролоидных);

- расширением зоны торговли и внешнеполитических контактов индийских княжеств.

### Северная Индия: вторжения млечча с запада

С конца I тысячелетия Индия переживает череду нападений со стороны Центральной Азии, результатом которых стало образование на территории индийского субконтинента Индо-греческого, Индо-скифского и Индо-парфянского царств, а также Кушанской империи.

В начале III в. до Р.Х. от царства Селевкидов отделилось Греко-бактрийское царство, которое представляло собой сочетание греческой элиты, оставшейся в этих областях с эпохи походов Александра Великого и преобладающего большинства индийского населения, в сочетании с кочевыми племенами Северного Афганистана и Средней Азии. Греки были в этом государстве подавляющим меньшинством, поэтому социально индуизм в нем доминировал. Это Индо-греческое царство представляло собой причудливое сочетание позднеэллинистической культуры, сохранявшей связи со Средиземноморьем и собственно индуизма. Оно просуществовало с 180 г. до Р.Х. до 10 г. после Р.Х. Правящей династией в ней были греческие потомки династии Евтидема.

Индо-греческое царство возникло после того, как империя Маурьев была свергнута полководцем Пусьямита Шунгой в 180 г. до Р.Х. Этим воспользовались бактрийские греки и вторглись в долину Ганга, дойдя до столицы империи Палатипутры. К югу греки заняли области Синдх и Гуджарат, а потом стратегический порт Бхаурч. Так как в этот период в Бактрийском царстве произошел переворот Евкратида, свергнувшего власть династии Евтидема, правитель восточной части, ядром которой были как раз восточно-индийские территории, Менандр, основал собственное государство. В результате на месте Бактрийского царства возникло два политических образования: Индо-греческое царство Менандра на территории к востоку от реки Джхелум вплоть до Матхура и собственно Бактрийское царство (правда, из Бактрии греков в скором времени вытеснили индо-европейские кочевники юэджи, так что от его владений остались как раз западно-индийские территории, т. е. оно само превратилось в индо-греческое царство, только западное) на пространстве Паропамисады (Восточный Афганистан — Гиндукуш), Западного Пенджаба и Арахозии. Позднее потомки Менандра, бывшего самым успешным индо-греческим правителем, расширили свои земли к востоку за счет бактрийцев, присоединив Матхур и Восточный

Пенджаб. Буддистские хроники утверждают, что Менандр принял буддизм и стал выдающимся архатом. Он вошел в буддистскую традицию как праведный повелитель Милинда; его останки долгое время бережно хранились буддистами как святыня.

Западное Индо-греческое царство было ослаблено вторжениями нескольких волн индоевропейских кочевников, вторгшихся из пространства евразийских степей (Турана). Вначале их существенно потеснили юэчжи (которые несколько позже, в I в. по Р.Х., создадут Кушанскую империю, крупное государство на территории современной Средней Азии, Афганистана, Пакистана, Северной Индии), а затем другое индоевропейское племя скифского происхождения — саки, основавшие Индо-скифское царство — на территории Бактрии, Согдианы, Арахосии, Гандхары, Кашмира, Пенджаба, Раджастхана и Гуджарата. Индо-скифское государство саков стало причиной гибели и восточного Индо-греческого царства, которое пало под ударами скифов в 10 г. по Р.Х., на чем эллинское присутствие в Индии завершилось.

История этого культурного образования, замкнувшего две совершенно самостоятельные цивилизации — средиземноморскую (представленную эллинской или эллинизированной элитой — индусы называли всех греков яванами, т. е. ионийцами) и индийскую — очень мало известна и изучена, но можно предположить, что культурный обмен в этой области был довольно интенсивным и оказал серьезное влияние на поздний эллинизм. Что касается обратного влияния эллинской культуры на индийскую, то здесь прямой симметрии не существует: индийская культура усваивала элементы внешних цивилизационных кодов весьма неохотно и фрагментарно. Более того, индийская цивилизация была чрезвычайно безразличной к внешним заимствованиям, практически не обращая внимания на иные народы и культуры и не испытывая к ним ни малейшего интереса. Это отмечают все историки Индии: в отличие от большинства других культур, имевших с отличными от них цивилизациями широкие связи и активно обменивавшихся теми или иными идеями, техниками, теориями, культурами, внимательно записывая и отмечая различные особенности обществ, с которыми они сталкивались, индусы не проявляли к культурам других народов и малейшего интереса; даже самые интенсивные торговые отношения и тесные связи оставляли их безразличными к идентичности тех, с которыми они вступали во взаимодействие. Но при этом некоторые формы собственной индийской культуры индусы распространяли за пределами Индии довольно активно и интенсивно, особенно если для этого наличествовали предпосылки в тех культур-



ных или религиозных системах, о которых шла речь. Так как буддизм (в отличие от индуизма) не предполагал в качестве необходимого условия рождения внутри кастового общества, основанного на принципе варн, то он стал распространяться в окружающих странах интенсивно и широко, распространив свое влияние на огромные территории от Средней Азии до Тихого океана и Дальнего Востока. В частности, буддизм был массовой религией и Индо-бактрийского царства. Но буддизм представлял собой не просто универсальное сотериологическое религиозное учение, обращаемое ко всем людям, независимо от касты или этноса, но также формой трансляции широкого спектра индийской культуры, включая философию, логику, науку, метафизику и искусство. Поэтому при посредстве буддизма вне Индии распространялся целый веер свойств и характерных признаков индийской цивилизации в целом. Будучи гетеродоксальным течением в глазах классического индуизма, буддизм, тем не менее, был частью индийской культуры и даже внутри Индии на определенном этапе (от постведической эпохи практически до конца индийского Средневековья) играл весьма значительную роль, а за границами Индии он вообще мог рассматриваться как упрощенная редуцированная матрица индийской цивилизации в целом. Джайнизм в силу чрезмерной радикальности своих аскетических практик широкого распространения вне Индии не получил, хотя догматически и доктринально особенных ограничений для универсализации своего послания он не имел. Таким образом, то, что мы видим в Индо-бактрийском эллинистическом государстве — а именно влияние индуистской культуры на эллинскую элиту с почти полным отсутствием обратного эллинского влияния на индуистские массы — является примером более общего правила, распространяющегося на все контакты индийской цивилизации с другими цивилизациями: Индия на другие культуры влияние оказывает, но внешние влияния, оказываемые в свою очередь на Индию, кроме случаев прямой оккупации и подчинения индийского общества внешним мировоззренческим и идеологическим системам (что началось после XIII в. от Р.Х. вместе с исламскими завоеваниями и продолжилось вплоть до конца английской колонизации), чаще всего индийское общество не затрагивают. У этого почти аксиоматического явления есть довольно логичное объяснение: *Индия имеет другую цивилизацию, альтернативный Логос в самой себе*; им является то, что мы обобщенно назвали «религией даса» или матриархальным Логосом доведической и внеарийской Индии. Диалог двух метафизик — брахманической и альтернативной ей — настолько глубок, фундаментален, интен-

сивен и многомерен, что он полностью захватывает собой сам дух индийской цивилизации, и места, сил и смысла для дополнительного внешнего межцивилизационного диалога просто не остается. Это правило отличает практически все исторические ситуации, когда Индия вступает в интенсивные контакты с другими культурами, но сохраняет от них определенную автономию. Лишь прямое и жесткое навязывание внешней парадигмы (исламом или англичанами) меняет эту установку, но даже в этом случае индусы стараются перетолковать новый идеологический дискурс с тем, чтобы нейтрализовать его «новизну» и сквозь него продолжить все тот же внутрииндийский диалог цивилизаций.

Относительно Индо-скифского царства и Кушанской империи, пришедших на смену индо-греческим образованиям, включавшим в свой состав земли Северной Индии, тот же принцип одностороннего асимметричного влияния действует в полной мере. Мужественные и воинственные кочевники, по культуре и языку имевшие чрезвычайно много общих черт с ведическими ариями, основателями индийской цивилизации, точно так же вторгшимися на территорию Индии из евразийских степей, только на одно или полтора тысячелетия раньше, впитывали развитую и утонченную культуру индуизма, но при этом на само индийское общество большого влияния не оказывали. В отличие от эллинов их культура была более емкой и нуклеарной, т. к. кочевые условия не предрасполагали к горизонтальному развертыванию импликаций, содержащихся в сакральном ядре цивилизационной идентичности. Сами саки, равно как и кушаны (племя юэчжей), были солнцепоклонниками и огнепоклонниками в духе ранних индоиранских культов, поэтому они легко нашли себе место в нюансированной ведической цивилизации в контексте приоритетного почитания бога солнца Сурьи. Однако эта акцентуация солнечного начала саками и кушанами в контексте подконтрольных им территорий Северной Индии мало задела общую структуру индийской цивилизации, легко ассимилировавшей сакских властителей, которые хотя и относились к внекастовой категории млечча, постепенно стали рассматриваться как особая категория «одичавших кшатриев»<sup>1</sup>, что позволило их включить — с существенными оговорками — в индуистский контекст общества варн. Поскольку большинство правящих династий Индии постведического периода (а о более ранних государ-

<sup>1</sup> В индусском тексте «Манусмрити» «одичавшими кшатриями» наряду с саками (шака) называются яваны (греки), камбоджи, парадасы, пахлавы (персы), киратасы<sup>1</sup> и дарадасы. В других текстах (например, у Патанджали), однако, они именуются шурами, что свойственно для большинства млечча.

ственных образованиях у нас нет достоверных исторических сведений, кроме мифологических парадигмальных нарративов Пуран) имели сомнительное, с точки зрения варн, хотя и индийское, происхождение, то на этом фоне включить с оговорками в разряд «кшатриев» воинственных и могущественных царей саков, позднее кушан, было не слишком проблематичным.

Сакское государство в Индии в той или иной форме просуществовало до 395 г., когда его последние представители в лице династии западных Кшатрапов, царствовавших на западе Декканского плоскогорья с 110 г. Р.Х., пали под ударами династии Гуптов (Чандрагупты II).

В I в. по Р.Х. саков (как ранее бактрийских греков) стали теснить двигавшиеся с севера на юг кушаны — ветвь племени юэчжей, основавшие на территориях Индо-скифского (Индо-сакского) царства могущественную Кушанскую империю. Кушанское царство занимало территории Средней Азии, Афганистана, Пакистана и Северной Индии. Основателем Кушанской империи стал Куджула Кадфиз, объединивший под своим правлением большинство племен юэчжэй, захвативших Бактрию и многочисленные владения греческих династов. Кадфиз вступает в союз с властителем западного Индо-греческого царства Гермием, а после его смерти объединяет оба государства в империю.

Кушанские правители после Кадфиза называли себя «царями царей», подчеркивая имперский характер своего правления. Эту идею они могли почерпнуть как у персов, так и у туранских народов (позднее прямым аналогом императора у тюрков и монголов станет термин каган) или у китайцев. Период расцвета Кушанского царства приходится на 105 — 250 гг. по Р.Х.

Присоединение к Кушанской империи Северной Индии происходит при втором правителе династии Кадфизе II. Показательно, что на монетах, чеканившихся в эпоху его правления, был изображен Шива вместе с символическим быком (Нандином). Историки допускают, что сам Кадфиз II мог быть шиваитом.

Среди кушанских правителей наибольшую известность получил царь Канишка, правнук основателя династии Куджулы Кадфиса I. При нем позиции империи существенно укрепились. Тогда же произошло смещение главного центра Кушанской державы в сторону индийских владений. Столицей был город Пурушапура, современный Пешавар. Империя в тот период включала значительную часть Средней Азии (Бактрия и юго-восток Согдианы с Бухарой и Самаркандом), Ферганскую долину, часть Восточного Туркестана, современные Афганистан и Пакистан, а также Северную Индию.

Канишка, как и Менандр, известен как покровитель буддизма. При нем буддизм был практически государственной религией, хотя значительные сегменты населения исповедовали индуизм и зороастризм. При Канишке в Джаландхаре (Кашмир) в рамках школы Сарвастивада под председательством Васумитры состоялся Четвертый буддистский собор (буддисты Тхеравады не признают его «каноничности», несмотря на то, что он формально был созван представителями хинаяны). Основным результатом собора стало составление свода Махавибхаша, в котором было изложено учение абхидхармы, вошедшее в круг последователей буддизма Махаяны и широко распространенное в Тибете, Китае и Японии.

В III в. по Р.Х. кушаны потерпели поражение в столкновении с сасанидским Ираном, сокрушившим до этого Парфянское царство, которое ранее было одним из главных соперников кушан на западе, и с этого момента Кушанское царство стало постепенно распадаться. К V в. по Р.Х. остатки кушанской государственности были уничтожены вторжением другого индоевропейского племени — эфталитов («белых гуннов»), пришедших из Средней Азии.

Доминирующий стиль религиозной культуры в период, охватывающий Индо-греческие царства, Сакское государство и империю кушан, иногда называют «греко-буддизмом». Считается, что в этот период буддизм, менее связанный нормами метафизической ортодоксии с ядром индийской идентичности, — Логосом Вед и Упанишад, — воспринял ряд греческих традиций — в частности, только в этой области появляются антропоморфные изображения Будды (ранее он символизировался следом ступни, пустым тронem, деревом боддхи, колесом дхармы и т. д.). Эти изображения, в которых легко угадываются черты классического греческого стиля, позднее легли в основу буддистского изобразительного канона, принятого на всем пространстве распространения буддизма.

Все эти сменявшие друг друга политические образования на Северной Индии, перенося многие стороны индуизма на само индуистское общество, и особенно на его философию и метафизику, оказали только самое поверхностное влияние. Обладая политической властью, греческие, скифско-сакские и кушанские правители представляли собой культурное меньшинство с довольно гибкой и открытой идеологией, легко идущей навстречу религиозным взглядам своих индийских подданных, от которых требовалась лишь политическая лояльность. А т. к. индусы на основании своей основной цивилизационной ориентации довольно отстраненно относятся к вопросам публичной политики, при условии, что сакральные ведические установки кастового общества варн сохраняются

и признаются (а гетеродоксальным течениям, таким как буддизм и джайнизм, предоставляется свобода и монастырям оказывается поддержка), то такое соотношение устраивало всех: власть «извращенных кшатриев» признавалась как легитимная индийским обществом, а в обмен на это правители поддерживали среди свои подданных тот цивилизационный уклад, который был для них естественным.

### Династия Гупта: вторая индийская империя

Начиная с III в. от Р.Х. в истории Индии начинается период правления династии Гупта, который принято считать «золотым веком» Индии (320—650 гг.). Основателем нового индийского государства был Чандрагупта I. В 319 г. по Р.Х. он был возведен на царство, и это стало датой начала гуптской эры.

Основатели династии Шри Гупта, согласно ряду индийских источников, происходили из касты вайшья из провинции Бунделькханд, относящейся к грана-сангхе Аграваль в Северной Индии. Это еще одно подтверждение гетерогенной для индийской цивилизации природы централизованных политических образований — государств. Снова, как и в случае династии Нанда, Маурья и «извращенных кшатриев» яванов и шаков (млечха), с точки зрения ортодоксии варн, мы имеем дело с сомнительным происхождением. Чтобы поправить этот изъян, основатель династии Чандрагупта I заключил морганатический брак с представительницей старинного царского рода личчавы, принцессой Кумарадеви. Показательно, что Гупты провозгласили себя «царями царей», т. е. императорами (как старший из пяти братьев Пандавов Юджистхира в «Махабхарате») («махараджадхираджа», что напоминает иранский титул «шаханшах» и древнетюркский (шире, туранский) — «кахан» («великий хан»), а также римский «Imperator», греческий «βασιλεύς», германский «Kaiser», русский — «царь»). Также именовали себя и кушанские правители, власть которых Гупты низвергли. Поэтому после определенной исторической паузы, длившейся от падения Маурьев до прихода Гуптов, в Индии снова была восстановлена модель имперского правления. Название царства Гуптов империей является не метафорой, но точным отражением того, как сами индусы и окружающие их народы воспринимали структуру этой государственности — как нечто сакральное и универсальное (в отличие от обычных княжеств, гана-раджей и королевств).

Максимально расширил территории империи Гуптов сын Чандрагупты I — Самудрагупта; при нем столица была перенесена в Па-

талипутру, бывшую политическим центром предшествующих индийских империй (Нанда и Маурья). Самудрагупта отнесся всерьез к имперской идее и своему титулу «господина Вселенной» (чакраварти), полагая, что его миссия состоит в политическом объединении Индии и распространении господства на прилегающие к Индии земли. При Самудрагупте активно распространяется идея сакрального царя (императора) как воплощения божества — Индры Варуны или Ямы. К 380 г. по Р.Х. Самудрагупта включил в свою империю более двадцати ранее независимых царств.

Гупты строили свою империю не только на прямых завоеваниях: часто (особенно в Южной Индии) они довольствовались выражением в их адрес лояльности и вассальной преданности со стороны местных властителей, оставляя сложившиеся политические и административные системы в прежнем виде в соответствии со специфическими (кастовыми, этническими, культурными, религиозными, экономическими, династическими и т. д.) условиями каждого региона. Поэтому достоверно трудно отличить территории, входившие в империю Гуптов лишь номинально (а некоторые надписи того периода говорят о включении в империю даже Шри-Ланки), от тех земель, которые были интегрированы и подчинены в полном смысле этого слова. В истории Индии между этими двумя формами политического господства — реального и номинального — весьма трудно провести четкую разделительную линию, в силу того, что индийская цивилизация уделяет вопросам политики и особенно политической централизации в форме государства второстепенное значение. Идея империи, как мы видели, прекрасно известна индусам, но в отличие от персов или римлян, центрального значения в структуре цивилизационного Логоса она не имеет. И, тем не менее, период правления Гуптов на протяжении всего индийского Средневековья (вплоть до исламских завоеваний) отличался максимальной степенью централизации и может поэтому рассматриваться как вторая имперская эпоха вслед за империей Нанда-Маурьев (если вынести за скобки те имперские образования — саков и кушан, — которые возглавлялись неиндийскими династиями).

Подобно императорам первой индийской империи, поощрявшим различные формы религиозной гетеродоксии (настики), Гупты также были буддистами. При Самудрагупте буддизм оставался наиболее распространенной религией. В годы его правления была построена знаменитая буддийская святыня — храм Махабодхи в Бодхгае, на месте, где на Будду Шакьямуни снизошло просветление. Но сам Самудрагупта был индуистом вишнуистского толка. Показательно, что он проводит характерный ведический обряд — ашвамеда-

ха яджна, призванный подчеркнуть его преимущество древним ведическим принципам.

Сын Самудрагупты Чандрагупта II существенно приумножил владения империи на востоке, присоединив Восточную Бенгалию, и на западе, где он сокрушил власть западных Кшатрапов в районах Катхиавара, Гуджарата и Мальвы. На севере Чандрагупта II покорил Пенджаб и вторгся со своими войсками в Бактрию, обложив ее данью. На рубеже IV – V вв. по Р.Х. возникла огромная империя Гуптов, которая протянулась от Аравийского моря до Бенгальского залива. Чандрагупта II продолжил линию сакрализации императорской власти и провозгласил себя «Викрамадитьей» («Солнцем Славы»). Чандрагупта II также исповедует индуизм, что показывает новую тенденцию к укреплению ортодоксального индуизма, ранее в индийской истории редко сочетавшегося с имперскими политическими инициативами. При этом он сохраняет терпимое отношение к буддизму и джайнизму, однако с этого момента начинается важная тенденция активной поддержки политическими правителями именно брахманизма. Корни этого процесса уходят в предшествующий период, когда на территории Индии существовало много разрозненных политических образований с правителями различного кастового происхождения и целый ряд неиндийских династий (в Северной Индии), которым была необходима социальная легитимация их власти со стороны той культуры, которая все равно оставалась в Индии доминирующей, несмотря на распространение буддизма. Властители мощных имперских образований — от Нанда и Маурьев до ранних Гуптов — могли себе позволить не считаться с преобладающим кодом ортодоксального брахманизма и приоритетно поддерживать буддизм или джайнизм (хотя практически все индийские императоры, даже будучи буддистами или джайнами, сами всегда чрезвычайно лояльно и позитивно относились к классическому индуизму и учитывали позицию брахманов). Но правители не столь сильных образований нуждались в опоре на те группы, которые представляли собой культурно-религиозную доминанту в обществе, а такими были носители классического брахманизма, Логоса Вед и Упанишад. Поэтому сразу после Маурьев начинается постепенный рост влияния ведической ортодоксии, сопровождающийся переносом баланса от бурно развивавшегося в постведический период буддизма и других форм шраманы, снова к ортодоксальным моделям индуизма, что облегчалось растущей популярностью пуранического индуизма, менее элитарного, нежели строгий брахманизм и перенимавший у буддистов и джайнов ряд характерных миссионерских черт, вполне

уместных в случае девоциональных культов. Этот же пуранический индуизм был более открыт для интеграции в свой контекст местных культов, божеств и обрядов, которые практиковали народы леса (ванаваси) и дравидское население южных зон индийского субконтинента. К тому моменту, когда индийский император Чандрагупта II сам обращается к индуизму, этот процесс возвращения к ортодоксальному брахманизму насчитывает уже несколько столетий. Это замечание позволяет некоторым индийским историкам, в частности, Р. Тапар<sup>1</sup>, скорректировать распространенное представление о том, что Гупты начали процесс восстановления индуизма как доминирующей религиозной формы, поскольку при учете того, что это началось гораздо раньше, такое развитие событий выглядит как продолжение давно сложившегося курса, а не резкая его смена. При этом отношение Чандрагупты II к буддизму и джайнизму было же столь же мягким и доброжелательным, как отношение его предшественников буддистов к индуизму и брахманизму.

После смерти Чандрагупты II империя начинает слабеть, хотя на некоторых направлениях — например, Калинга с прилегающими областями (современная Орисса, Восточная Индия), Гуджарат и Саураштра — ее владения прирастают. Но северо-западные территории при Кумарагупте I, сыне Чандрагупты II, были потеряны. В это время на север Индии начинается вторжение новой волны индоевропейских кочевников — эфталитов, повторяющее траектории всех предшествующих завоеваний и предваряющее сценарий последующих тюркских и исламских завоеваний. И хотя при следующем императоре Скандагупте атаку эфталитов удастся отбить, что обеспечило определенную передышку, но могущество империи продолжает сокращаться.

В конце V столетия царь эфталитов Торамана снова вторгается в Северную Индию, где отвоевывает у Гуптов (Чандрагупта III и Бханугупта) значительные территории, а при его преемнике, эфталитском царе Михиракуле, оставившем о себе память в Индии как о жестоком и безжалостном завоевателе, эфталиты покоряют всю Северную Индию. Михиракула, дословно «царь солнечной расы», сделал своей столицей Сакалу в Восточном Пенджабе. Михиракула (как и другие эфталиты) крайне отрицательно относился к буддизму, разрушил многие буддистские святыни и разорил монастыри. Есть сведения, что среди эфталитов преобладало христианство несторианского толка. Отличительной чертой их культуры была полиандрия, братья имели одну общую жену. Общества с рас-

<sup>1</sup> *Thapar R. Early India.*



пространением этого обычая часто встречались в районах Гималайских гор, а в индийском эпосе он запечатлен в «Махабхарате», где у пяти братьев Пандавов была общая жена Драупади.

В первой половине VI в. индийский правитель Нарасимхагупта, пользуясь усобицей среди эфталитов, предпринимает последнюю попытку отвоевать завоеванные ими индийские территории, вытесняя их отовсюду, кроме Пенджаба и Гандхара, но после серии тяжелых военных кампаний и особенно после смерти Нарасимхагупты Индийская империя входит в фазу окончательного заката.

Империя Гупта завершилась вместе со смертью последнего императора Шашакгупта в 554 г. Хотя в некоторых областях Восточной Индии (например, в Калинге) Гупты правили и позднее. Вплоть до середины VIII в. можно найти сведения о региональных династиях (Магадха), ведущих происхождение от Гуптов.

### Брахманический ренессанс

Период правления Гуптов в индийской историографии устойчиво называется «золотым веком», периодом широкого распространения санскритской письменности, литературы, расцветом искусства, поэзии, живописи, архитектуры и наук. При этом традиционно подчеркивается, что этот период был временем *ренессанса брахманизма*, т. к. ведическая культура при Гуптах становится доминирующей культурой во дворцах как самих императоров, так и многочисленных раджей, управлявших отдельными территориями государства. Социологи объясняют феномен ренессанса брахманизма тем, что в эту эпоху огромные территории Индии оказались включены политически в единую административную систему, а экономически начался бурный рост обрабатываемых сельских угодий, которые расширялись за счет наступления на лесные массивы и мелиорацию аридных почв. Обычной практикой в такой ситуации стала передача земель в пользование варне брахманов, что легло в основу создания новых социальных единиц — искусственно создаваемых деревень (грана или палли). Брахманы выступали здесь как носители организационного начала, обоснованного их кастовым превосходством. Остальные жители деревни чаще всего состояли из шудр и были интегрированными в индуистское общество местными племенами. Старейшины семей и зажиточные крестьяне составляли прослойку велала, которые помогали брахманам в социальной организации и сборе налогов — либо в пользу государства (аграхара), либо в пользу брахманов, а также храма или святилища, находившихся на тер-

ритории деревни и поддерживаемых брахманами (брахмадея). Буддисты и джайны концентрировались преимущественно в особых зонах — монастырях и в городах, тогда как основная часть страны представляла собой аграрные поселения, которые по мере увеличения их числа и централизации административного управления становились все более и более подконтрольными брахманам, оказавшимся не только во главе духовной и метафизической культуры Индии, но и в центре социально-экономического устройства. Кроме того, брахманы легитимизировали императорскую и княжескую власть, становясь в новых условиях индийского Средневековья важнейшей социальной силой.

По мере роста роли брахманов создавались благоприятные условия для возвращения к ведическим и ведантистским нормам — кастовому принципу варн, метафизике Упанишад и центральности жреческого сословия в структуре общества. Это автоматически влекло за собой повышенный интерес к санскриту и брахманической литературе. Брахманы в этот период создают на территории всей Индии широкую сеть образовательных центров (мата), где происходит подготовка новых поколений брахманов, обучение письменности, знанию Вед, Веданты, философии, духовных практик. Расцвет пуранического индуизма привел к новой форме религиозных культов — девоциональной, что дало старт широкому строительству храмов, которые были неизвестны классическому брахманизму и стали выражением девоциональных культов позднего индуизма. Но если становление буддизма и джайнизма шло наперекор основным принципам ведической ортодоксии, то пуранический индуизм выражал свое почтение Ведам и Веданте и делал возможным установление над этими новыми религиозными течениями — вишнуизма, шиваизма, а также шактизма и тантризма — контроля со стороны варны брахманов. Поэтому в сеть брахманических центров образования вовлекались индуистские храмы, а Пураны и другие поздние произведения девоциональной религии, включая пограничные случаи, такие, как текстовый корпус крайнего шиваизма или радикального вишнуистского бхактизма, перетолковывались в ортодоксальном ключе брахманами, корректировавшими таким образом возможные отклонения от метафизической оси ортодоксии.

Брахманы оказывались главным историческим актором этого периода, где стало возможным сочетать закрытую элитарность высшей варны, рост новых девоциональных форм пуранического индуизма, потребность в легитимации власти светских правителей, повальное распространение санскрита и санскритской литературы

и социально-хозяйственные функции в организации новых сельских поселений (оптимальных для брахманов, традиционно не одобрявших социальные условия городов).

Брахманический ренессанс был тесно связан с процессом вытеснения буддистов и джайнов на периферию индийского общества. Пуранический индуизм в этой ситуации становился важнейшим инструментом для того, чтобы сделать индуизм более доступным для представителей низших каст и неинтегрированных в общество варн этносов, которых на территории Индии проживало несметное количество. В постведическую эпоху они становились естественными кандидатами в общину джайнов или буддистскую сангху, что немало способствовало расширению их влияния. Отныне аналогичные функции могли свободно взять на себя шиваизм и вишнуизм, остающиеся в целом внутри брахманической ортодоксии, а не вне ее (как традиции шраманы). Джайны, кроме отдельных монастырских обществ, концентрировались преимущественно в городах, т. к. их религия запрещала сельский труд. Буддисты, сконцентрированные в монастырях, отчасти выполняли ту же функцию, что и сельские брахманы (как в интеллектуально-образовательном, так и в социально-экономическом смысле). Они же, впрочем, как и джайны, предлагали свои модели легитимации царской власти, присваивая положительно к ним настроенным правителям высокие титулы (вплоть до по-буддистски или по-джайнистски интерпретируемого чакравартина, императора). Поэтому в постведическую эпоху и в период «золотого века» династии Гупта между брахманизмом и буддизмом существовала глубинная, но чрезвычайно напряженная конкуренция. Долгое время позиции были почти равными, и даже в определенные моменты при особой поддержке правящих династий перевес оказывался на стороне буддизма (например, в период правления Ашоки). Решительный перелом в пользу ведической ортодоксии наступает именно в эру брахманического ренессанса, когда в силу целого ряда религиозных, исторических, культурных и социальных факторов брахманы оказываются в необратимо выигрышной позиции, постепенно и необратимо выдвигаясь на первый план и, соответственно, вытесняя буддистов и джайнов на периферию.

Огромную роль в этом процессе сыграли вишнуизм и шиваизм, которые открыли доступ к индуизму намного более широким слоям индийского общества, нежели ранее, лишив сторонников традиции шраманы главного преимущества — обращения к низшим кастам или недавно оказавшимся в зоне влияния индуизма этносам, а также качественно повысив статус женщин в вопросах религии, культа и реализационных практик. Девоциональные формы

пуранического индуизма обеспечивали те же самые возможности (включая повышение статуса женщин в обрядах и восхвалениях), но оставаясь в рамках брахманической ортодоксии. Особенно важную роль сыграл шиваизм, который в значительной мере взял на себя функцию атакующего авангарда брахманизма в сложном многовековом диалоге с буддизмом. Позиция брахманов не допускала слишком высокой степени ангажированности в вопросах религиозной полемики, соблюдая высшее равновесие, хотя и порицая буддистский антиномизм и нигилизм в своих классических текстах. Шайва по своей природе могли себе позволить намного большую степень агрессивности, и их полемика с буддистами носила откровенный и наступательный характер. Шиваисты ставили вопрос остро: или / или, или гетеродоксальный буддизм (заблуждение) и или ортодоксальный шиваизм (истина). Поэтому это направление пуранического индуизма стало широким фронтом по вытеснению буддизма на периферию, расчищая дорогу брахманической ортодоксии.

Параллельно этому наступлению шиваистов сказала и еще одна особенность, отличающая ортодоксию от гетеродоксии: буддизм осмыслял себя как универсальную религию, сакральный центр которой находится в Индии, но теоретически буддистом вполне можно было быть и вне индийской культуры, т. к. идентичность здесь основывалась на личном решении и выборе, а не на обусловленных «объективными» обстоятельствами (точнее, кармой) условиями рождения и становления. Поэтому буддисты легко вовлекались в миссионерскую деятельность, распространяя свое влияние на страны и народы за пределом Индии. Примером может служить Греко-бактрийское царство, а также экспансия буддизма в Тибет, Китай, Корею, Японию, Вьетнам и т. д. Индуизм же был необратимо (холистски) привязан к структурам индийского общества, и сама индивидуальная реализация мыслилась им только в контексте ортодоксально ведической цивилизации. Поэтому внутреннее наступление этой ортодоксии в период брахманического ренессанса и в более ранние века подталкивало буддистов к интенсификации миссионерской деятельности, что постепенно вытесняло их на географическую периферию Индии и подчас за ее цивилизационные границы. Буддистам было куда двигаться, тогда как ортодоксальные индуисты в этом вопросе были ограничены строгими рамками самой Индии.

Брахманический ренессанс стал отчетливо виден в эпоху правления Гуптов. Но он начался за несколько веков до него и продолжался еще несколько столетий после него. Потому мы имеем дело с серединой исторического и цивилизационного процесса, который

простирается далеко за пределы рассматриваемого периода, сохраняя свою семантическую структуру в целом неизменной.

## Тантра

### Голограмма индуизма

Тантра, сложившаяся как систематический корпус доктрин, идей, образов и техник, отраженных в соответствующих текстах (собственно Тантрах, давших имя всему направлению), является сложным феноменом в структуре индийской цивилизации и представляет собой точку пересечения нескольких самостоятельных философских, религиозных и метафизических течений. Основное ядро тантрических учений оформилось к концу периода правления Гуптов в ходе брахманического ренессанса и может быть рассмотрено как еще одна интеллектуальная стратегия, наряду с пураническим индуизмом, к которой ортодоксальная индийская ведическая идентичность прибегла для укрепления своего влияния на чрезвычайно сложную структуру постепенно (но чрезвычайно медленно, растянуто на века) интегрирующегося столь разнородного во всех смыслах (культурно, этнически, политически) индийского пространства.

В этом явлении пересекаются:

- классический брахманизм и недуальная метафизика Упанишад;
- шиваистская религия во всем ее многообразии — от пашупатов, капаликов, агхори и каламукхов до холодного шиваизма варны брахманов;
- почитание Дэви-Шакти во всех ее высоких и низких формах;
- йога и широкий спектр сопряженных с ней практик и доктрин;
- бхактизм в крайней девициональной вишнуистской форме, ставящий особый акцент на ритуале и воспевании мантр;
- фрагменты экстатических и оргиастических доарийских культов аборигенов (адиваси — тамильского и австролоидного происхождения), включая некоторые ритуалы низших каст или чандал.

Тантра, таким образом, становится полем высокого напряжения, где напрямую высший солярный ведический Логос нисходит в зону, максимально ему противоположную, — в область домина-

ции хтонических сил, титанизма, черной философии и Логоса Великой Матери. Эта структура Тантры повторяет в миниатюре (голографически) карту индийской Ноомахии; мы видим здесь те же самые, причем чрезвычайно ярко выраженные полюса: солярная метафизика Вед и Упанишад (аполлонический полюс), ноктюрническая хтоническая структура матриархальной альтернативы, и то промежуточное поле, что и является, собственно, пространством Тантры, которое можно отнести к приоритетной сфере влияния Диониса, каковой здесь, как и во всех мифологических, исторических и социально-политических контекстах выступает как амбивалентное и энантиодромическое начало, всегда предельно рискованное, т. к. неизменно сопряжено с возможностью проявления черного двойника — титанического дубля Диониса. Весь концептуальный, символический и обрядовый антураж Тантры помещен в область тонких и рискованных сумеречных парадоксов. В этом и состоит ценность и значимость этого течения для всей структуры индийской цивилизации.

Такой же точки зрения придерживался и Мирча Элиаде, глубоко изучивший индийскую цивилизацию и посвятивший индуизму ряд фундаментальных работ, в частности «Йога. Свобода и бессмертие», на которую мы уже неоднократно ссылались. Так, относительно неарийских корней Тантры Элиаде замечает:

«Стоит отметить, что становление тантризма проходило в двух пограничных областях Индии — на северо-западе, близ границы Афганистана, в Западной Бенгалии и особенно в Ассаме. С другой стороны, тибетская традиция полагает Нагарджуну уроженцем Андхры, что на юге Индии, т. е. в самом сердце области обитания дравидийских племен. Из всего этого можно сделать вывод, что становление тантризма вначале проходило в не особенно индуизированных провинциях, где полным ходом шло духовное контрнаступление коренного населения. Ведь факт остается фактом, что именно благодаря тантризму в индуизм проникло множество чужеродных и экзотических элементов; он пестрит именами провинциальных божеств (ассамских, бирманских, гималайских, тибетских, не говоря уже о дравидийских) и мифами о них, в нем легко можно распознать экзотические ритуалы и верования. В этом отношении тантризм продолжил и интенсифицировал процесс индуизации, начавшийся в постведический период. Однако на этот раз ассимиляция затронула не только туземные индийские элементы, но также и элементы, характерные для областей за пределами собственно Индии: так, средоточием тантризма было ассамское царство Камарупа. Следует также принимать во вни-

мание возможные гностические влияния, которые могли достичь Индии через северо-западную границу с Ираном»<sup>1</sup>.

### Адвайта-тантризм: ортодоксия

Отношение ортодоксального брахманизма к Тантре в разных источниках трактуется по-разному. С одной стороны, многие практики Тантры имеют антиномистский характер, бросая вызов тому, что составляет обрядовую сторону ведической традиции (включая запреты на употребление в пищу мяса, вина и т. д.); структуре кастового общества, основанного на принципе варн (тантрики не признают дифференциации на варны, и в своих группах, каулах, имеют собственную иерархию: пашу (животное), вира (герой), дэва (бог), при том, что брахман в такой структуре может оказаться на нижней ступени, пашу, а шудра достичь высшей ступени — дэва); элитарного отношения к знаниям (учителя Тантры ограничивают доступ к своим доктринам лишь степенью способности ученика); не говоря уже о некоторых (секретных) обрядах «пути левой руки» (вамамарга или вамачара), включающих ритуальные и предписанные иллицитные половые отношения между участниками каулы или магические процедуры. Ортодоксальный брахманизм не может позитивно относиться к нарушению того, что составляет основу его идеологии. Но вместе с тем брахманизм вполне сочетается с той метафизической установкой, на которой основываются Тантры, а в медитативных и строго символических практиках «пути правой руки» (дакшиначара) вообще не содержится никаких утверждений или идей, которые противоречили бы Ведам и Веданте. Основа учения Тантр совершенно гомологична метафизике Веданты. Тантры исходят из того, что процесс духовной реализации (путь освобождения, мокши) не должен радикально противопоставляться структуре космогонического процесса, приводящего человека (атман) к его воплощенному состоянию. То состояние, в котором человек проявлен, при всех его ограничительных и отягчающих аспектах, не есть следствие оппонирования Брахману (в образе Шивы) какой-то дополнительной инстанции, вводящей катастрофическое измерение в космос, требующее экстраординарного спасения, но другая сторона того же Брахмана, его действующая сила. В фигурах Шивы и Шакти, являющихся парадигмальными для большинства школ Тантры, это проявлено с предельной ясностью. Шива есть действенная причина мира и предельный горизонт высшего тождества с дживой. Субстанциальная,

<sup>1</sup> *Eliaze M. Yoga. С. 188 – 189.*

имманентная причина, ткань мира, есть его женская ипостась — Шакти, которая не есть Он, но не есть и не Он. Мир создан Шивой и из Шивы, но не весь Шива и не сам Шива становится миром, но лишь его женское сечение. Поэтому вместо йогического и свойственного санкхье дуализма Пуруша/Пракрити утверждается не-двойственная идея Пракрити как Пуруши, как ипостазированной мощи его танца и его игры. Шива любит Шакти, Шакти любит Шиву. Они одно целое, но чтобы это единство было острым и терпким, они диалектически разделяются между собой. В этом секрет мира: его исток и цель спасения — Шива, его середина, создающая иллюзию удаленности, страдания, лишенности, невежества и боли — Шакти. Но не мир иллюзия, а удаленность, страдание, лишенность, невежество и боль — иллюзии. У них нет автономного бытия. Они не Шакти, они ее игра. Сама Шакти игра Шивы, но у Шакти есть и своя игра. Она запутывает в своем танце спираль сжатия, но тот, кто разгадает ее узор, тем же танцем и спасается. Поэтому основной принцип Тантры гласит: «Подниматься надо при помощи того, посредством чего мы упали». Шакти продуцирует потерю ясного сознания единства «я» и Шивы, она же тем же самым жестом, т. е. манифестацией человека и мира, скрывающими за собой Абсолют, этот Абсолют открывает. Шива дает Шакти жизнь, чтобы Шакти отдала свою жизнь за Шиву и Шиве. Люди появляются как отдельные смертные и страдающие существа, чтобы своим страданием за веру и преданностью Богу принести жертву самим себе, т. к. человек и есть Шива, но не как сам Шива, а как его Шакти. Поэтому тантрик не есть нечто третье в паре Шива/Шакти, он как раз есть *не третье* — атритья. Он есть Шакти (отсюда мантра сахам — Я есть Она), но лишь так же, как Она есть Он. Здесь фигура Шакти не добавляет новую ступень в структуру онтологии, оказываясь между человеком и Абсолютом, но, напротив, снимает старую ступень — человека, как чего-то строго отдельного от мира и от Бога; такого человека Тантра упраздняет. То, что есть, есть Шакти. Только поняв это, можно понять, что то, что есть, есть Шива. Напрямую человек, считает Тантра, не достигает Шивы, т. к. Шивы достигает только Та, Которую Он любит и Которая любит Его. Человек здесь лишний. Человек больше не решает проблему «Я» и Бог, но вовлекается в могущественную игру Любви.

Эта метафизическая конструкция, имеющая целый спектр дионисийских коннотаций, не просто не противоречит Логосу Вед и Веданты, но самым точным образом его выражает. Поэтому метафизика Тантр больше соответствует учению Упанишад и «Брахмасутре», нежели санкхья, йога или девотиональный бхактизм пуранического индуизма. В этом прочтении Тантра и есть *ортодоксаль-*



ный индуизм, свободный от уклона в сторону шраманы (буддизм, джайнизм, адживика), материализма, атомизма или дуализма некоторых направлений философии астики. А то внутреннее могущественное спокойствие, с которым Тантры касаются тонкой темы женского начала, в контексте строго патриархальной, радикально шиваистской солярной метафизики становится не компромиссом и уступкой архаическим доведическим пластам индийской цивилизации, но царственным и абсолютно уверенным в себе жестом по упорядочиванию живой и переливающейся через край космогонической стихии. Богиня так свободно и полноценно разворачивается в Тантре именно потому, что ее сущность прозрачна и открыта Великому Мужскому Богу, как его собственная сущность, содержащая в себе не больше секретов и опасностей, чем его собственное сердце. Богиня Тантры есть Богиня, преданная Богу. И даже если Она отступает внешне от этой преданности, то только чтобы исполнить внутреннюю волю самого Бога, сокрытую для того, чтобы правила онтологической, космической и сотериологической игры были более сложными и увлекательными. Так, в эпизоде битвы Кали с демонами она настолько приходит в себя, что (кощунственно для патриархальной метафизики!) наступает на тело лежащего Шивы; но эта трансгрессия с ее стороны — игра самого Шивы; который позволяет нарушать пропорции для того, чтобы их торжественно и милосердно восстановить.

Отсюда отношение тантриков к миру и обществу, в котором они живут: они не преувеличивают его значимости (как некоторые слишком экзотерические формальные течения, все сводящие к обрядовому буквализму, или материалисты), но и не преуменьшают (как буддисты или джайны). Мир и общество суть Шакти, ее складки, ритмы ее танца, сила ее дыхания, биение ее сердца. Формула Упанишад «нет, нети» (не то, не то) прикладывается здесь ко всей сфере феноменов, включая сознание человеческого я — это не Бог, это не не-Бог; это не важно, это не неважно; это следует покинуть, этого не следует покидать; это требуется уничтожить, это надо сохранить. Только поняв, что такое тотальная женственность мира и сознания, можно составить себе представление о природе истинно мужского начала.

Из такого подхода вытекает как раз совершенно ортодоксально ведантистское отношение к имманентности: трансцендентность следует искать не вне ее, но в ней самой, однако как то, что ей самой не равно. Поэтому члены тантрической цепи, каулы, не отрицают варны, но и не признают за ними последней истины; они надстраивают над кастовой иерархией еще одну трансверсальную иерархию,

градусы которой говорят лишь о действенном продвижении в постижении недвойственности — а не о более совершенной или менее совершенной природе постигающего существа. Брахман наделен более чистой природой, чем шудра; он состоит из саттвы, тогда как шудра — из тамаса. Но и саттва, и тамас суть Шакти, и они часть ее целостности, сливающиеся в пределе. Тот, кто понял это, может совершить прыжок к Абсолюту из любой позиции и достичь освобождения при жизни, т. к. каждый уже свободен. Только не знает этого; причем не знает ни брахман, ни шудра. И, однако, это незнание не действительно, но иллюзорно. Это псевдонезнание, возможное только потому, что Брахман играет, любит играть. Без этого мир был бы плоским, механистичным и предсказуемым.

### Шиваистская Тантра

Отсюда легко сделать шаг в сторону уже религиозного шиваизма. Строго говоря, и он полностью вписывается в брахманическую ортодоксию и точно соответствует Логосу Упанишад, т. к. в фигуре Шивы, с его парадоксализмом, как раз и утверждает высшее тождество и недвойственность в более вытянутых для широких слоев индуистского общества терминах, практиках и мифах. И здесь в равной мере могут быть приняты и изысканная интеллектуальная версия шиваизма варны брахманов, и крайняя антиномистская внешне, но метафизически предельно строгая версия капаликов и агхори. Одни демонстрируют недвойственность в стилистике высшей гуны (саттва), другие — низшей (тамас). И те, кто спускается вниз, делает это не из тяготения к низу, а из вовлеченности в тончайшую онтологическую игру, инициированную Шивой. Не эксцессы крайних шиваитов, практикующих человеческие жертвоприношения, проживающих на местах кремации (шмашанах), медитирующих на трупах, участвующих в оргиях, потребляющих мясо и вино и т. д. составляют настоящее отклонение от ортодоксии индуистской цивилизации, а нарушение тонкого метафизического, онтологического и сотериологического баланса между имманентным и трансцендентным, проходящего вертикально, трансверсально сквозь все самые высокие и самые низкие уровни Вселенной и общества. Спасение (освобождение) может быть внизу, а проклятие (перерождение) вверху, что не означает, что его следует искать *только* внизу, но не значит и что *только* вверху. Познать недвойственность можно из любого положения, т. к. это самое простое и самое сложное действие. К темным сторонам мира и общества крайние шиваисты тяготеют не из-за симпатии к ним и не из-за того, чтобы преодолеть отвращение, но из

глубокого безразличия, свидетельствующего, что они одновременно и вовлечены в игру, и уверены в ее финальном исходе. Они соучаствуют в танце Шивы Натараджи, чьим задержавшимся на мгновение следом в воздухе является его Шакти, а вместе с ней и они, «ведь они суть она».

### Риски шактических Тантр

Шактизм, интегрированный в тантризм и подчас сливающийся с ним вплоть до неразличения, в духе брахманической ортодоксии следует выводить из шиваизма, а шиваизм — из недвойственности Брахмана Упанишад. Именно так и понимают Шакти тантрики, даже в том случае, когда сосредотачивают основное внимание на фигуре Дэви. Корректный подход заключается здесь в том, чтобы, либо говоря о Шакти, подразумевать Того, чьей Шакти она является, либо — что еще более смело — отождествить Брахмана с Девы на том основании, что Брахман ниргуна может быть представлен ночью вверху или верней тьмой, символом, вполне подходящим женскому началу. Однако обе эти интерпретации, теоретически возможные, на сей раз содержат в себе гораздо больше рисков девиации, чем в случае шиваизма. Не столько стилистических, сколько метафизических.

Если мы будем говорить о Шакти, но подразумевать Шиву, то это подразумевание в какой-то момент может стереться. И в этом случае мы окажемся в ситуации новой дуальности: есть Богиня, которая разворачивает *свою* игру как мир, которую мы почитаем и которую прославляем. Есть Она, и есть мы. И хотя мы к ней стремимся, Она всегда остается для нас Матерью, т. е. формой, табуированной для максимально интенсивной — эротической — формы любви. Мало того, что это возводит Шакти в статус Великой Матери и персонафицирует всеобъемлющую Верховную Личность (чей пол так или иначе указывает еще и на имманентность!), но и мы сами, человеческое «я» конституируется как нечто радикально отдельное, жалко замкнутое между двумя материнскими лезвиями — рождения и гибели. Но такое мировоззрение соответствует уже чистой метафизике Кибелы, опрокидывая нас одновременно в безысходную имманентность, индивидуализм (атомизм) и дуализм. Если Шива на заднем плане Шри Дэви стирается или же остается, но в статусе Пуруши в философии санкхьи и йоги, то в такой Тантре формула «сахам» — «я есть Она» приобретает не просто зловещий, но принципиально титанический оттенок, ниспровергающий всю структуру солярного мировоззрения Вед и Упанишад.

Не менее опасна и версия отождествления Дэви с Брахманом ниргуной. С одной стороны, это вполне корректно, но снова легко может породить метафизический дуализм между Непроявленным и миром, где опосредующей инстанции — в лице той прежней Шакти, которая снимала и утверждала иллюзорность незнания — больше нет, а следовательно, человеческое сознание как вкопанное застывает перед бездной радикального Иного, парализованное безысходностью ситуации, вгоняющей еще глубже в чудовищный опыт конкретности. А если вспомнить и здесь об имманентных коннотациях женского начала, то эта замороженность превращается уже и не в ступор перед лицом трансцендентного, а ужас от факта наличия мира, как единственного действительного и единственного возможного, что есть на сей раз невыразимый и невыносимый метафизический ад, хорошо известный нам (после Б. Паскаля и Ф. Ницше) из научной картины мира Европы Нового времени. В этом состоит фундаментальная опасность шактизма в целом и шактийской интерпретации Тантры в частности.

### Йога могущества

Йога была плотно интегрирована в Тантру с самого начала, но приобрела в ее контексте совершенно особый характер. Вместе с тем йога и Тантра настолько переплелись, что многие поздние направления йоги, в первую очередь хатха-йога, были продуктами именно тантрической традиции, хотя и опирались отчасти на изначальную философию санкхьи и древнюю йогу Патанджали.

Тантрическая йога представляет собой результат двойной интеграции изначальной йогической традиции в ортодоксально индуистский контекст. Эта интеграция состояла из двух моментов — метафизического и девоционального. Первый заключался в последовательном проведении той реинтерпретации йоги, которая зафиксирована в «Бхагавад-гите». Йога мыслится здесь как практика «соединения», в этимологическом значении слова «соединение» (yoga), т. е. в установлении *опытного* контакта между имманентным существом (человеком, живой) и его трансцендентной причиной, осмысляемой в оптике классической адвайты. Освобождение (мокша), к которому идет йогин, последовательно растворяя грубые и тонкие оболочки своего атмана, состоящие из гун Практисти, есть позитивный акт установления единства с Брахманом и его творящей/нетворящей идентичностью. Возврат атмана к своей природе, Брахману, из иллюзии их раздельности, пользуется самой этой иллюзией как инструментом возврата, поскольку иллюзорна только иллюзия относи-

тельно иллюзии, т. е. принятие того, что есть только отчасти и игровым образом (Пракрити Веданты) за то, что есть в полном смысле слова (Пракрити санкхьи и изначальной йоги). Здесь йога, таким образом, противопоставляется йоге же, т. е. брахманическая интерпретация обращает шаманическую традицию в ее противоположность. Йогический дуализм превращается в адвайта-йогу. Все это мы уже ясно видим в «Бхагавад-гите». В Тантре эта реинтерпретация берется за отправную точку, и именно поэтому Тантра становится частью процесса брахманического ренессанса и стратегией контр-наступления Вед и Веданты.

Второй аспект реинтерпретации йоги состоит в ее встраивании в систему шиваистской традиции. Здесь нигилистический аспект изначальной йоги превращается в один из классических атрибутов Шивы как бога разрушителя, грозного бога, бога смерти и аскезы. Но в отличие от бессильного и пустого пуруши санкхьи и Патанджали, Шива всемогущий, трансцендентно-имманентный принцип, особая грозная и атакующая иллюзию персонаификация ведического Брахмана. Поэтому йогическая аскеза, самоумертвление, свертывание существа к своему трансцендентному истоку за пределом складок Великой Богини, кульминирует в шиваистской йоге в персональной манифестации Шивы как высшего божества. Все есть Шакти Шивы, Дурга, Парвати, Кали, Сати. Она есть и сам шиваистский тантрик-йогин. Но онтологическая структура живой и любящей шиваистской тантрической Шакти, в которую превращается мертвенная и порождающая лишь оковы и страдания Пракрити санкхьи и ранней йоги, состоит в том, что вся она полностью обращена своим существом к Шиве, а ее агрессия и гнев направлены против иллюзии — т. е., в конечном счете, против Великой Матери и ее хтонических порождений, которые принимают иллюзию за действительность, т. е. темные стороны женственности и имманентности за всю женскую природу в целом, а кристаллизации периферийных сладок субстанции — за самодостаточные фигуры мужских хтонических могуществ — асуров, титанов, гигантов.

Оба эти момента находят свое законченное воплощение в поздней тантрической йоге, и в первую очередь в хатха-йоге. Это течение в индуизме было основано легендарным индийским гуру Матсьендранатхом и его учеником Горахнатхом. Тантра-йога в этой редакции стала настолько распространенной, что постепенно вытеснила предыдущие формы йоги, превратившись в синоним йоги как таковой, и именно в этом качестве и в этой фундаментальной брахманической и шиваистской редакции, она распространилась во всей Индии, как среди ортодоксальных индуистов, так и среди джайнов

и буддистов, а через буддизм вышла далеко за пределы Индии. Хатха-йога и есть тантра-йога, т. к. она основана на тантрической интерпретации йогических практик, предварительно переосмысленных в контексте брахманистской адвайты и ортодоксального шиваизма.

Итальянский традиционалист Юлиус Эвола назвал свою фундаментальную книгу, целиком посвященную Тантре, емкой формулой — «Йога могущества»<sup>1</sup>. Если внимательно вдуматься в заглавие, мы увидим, что термин «могущество» не только имеет мало общего с целями философии санкхьи и йоги Патанджали, но и прямо противоположен им. Ранняя йога направлена против могущества как главного атрибута Пракрити, от которой йог стремится избавиться, чтобы прервать серию перевоплощений. Могущество становится целью именно в контексте Тантры, и это переворачивание смыслов не случайно: оно отражает тот фундаментальный процесс, который развертывается в ходе контратаки ведической ортодоксии. Йога Тантры или хатха-йога есть форма практической реализации атакующего недуального шиваизма. И понятие могущества, т. е. шакти — «силы», мыслится здесь как царственный атрибут Абсолюта; ацент падает на то, что мы имеем дело не просто с могуществом, но с могуществом Того, Кому оно принадлежит. И тантрик ставит своей целью через структуру этого могущества осуществить соединение (йога) с его Источником, который и есть он сам. Поэтому основатели хатха-йоги — Матсьендранатх, Горахнатх и ученики Горахнатха (в частности, принцесса Майанмати, Хадисиддха и т. д.) — описываются в первую очередь как носители могущества — сиддхи или натхи. Первые йоги знали о сиддхах как об особых сверхъестественных способностях, открывающихся в ходе йогической реализации, но они видели в них высшие уловки Пракрити, которые следовало отвергнуть еще в большей степени, чем иллюзии телесного и душевного мира. Тантра-йога, напротив, придает им позитивное значение и рассматривает как проявление правящей мощи Абсолюта. Тантра-йогин воспринимает сиддхи не отрицательно и недоверчиво, но *нейтрально*, прекрасно отдавая себе отчет в их энантиодромической природе. Сиддхи не самоцель, но и не иллюзия. Иллюзия — считать их самоцелью или иллюзией. Сиддхи, натхи, могущества, приобретаемые на пути тантра-йогической реализации, следует понимать и толковать недуально: они атакуют непосвященных и слабых, вводя их в заблуждение, но они освобождают и поддерживают сильных, открывая им путь к собственной природе.

<sup>1</sup> *Evola Julius. Lo yoga della Potenza. Milano: Bocca, 1949.*

Индийская традиция, полностью воспринятая также тантрическим буддизмом Ваджраяны, утверждает, что Матсьендранатх был рожден не от женщины, но создан Шивой непосредственно из пяти элементов, и что он в образе рыбы (отсюда его имя: матсья на санскрите означает «рыба») подслушал диалог Шивы (в гневном облике Бхайравы) и Парвати и получил оттуда знание последних истин. В другой версии морская рыба проглотила Шастры (учения), данные Шивой своему ученику Картикее, которые тот выбросил в море, и стала гуру Матсьендранатхом. Во всех случаях феномен возникновения хатха-йоги описывается как особое и стоящее особняком тантрическое откровение самого Шивы, который решил передать своим последователям особое учение. Элиаде объясняет это в следующих терминах:

«Возможно, этот факт дает нам ключ к пониманию символики учения натхов и сиддхов — некогда (вероятно, между седьмым и одиннадцатым столетием) было получено еще одно "откровение", сформулированное мастерами, которые, как и их предшественники, не претендовали на то, что открыли нечто новое (но разве их не отождествляли с Шивой или Ваджрасаттвой?), но они истолковали вечное учение таким образом, чтобы оно соответствовало потребностям их времени. Один из важных аспектов этого нового "откровения" заключался в том, что было наконец завершено создание синтетического учения, вобравшего в себя, кроме всего прочего, элементы тантризма ваджраяны, шиваистского тантризма, магии, алхимии и хатха-йоги»<sup>1</sup>.

Структура хатха-йоги соотносит классическую йогу и ее учение о наличии в человеческом теле особых центров, чакр (колес) с тантрическо-шиваистской идеей о недуальной паре Шива — Шакти. Поэтому в описании чакр и их символической репрезентации в янтрах и мандалах мы видим устойчивый мотив эротического дуализма. В нижней чакре, муладхара-чакре, доминирует Шакти в виде змеи Кундалини, свернувшейся вокруг лингама, символа Шивы и трансцендентного мужского начала. Это соотношение мужского и женского в корне неверно, т. к. предполагает иллюзию доминации женского над мужским. Задача хатха-йоги — с помощью различных практик — пения мантр, специальных медитаций, особых практик дыхания, созерцания янтр и мандал, принятия специфических поз (асана, мудра), а также через особые формы ритуальных тантрических соитий (майтхуна) — пробудить мужское начало к жизни и активности и возвести оба принципа вдоль вертикальной колонны

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. С. 279.

позвоночника к верхней чакре, сахасрара-чакре, где их сочетание будет полностью восстановлено в нормативных пропорциях: полная доминация Шивы и полная преданность и покорность Шакти. В каждой чакре соотношение женского и мужского всякий раз различно, и именно это сочетание, пропорции и уровень чистоты мужского и женского и составляют онтологическую структуру соответствующего мира, уровня, состояния сознания. На нижних этажах активное начало — Шива (как живой и онтологически могущественный по своей природе Пуруша) — представляется пассивным, а женское начало — Шакти (как живая и амбивалентная, адвайтистская версия Практири) — автономным и активным, но эта иллюзия должна быть отнесена не на счет женщины, а на счет авидьи, незнания, иллюзии. Шакти также страдает от признака своей тотальной доминации, как и джива. Поэтому, когда тантра-йогин становится на путь могущества, он не борется с Шакти, но освобождает ее от оков иллюзии, равно как и Шиву. Усиление Шивы-лингама в муладхара-чакре и пробуждение Кундалини не противоречащие друг другу, но прямо взаимосвязанные явления: это начало игры, возвращения и исполнения миссии каждого человека, призванного изначально к тому, чтобы идти по пути могущества. Переход от чакры к чакре оживляет пары Шива — Шакти на каждом следующем уровне; это описывается как подъем огненной силы вдоль позвоночника. При этом речь идет не просто об усилении Шакти, но о параллельном пробуждении все большей и большей духовной мощи мужского начала — Шивы. Как в мифе о появлении Дурги из огненного дыхания богов для победы над асурой Махиша, мужские центры всех нижних чакр выталкивают огненную мощь своих Шакти в вертикально направленный поток, который достигает высшей чакры и проникает сквозь нее, превращаясь в необоримое царственное орудие, уничтожающее иллюзии на всех мирах — от низших до высших. Свет над головой аскета, сиддха, натха или йога, а также нимбы святых вероятно символизируют именно этот выброс огненного могущества. Возможно, образы рогов имеют то же значение, откуда прическа Шивы, волосы которого собраны в пучок, напоминающий рог, что повторяют преданные шайвы.

Пробуждение чакр и выход огненного могущества, т. е. обретение сиддх, не означают полной отстраненности тантра-йогинов от мира. Целью является именно «освобождение при жизни», статус «дживан-мукти»; в отличие от «отложенного освобождения» — «видеха-мукти». Дело не просто в том, что йогин не хочет ждать смерти, дело в глубинном качестве самого освобождения: тот, кто освобожден при жизни, *освобожден по-настоящему*, т. к. его сво-



бода является безусловной и не исключает телесное пребывание в плотном мире, но включает его. Только при жизни освобождение может быть по-настоящему необратимым и недвойственным, т. к. оно не может зависеть от времени, и то, чего не произошло до смерти, по большому не счету не произойдет и после нее. Освобождение имеет дело с чистой стихией вечности и не может вообще никак зависеть от какой бы то ни было последовательности. Либо цепь кармических причин и следствий размыкается здесь и сейчас, либо она не размыкается никогда. В этом и состоит сущность тантрической йоги — как метафизически, так и инструментально: освобождение не есть полная альтернатива порабощению, оно есть другая сторона рабства. Тот, кто освобождается, оставаясь рабом, тот по-настоящему свободен. Если для свободы требуется нечто иное, внешнее, дополнительное (например, статус, положение, доказательства и т. д.), нежели внутреннее знание, выраженное в абсолютном йогическом могуществе, то это лишь имитация свободы или в лучшем случае половинчатая свобода. Брахман есть тот, кто скрыт, и тот, кто явлен. Шива и уничтожает мир, и создает его. Он делает это недואльно, одним синхроническим жестом, а не двумя диахроническими. Тело, жизнь, пища, влечение, наслаждение, боль, страдания, радость — все это Шива. Но и аскеза, самадхи, голод, бесстрашие, нечувствительность, безразличие, апатия, оцепенение — тоже Шива. Материализм так же ложен, как идеализм. Поэтому тантра-йогин использует любые формы для освобождения и пробуждения Шакти — в том числе и те, которые выглядят как попытка ее усыпления. Тантрик всегда пребывает на границе, одновременно по обе стороны от нее. Эвола описывает это состояние как «прозрачное опьянение», «*lucida ebbrezza*». Так он трактует тантрический принцип, описанный в Куларнаве-тантре (VII, 99): «Пить и еще раз пить, упасть на землю и приподняться для того, чтобы выпить еще — только после этого достигается свобода» как прямое указание на обратную сторону физического опьянения, сопровождающегося фиксацией недвойственного внимания. Для тантра-йога все состояния сознания суть опьянение, т. к. они скрывают и одновременно открывают, демонстрируют, но искажают до неузнаваемости истинную природу Шивы. Поэтому те, кто полагают, что они трезвы, смертельно пьяны, только не осознают этого. И лишь поняв, что мы безнадежно пьяны, в момент просветления мы можем пронзительно осознать радикальную необходимость трезвения — но радикального, а не эфемерного, обретаемого внутри опьянения, а не за его пределами, т. к. за пределами одного опьянения может быть только другое.

Такое же отношение тантра-йогина и к такой деликатной теме, как майтхуна, ритуальное совокупление. Для классической аскезы нет ничего более презираемого, чем вожделение и отношения между полами. Именно они приводят к рассеиванию сил во внешнем мире, усугублению кармы и порождению новых погруженных в иллюзию имманентности существ. Аскеты отрицают пол как принцип, и большинство аскетических практик предписывают полное воздержание. Тантрики и здесь, следуя своей логике, корректируют одно-сторонность этой позиции. То, что закабаляет, то и освобождает. Поэтому ритуальные соития становятся йогическим упражнением — еще одним способом для пробуждения Кундалини и внутреннего Шивы. Этот огненный инициатический брак и так происходит в ходе всей тантрической йоги — на уровне дыхания, асан, представлений и медитаций. На этом уровне низшие и высшие уровни тантрической группы, каулы, пашу и дэвы, так и остаются: первые — потому что они прежде должны испытать себя в аскезе и сдерживании, последние — потому, что никакие внешние инструменты достижения истины и свободы им более не необходимы; лишь средний уровень каулы, вирья может (хотя и не должен) практиковать майтхуну наряду с другими элементами панчамакары (мадья/вино, матсья/рыба, мамса/мясо, мудра/сушеное зерно). При этом считается принципиальной задержка семени, что символизирует пребывание на грани — одновременно и внутри страсти, и вне ее, и в процессе акта, ведущего к оплодотворению, и за его пределом. Отсюда техники вбирания семени назад, что символизирует обращение потока манифестации к ее Истоку, как одна из формул той энантиодромии, на которой основан Логос Диониса, имеющий столь много параллелей с доктринами и практиками Тантр в их адвайтическом и шиваистском понимании.

Естественно, что те же самые практики тантра-йоги, если несколько сместить акцент в ту или иную сторону, т. е. нарушить тонкий и трудно сохраняемый баланс могущества, пребывания на грани или одновременно по обе ее стороны, мы легко получаем либо версию дуалистической аскетической йоги, повторяющей структуры шраманы (и не исключено, что по этой причине тантра-йога была довольно активно принята буддизмом и джайнизмом), либо материалистически-матриархальные культы, обрушивающие тончайшую конструкцию тантрического равновесия в бездны замкнутого автономного хтонизма Великой Матери. Мы неоднократно видели, что Логос Диониса постоянно балансирует между этими двумя возможностями, которые, однако, следует понимать не как среднюю позицию между Аполлоном и Кибелой (само по себе это верно, но не

в данном случае), но как дрожание на грани между двумя возможностями падения в зону исключительно черного Логоса: либо через абсолютизацию женского начала в форме материалистической Матери (архаика, атомизм), либо в форме псевдогероического титанизма (дуалистическое и несбалансированно одностороннее упорство чистых аскетов). Тантра-йога, таким образом, теоретически располагается между антиномистским имманентизмом (как архаическому, так и модернистскому толка) и гетеродоксальным «духовным титанизмом», идентифицированным нами вслед за Н.Ф. Гиrom еще в классической йоге<sup>1</sup>.

### Панчаратра и Тантра

Тантрические мотивы затронули и широкое движение вишнуизма, где наибольшее распространение получили сюжеты и практики, связанные исключительно с дакшина-чарой, т. е. «учениями правой руки», тогда как в Тантре шактизма и шиваизма легко можно найти оба направления: как дакшиначару, так и вамачару («учение левой руки»). В вишнуистском контексте тантрические темы обильно представлены в своде Панчаратры (широкая подборка систематизированных вишнуистских агамов), отражающем древние взгляды течения Бхагавата. Вишнуистская Тантра строится в целом на принципе бхактизма или бхакти-йоги, чьи основы заложены в «Бхагавад-гите». Бхактизм составляет метафизическую ось вишнуизма, поэтому и тантрические мотивы облечены здесь в форму описания личной преданности верующего личному Божеству — Вишну, в некоторых случаях вместо Вишну фигурирует Кришна как самостоятельное и высшее Божество, а Вишну рассматривается как его аватара или вибхава.

В основе вишнуистского тантризма лежит визуализация отношения Кришны и Радхи, а также Кришны и пастушек гопи, составляющие цикл чрезвычайно популярных в Индии мифологических сюжетов преданий. Радха — прекрасная пастушка, поразившая Кришну своей красотой. Она интерпретируется вишнуизмом как Шакти Кришны, а сам Кришна рассматривается как Шактиман, мужской эквивалент Шакти. Отношения Кришны и Радхи осмысляются как образ чистой любви, не отягощенной формальностями ведического брака. Кришна просто любит Радху, а Радха просто любит Кришну. При этом остальные пастушки, гопи, также любят Кришну

<sup>1</sup> *Gier N.F. Yogi and the Goddess // Gier N.F. Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives. P. 113–138.*

и он, в свою очередь, уделяет и им свое внимание, но вишнуиты утверждают, что Радха не только красивее всех своих подруг, но и любит Кришну больше, чем они. Вся романтическая ситуация пастушеской пасторали призвана служить для релятивизации брахманических правил, предписывающих строгие и четко описанные ведические ритуалы как в области религиозного культа, так и в социальной сфере. Вишнуизм предлагает совершенно иной, намного более гибкий взгляд на Бога, религию и культ, основанный на прямом и безыскусном, но личностном и тотальном, искреннем обращении верующего к Богу — через преданность, любовь и почитание. Как отношения Радхи и Кришны не связаны законом, но основаны на глубоком и взаимном чувстве, так и душа верующего рвется к стопам личного Господа Кришны (Вишну), чтобы, невзирая на формальности и строгие процедуры, быть с ним рядом, а сам Господь допускает это и с полной открытостью принимает дар любви.

Этот тип девоционального тантризма впоследствии в Индии VII — VIII вв. лег в основу популярного движения, ярко представленного при дворе правителей Бенгали, получившего название «Дворы Любви». Здесь поэты соревновались между собой в воспеании внебрачной любви (дословно, «любви к чужой жене», паракийя рати) в противовес брачной любви (свакийя рати). Истинной любовью (према) считалась любовь Кришны и Радхи, т. к. в мистическом толковании Радха, как Шакти Кришны, представляла собой саму Любовь, а т. к. Любовь жила и в сердце Кришны, то она парадоксальным образом оказывалась еще более значимой и первичной, чем он сам, а значит, его сущностью. Каждая женщина рассматривалась как носительница природы Радхи, а каждый мужчина — Кришны. Отсюда вытекал культ области Вриндабан, где, по индуистским преданиям, и было место, где развевалась эпопея любви Кришны и Радхи, Шактимана и его Шакти.

Этот сюжет мог истолковываться иносказательно, как апология прямого мистического почитания верующим Бога помимо строго регламентированных брахманических предписаний, что было ключевым моментом всего пуранического индуизма, но могло приниматься за основу и технических практик йогического толка. Элиаде пишет:

«Всякое слияние противоположностей порождает в той или иной мере разрушение обусловленности восприятия и приводит к постижению изначальной естественности. Часто мифологическая схема одновременно и интериоризируется, и “воплощается” посредством применения тантрической теории чакр. В вишнуистской поэме “Брахма-самхита” сахасрара-чakra уподобляется Гоку-

ле, обиталищу Кришны. А вишнуистский поэт XIX в. Камала-Канта в своей Садхака-ранджане сравнивает Радху с кундалини и уподобляет ее бег на тайное свидание с Кришной восхождению кундалини к слиянию с Шивой в сахасраре»<sup>1</sup>.

Для других форм Вишну — Нараяны и Рамы — эта же тема женской ипостаси выражалась в отношениях с их супругами и возлюбленными, Лакшми и Сите. Один из текстов Панчаратры, где рассматривается тема Шакти Вишну и их отношения анализируются в ключе соотношения Непроявленного и Проявленного, носит название «Лакшми-Тантра».

Метафизически вишнуистские трактовки Тантры в целом остаются в контексте ортодоксального брахманизма, хотя и тяготеют к акцентированной индивидуализации и персонализации Божества, в чем, собственно, и состоит бхактизм. Девотиональный вишнуизм стремится обойти строгость ведической религии, при сохранении общего настроения ее метафизики, а не бросает ей прямого вызова. Поэтому вишнуистский бхактизм, при всех отклонениях от магистральной линии брахманизма, остается внутри ортодоксии, и вайшнавская Тантра представляет собой одну из возможных интерпретаций той модели «метафизики пола»<sup>2</sup>, которая заложена Ведами и Упанишадами.

### Восстание Юга (Тантра-даса)

Последнее, что нам остается рассмотреть в отношении Тантры, это влияние на нее доведических культов Древней Индии, где фигура Великой Матери, сексуальная магия и оргиастические ритуалы были частью совершенно иной ноологической структуры.

По этому поводу Мирча Элиаде приводит ряд выразительных примеров:

«У нас есть средневековые свидетельства об осеннем празднике, Шабаротсавы, который устраивали в честь богини Дурги (его до сих пор празднуют в Бенгалии). Участники церемонии покрывают свои тела илом и украшают их листьями и цветами, подобно Шабарам, автохтонному южноиндийскому племени австралоидного происхождения, от названия которого и возникло название праздника.

Два стиха из «Калика-пураны» (LXI, 21 — 22) являются подтверждением того, что во время Шабаротсавы исполнялись песни эротического содержания, использовалась эротическая жестикуляция

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. С. 245 — 246.

<sup>2</sup> См.: Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.

и, вероятно, оргии. Кроме того, еще в одной бенгальской пуране семнадцатого века, "Брихаддхарма-пуране" (III, 6, 81 – 83), утверждается, что во время праздника в честь урожая названия половых органов следует произносить только перед теми, кто прошел посвящение в культ Шакти, и объясняется, что Шакти получает удовольствие, слушая непристойности.

Это весьма поучительно. Мы видим, что индуистский праздник урожая (автохтонного происхождения и структуры, но давно уже вошедший в систему индуизма) является примером того, как при попытке любой ценой заимствовать эксцентричные религиозные обряды индуизм ассимилирует и придает законность религиозному поведению архаичного периода. Шабаротсава является типичным примером процесса слияния автохтонных религий с культом Великой Богини растительности и плодородия, Дургой-Шакти»<sup>1</sup>.

Совершенно очевидно, что в такой ситуации Тантры, несущие в своем центре метафизику строго солярного и патриархального брахманизма, широкими пластами населения Индии, имеющего сплошь и рядом древнее дравидское, а также додравидское происхождение, перетолковывают тантрические идеи в духе своих архаических культов. Но точно так же и сами индуисты осознанно обращаются подчас к доведическим темам, включая их в свою солярную индоевропейскую ноологию, чтобы продемонстрировать ее метафизический универсализм и ее могущество (в духе строго тантрической метафизики): они спускаются в темные этажи мифологического космоса, чтобы их освятить солнцем не двойственной мужской аскезы. Элиаде пишет:

«Архаичный миф заимствуется йогой и включается в распространенный среди народных масс культ поклонения Великой Богине плодородия. Место, освященное завоеванием свободы йогом, позднее становится святым, потому что считалось, что в нем хранится частичка Великой Богини. Дурга, как Шакти и супруга Шивы, становится богиней йогов и аскетов, в то же время оставаясь для остального населения Великой Богиней растительности и плодородия»<sup>2</sup>.

Для того чтобы оценить баланс этого глубинного противостояния двух полярных Логосов внутри индийской Тантры, следует ясно отдавать себе отчет в объеме, глубине, массовости, структурированности и внутренней силе лагеря Кибелы, представленного древнейшими религиозными формами архаической Индии. Пожимая про-

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. С. 310.

<sup>2</sup> Там же. С. 314.

тянутую адвайта-тантриками руку, Великая Мать подчас воспринимала это как прекрасную возможность для контратаки, для начала нового цикла Титаномахии, активно включаясь в переосмысление многих важнейших для индуизма мифов и их дублирование хтоническими параллельными нарративами. Одной из таких стратегий является традиция питха.

«Следующий пример еще более наглядно демонстрирует факт объединения культа Великой Богини (Дурги) с культурами, направленными на повышение плодородия, и народными формами йоги. Мы имеем в виду питха — места, куда приходили паломники поклоняться Великой Богине (как бы ее ни называли — Дэви, Шакти, Дурга, Кали и т. д.). В тантрах и пуранах рассказывается о четырех питха, одним из которых, как и следовало ожидать, является Камарупа. Поскольку каждая питха как бы свидетельствовала о реальном присутствии Великой Богини, то число "четыре" символизировало победу культа Шакти во всей Индии (питхи размещались в четырех самых важных центрах). Однако вскоре количество питха стало расти; у нас имеются списки, в которых называются семь, восемь, сорок два, пятьдесят и даже сто восемь питха (здесь, вероятно, просматривается связь со 108 именами Богини). Миф, происхождение которого связано с брахманизмом и Ведами, но получивший окончательное оформление в том смысле, в котором он представляет для нас интерес в "Махабхарате" (XII, 282—283), объясняет многочисленность питха: Сати, супруга Шивы, умирает, или убивает себя, потому что ее отец, Праджапати, дурно с ней обошелся. В тантрах и пуранах этот миф получил дальнейшее развитие: Шива скитается по миру, танцует и носит на плече труп супруги. Дабы вылечить Шиву от безумия, боги решили разрезать тело Сати на маленькие кусочки. Существует две версии того, как они осуществили свой план. Согласно первой из них, Брахма, Вишну и Шани вошли в тело посредством йоги и разорвали его на небольшие куски. Места, куда они упали, стали питха. Согласно другой версии, Вишну гнался за Шивой и своими стрелами расчленил тело Сати. Хотя миф о расчленении богини и был включен в индийские тексты относительно поздно, он является чрезвычайно древним; в том или ином виде он встречается в Юго-Восточной Азии, Океании, Северной и Южной Америке, причем он неизменно связан с темой самопожертвования божества для создания съедобных растений»<sup>1</sup>.

Так аккуратно и с постоянными отсылками к Ведам и Пуранам метафизика Великой Матери меняет сакральный гендер Первосу-

<sup>1</sup> *Элиаде М. Йога. С. 313.*

щества, расчленение которого легло в основу космогонического процесса. То, что в Ригведе речь идет о расчленении Пуруши, имеет фундаментальное значение для всей структуры ведической метафизики: мы видели, что в паре Пуруша/Пракрити воплощена глубинная ноологическая проблематика санхьи и йоги. Мотив расчленения Богини (Ситы) и превращение мест падения ее частей на землю в святилища, не просто подставляет на место Шивы его Шакти, но меняет местами Пурушу и Пракрити, разрываемым оказывается не Ум/Дионис, но сама Природа, материя, хтоническая субстанция, что радикально переворачивает всю структуру индуистского сакрального космоса.

Как и в случае с трансформацией места обретения аскетом освобождения в место почитания «частицы Богини», мы видим наложение новой сетки сакральной географии, накладываемой на ведическую и брахманическую. Или, с другой стороны, всплытие затопленного континента (Гондваны, Лемурии), очертания которого начинают явственно проступать через ариезированную соляную брахманическую Индию Вед и Упанишад. Этот смысловой континент архаического матриархата поднимается по мере затопления ведической суши. Так, Великая Богиня организует плавную контратаку, и поле Тантры становится зоной высшего напряжения скрытой и невидимой, но чрезвычайно интенсивной войны — индийской Ноомахии.

В этом смысле огромным значением наделены любые мифологические детали, а тем более такие прямые разъяснения, которые приводит Элиаде:

«Иногда случается и так, что символика воды оказывается устойчивее всех мифологических и схоластических интерпретаций и, в конце концов, проникает даже в священные тексты. В "Дэва-упанишаде" рассказывается, что боги, спросив Великую Богиню (Дэви) о том, кто она и откуда она пришла, получили следующий ответ: "Я родилась в морской воде: тот, кому это известно, достигнет обители Дэви". Боги и Вселенная подчиняются Богине и возникли благодаря ей. "Это я, в начале, сотворила отца мира". Другими словами, священная сила, воплощением которой является Богиня, находится в воде; океан воспринимается как огромное вместилище святости, из которого боги, святые и герои черпают свои силы и творят чудеса»<sup>1</sup>.

Воды порождает Змея. Это протоформа титана, сохранившаяся в греческих изображениях гигантов. Мать Земля и Мать Вода —

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. С. 316.



женские сущности. Змей — их мужское продолжение, их парфеногенетическое дитя и их главное оружие. Это символ параллельной Индии, Индии-Гондваны; знак лагеря Кибелы, находящейся у индийского общества внутри. И снова указания Элиаде оказываются совершенно бесценными для нашего исследования:

«Мы только отметим то огромное значение, которое придавалось нагам и змеям в тех культурах и мифах аборигенов, которые проникли в индуизм. Подобно водяной змее (наги), змей (нага) символизирует темноту, изначальную сакральную силу, в данном случае сосредоточенную уже не на дне океана, а в глубине земли. В Индии наги, змеи являются олицетворением духов места, воплощая сакральность аборигенов. Наги всегда связаны с магией, йогой и оккультными знаниями; мифы, сложенные о Нагарджуне, показывают, какими живучими были верования о том, что змеи хранят вечную "тайную доктрину", которую они передают при помощи загадочной инициации.

Элементы морской символики, засвидетельствованные среди дравидийского населения и народов группы мунда, появились в результате миграции из Микронезии и Полинезии, которая, начавшись в доисторическую эпоху, продолжалась и в более позднее, исторически установленное время»<sup>1</sup>.

Эти чрезвычайно важные уточнения открывают тему диалога двух цивилизаций, индийской и тихоокеанской (австронезийской), которую мы собираемся рассмотреть позднее. Показательно, что сам Мирча Элиаде, всю жизнь занимавшийся изучением истории религий, первые свои работы посвятил изучению чрезвычайно изощренной, тонкой, многомерной и изысканной, комплексной и высококодифицированной индийской культуры, к которой обращался постоянно снова и снова на протяжении всей жизни, а последние работы, напротив, обращены к самой простейшей, со структурной точки зрения, самой архаичной, но менее удивительной и богатой культуре австралийских аборигенов. Легко заметить даже из приведенных нами цитат, что Элиаде при изучении индийской цивилизации явно обнаружил присутствие второй, параллельной религии, альтернативного Логоса, и нельзя исключить, что поиск этого черного Логоса Великой Матери и привел его в Тихоокеанскую зону, к аборигенам Австралии, Новой Зеландии и Полинезии, среди которых, он, вероятно, и стремился отыскать ключ к протоиндийской метафизике Гондваны и ее метафизической форме<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. С. 317.

<sup>2</sup> Элиаде М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1998.

## Троецарствие

### Битва за Каннаудж (Северная Индия)

После конца империи Гуптов Северная Индия на несколько десятилетий начиная с 606 г. по Р.Х. была объединена правлением император Харша Вардхана, чья столица находилась в стратегическом центре этого региона Каннаудже.

Харша был успешным правителем, сумел нанести поражения нескольким соседним царям и создал за короткий срок последнее в истории средневековой Индии более или менее централизованное образование имперского типа.

Харша контролировал Пенджаб, Раджастан, Гуджарат, Бенгал, Одишу и всю долину Ганга, представляя собой, таким образом, несколько урезанное в размерах и недолговечное продолжение царства Гуптов, чья младшая ветвь продолжала еще некоторое время править в небольших и постоянно враждующих между собой княжествах. Сам Харша принял буддизм школы Махаяна, но, как и большинство индийских правителей, оказывал покровительство и иных формам религии, особенно шиваизму. По одной из версий, в юности он был солнцепоклонником (культ бога Сурья, весьма распространенный в Северной Индии), что, возможно, указывало на его происхождение из одной из волн кочевых индоевропейцев, поочередно вторгавшихся в Северную Индию из Евразии. При дворе Харша процветали науки и искусства, и сам он составил несколько театральных пьес.

После смерти Харша в 647 г. его государство быстро распалось на множество слабых и враждующих друг с другом княжеств. При этом и в отсутствие политического единства индийское общество продолжало оставаться цельным социальным пространством, на всем пространстве которого с разной степенью интенсивности развертывался все тот же цивилизационный процесс диалога между двумя Логосами, который мы многократно и на самых различных уровнях и в самых различных сферах замечали. То, что стало явным в эпоху Гуптов, продолжалось еще долгие столетия после них — вплоть до эпохи исламских завоеваний, но только в условиях раздробленности и постоянных столкновений между собой отдельных политических образований, локальных династий, округов, кланов и племен.

В VII в. по Р.Х. историки отмечают постепенный упадок буддизма в Индии, на что повлияло, в частности, вторжение юэчжэй, исповедовавших тэнгрианство, манихейство и несторианство, как и многие

другие народы Турана той эпохи. Периоды расцвета буддизма исторически часто совпадали с созданием сильных централизованных государств, правители которых оказывали этой религии покровительство, но в эпоху раздробленности буддизм вступал в стадию стагнации или упадка. Вместе с тем брахманизм продолжал усиливать свои позиции, и в этом веке окончательно складывается одна из самых ортодоксальных школ ведической традиции Миманса, приоритетно занятая комментариями к обрядовой и догматической стороне Вед и Брахман. Метафизическая ортодоксия, сосредоточенная на Араньяках и Упанишадах, получила название Утгара-Миманса, Высокая Миманса или Следующая за Мимансой. Это направление также вступило в период финальной систематизации, кульминацией чего стала деятельность Ади Шанкары (788 — 820).

VIII в. представляет собой окончательный сдвиг в балансе сил между буддизмом и ведической культурой, и буддизм окончательно утрачивает свои позиции в Северной Индии, бывшей традиционно зоной его приоритетного распространения и его родиной.

Вслед за распадом царства Харша в Северной Индии (Арьяварта) появляются три могущественных политических субъекта — государства, имеющих все признаки централизованных империй:

- государство Гурджара Пратихара на западе в Раджастане — с первой столицей в городе Мальва;
- государство династии Пала на востоке в Бенгалии и
- государство Раштракутов на севере Декканского плоскогорья.

Все три державы были более или менее равными по своему силовому потенциалу, и их ожесточенная конкуренция, занимавшая все силы, имела практически нулевой результат. Этот период истории Северной Индии, длившийся два столетия, известен как «битва за Каннаудж», город, ранее бывший столицей империи Харша, принципиально важную точку для контроля над всей долиной Ганга.

При царе Набагхата II Каннаудж стал столицей государства Гурджара Пратихара, которое просуществовало с VI по XI в., достигнув своего апогея в период с 836 по 910 г. Но периодически его захватывали или подчиняли себе две другие враждующие империи.

### Гурджара Пратихара

Цари Гурджара Пратихара возводили свою генеалогию к брату Рамы, аватары Вишну, Лакшмана, который выполнял функции «хранителя» (пратихара). Эта династия считалась принадлежащей к Сурьяванша, т. е. к солнечной ветви древних правителей. Этнически их имя свидетельствует о том, что они были, скорее всего, потом-

ками гурджаров, индоевропейского кочевого народа, вторгшегося на северо-запад Индии в предыдущие эпохи из Средней Азии, как и целый ряд других воинственных племен. Будучи крайне воинственными, гурджары довольно рано интегрировались в ведическую цивилизацию и стали осознанно выполнять на севере Индии миссию ее стойких защитников.

Гурджара Пратихара удалось разгромить арабов-мусульман, укрепившихся в районе Синда, а затем выбить их из Северной Индии. Именно эта династия остановила продвижение арабского халифата на восток. Позднее арабские владения в Синде раскололись на два враждующих друг с другом княжества, при том, что оба платили дань Гурджара Пратихара. Они же восстановили разрушенный арабами храм Шивы в Самнате (всего этот храм мусульмане разрушали 6 раз и 6 раз индусы его восстанавливали). Некоторые историки полагают, что династия Гурджара Пратихара была гораздо более мощной и процветающей, чем обычно это принято представлять, и сопоставимой не только с правлением Харша, но и с Гуптами. Контроль над долиной Ганга обеспечивал им власть во всей Северной Индии, что позволяет говорить об их державе как о полноценной империи — одной из трех, непрерывно соперничавших в битве за доминанцию во всей Индии (битва за Каннаудж), но не способных ее достичь в силу приблизительно равного потенциала могущественных соперников.

При этой династии в зоне ее контроля происходило активное распространение классической ведической ортодоксии, а ее представители активно этому содействовали, считая продолжение брахманического ренессанса своей исторической миссией.

После краха династии в XI в. Гурджара Пратихара государство распалось на несколько частей, из которых позднее сформировалось чрезвычайно устойчивое и независимое государство Раджпутов, просуществовавшее почти 1000 лет.

## Пала

Цари династии Пала в Бенгали правили с 750 по 1174 г. Индийские источники чаще всего считают их кшатриями и представителями Сурьявамша, солнечной линии царей. Первым из правителей был Гопала. В отличие от Гурджара Пратихара они были буддистами школы Махаяна и всячески поддерживали эту религию, но в то же время не противодействовали нарастающему подъему ведической традиции. Особенно эта династия покровительствовала шиваизму и его школе голаги-матх. Один из правителей Нараяна Пала постро-

ил величественный храм Шивы и участвовал в проходивших в нем жертвоприношениях.

При царе Дхармапала и Дэвапала в IX в. государство достигло своего расцвета, включив в себя огромные территории от Ассама и Уткала на востоке до Камбожди (современный Афганистан) на северо-западе и северо-западного края Декканского плоскогорья на юге. Фактически царство Пала представляло собой гигантскую империю, которая распалась в XII в. после смерти последнего сильного правителя Рамапала и поражения Говиндапала от рук Балласена, основателя сменившей Пала династии Сена.

Культурное, религиозное и политическое влияние Бенгали в этот период распространяется далеко за границы Индии — в частности, на Юго-Восточную Азию, империю Сальендра (включавшую современные территории Малайзии, Явы и Суматры), Тибет, Бутан и Мьянму. При этой династии в Викарамышле и Наланде были созданы крупнейшие в Азии буддистские университеты.

Период правления династии Пала представляет собой эпоху расцвета индийской Тантры — как в ее индуистском, так и в буддистском вариантах. Показательно, что буддизм в Тибете, а также в Китае распространялся преимущественно именно в своей тантрической версии — Ваджраяна, которая представляла собой двойную коррекцию изначальной религии. Первым этапом была школа Махаяны, которая существенно приблизила буддистское учение к формам пуранического индуизма, введя культ бодхисаттв и Тар, их женских ипостасей. А вторым — собственно йогические и тантрические формы, еще более сближающие между собой буддистские и индуистские школы, подчас считающие своими основателями одних и тех же сиддхов и натхов, в частности, Матсьендранатх и Горахнатх считаются великими гуру как для йога-тантриков шиваитов, так и для представителей буддизма Ваджраяны и даже для джайнов. Это указывает на одно важное обстоятельство: между традициями брахманизма и шрамана, начиная с постведического периода, развивался тонкий и напряженный диалог, в ходе которого обе традиции обменивались целым рядом важных метафизических, философских, логических, культурных и реализационных элементов. Пространство Тантры оказалось той сферой, где этот диалог проявился наиболее наглядно. Пуранический индуизм достигал здесь своего крайнего выражения в движении от строго ведического центра, но с сохранением самой сущности брахманической ортодоксии (вопреки внешним формам), а буддизм Махаяны двигался во встречном направлении, к Ваджраяне, вплотную приближаясь к шиваистской и бхактистской йоге и, собственно, адвайте. Некоторые формулы

буддизма Махаяны и Ваджраяны вполне могут рассматриваться как особые версии именно адвайтического понимания бытия: например, тезис Нагарджуны о тождестве шуньяты и самсары, с одной стороны, и шуньяты и нирваны — с другой. Хотя этот же тезис можно было бы толковать и в совершенно ином ключе, более близком к раннему буддизму. В любом случае династия Пала поддерживает и активно способствует распространению за пределами Индии именно такого тантрического буддизма, в котором индуистская ортодоксия представлена намного более объемно и выпукло, нежели в Тхераваде и хинаяне.

### Раштракута

Третьей державой того периода было государство Раштракута, существовавшее с VI по X в. В период максимума своего могущества оно контролировало огромные территории, включавшие все Деканское плоскогорье и большую часть субконтинента. Первые представители этой династии были индуистами, но поздние оказались под сильным влиянием джайнизма. Показательно, что территории государства Раштракута были в значительной мере заселены дравидским населением, и первые литературные памятники на одном из дравидских языков каннада появляются в эпоху их правления. Относительно происхождения Раштракутов существует несколько взаимоисключающих версий. Согласно одной из них, они были маратхами, индусами индоевропейцами касты кшатриев, говорившими на арийском языке на основе пракрита; согласно другой — дравидами — либо Каннадига из этнической группы каннада, либо Редди из этнической группы телугу, согласной третьей — они выходцы из региона Пенджаб. Не подлежит сомнению, что дравидский язык каннада был распространен в государстве Раштракутов наряду с санскритом.

Династия Раштракутов устойчиво правила в течение более двухсот столетий территориями, расположенными в границах современных штатов — Карнатака, Махараштра и Андхра Прадеш, бывших ядром их державы. В период правления Дрхува Дхараварша владения расширились до всего пространства от реки Кавери до Центральной Индии, и ему удалось нанести серьезные поражения как Гуджарата Пратихари, так и Палам. При внуке Дрхува Дхараварши Говинде III, которому удалось захватить Каннаудж у Гуджарата Пратиара, объем контроля еще более возрос вплоть до Гималаев на севере и долины Ганга. Южные дравидские династии Чола, Панья и Чера платили ему дань, равно как и цари Цейлона. Сын Го-

винды III Амогхаварша I (ставший в зрелом возрасте джайном и последователем джайнского учителя Джинасена) перенес столицу в Маньякхету, сохранявшую этот статус вплоть до конца династии.

Постепенно к концу X в. влияние Раштракутов, некогда бывшее доминирующим вплоть до значительных частей Северной Индии, стало падать, и последний император Индра IV, принявший джайнизм, принял монашество и осуществил пост до смерти (саллекхана) в Шравана Белгола — подобно основателю династии Маурьев Чандрагупте.

Империя Раштракутов была самым крупным политическим образованием южной части Индии, и, соответственно, дравидское и еще более древнее, додравидское население составляло там, скорее всего, большинство. Это обстоятельство сказалось и на структуре социальной стратификации всего этого региона и особенно его центральных и восточных областей. Так как для укрепления государственности, централизации, расширения аграрной зоны и интеграции ванаваши (жителей леса) правители Раштракутов нуждались в брахманах, то связанная с ними ведическая идеология и организация новых деревень и поселений под их началом (сопровождавшаяся распространением индуизма и строительством новых храмов и святилищ, а также учебных центров — матх) стали восприниматься как беспрекословно признаваемая норма. Это означало, что и на эту часть Индии в полной мере распространяется система варн и связанная с ними социальная и политическая организация. Однако в значительном числе случаев интегрированные в индуизм общества изначально находились за пределом каст и, строго говоря, должны быть признаны чадалами. Но в этом случае они полностью утрачивали бы не только всякие права, но и возможность деятельного соучастия в социальной жизни, включая само распространение индуизма и аграрного хозяйства. В результате жесткий ведизм шел на молчаливые уступки, которые при этом в официальных нормативных актах не отразились. Речь шла о тонком процессе включения локальных обществ, имеющих чаще всего систему джата (то есть надклановых каст или сословий), менее строгую, нежели варны, и имеющую более сложную структуру и иное этнокультурное происхождение, в общество, построенное на строгих канонах индуизма. Это стало типичной ситуацией всего индийского юга, в чем проявилось его принципиальное отличие от Северной Индии (Арьяврата), где варны были укоренены более глубоко и естественно. Так на огромных территориях империи Раштракутов, и особенно в южных и восточных ее областях, четко фиксируется каста брахманов, составляющая интеллектуальную элиту и правящий слой подавляю-

щего большинства сельских поселений. Все остальные относятся к обобщенной категории небрахманов. Исключение делалось для представителей имперской династии и ряда фактических правителей отдельных областей, активно покровительствовавших индуистской ортодоксии, которых брахманы соглашались признать кшатриями, т. е. представителями второй варны. Но т. к. вообще не иметь варны в контексте индуизма было невозможно, небрахманы включались в общества со статусом шудр, который получил на юге Индии несколько иное значение, нежели на севере. Так, в эту категорию входили не только наемные работники, но и зажиточные крестьяне, ремесленники, торговцы и старейшины кланов, которые в Арьяварте были бы, скорее всего, признаны как вайшьи, но в силу их изначальной разнородности с индоевропейцами были вынуждены довольствоваться статусом истинных шудр или чистых шудр, сат-шудр, в отличие от остальных, низших слоев населения, относящихся к темным шудрам. Среди сат-шудр выделялась прослойка веллала, деревенских старейшин, которые были почти равноправными партнерами брахманов, представляли собой сельскую аристократию и выполняли роль административной элиты. Неинтегрируемые элементы (в первую очередь, лесные народы) оказывались за чертой варн и обобщенно рассматривались как чандалы.

При том, что поздние правители Раштракутов были джайнами, и значительный процент населения Карнатаки также следовал этой традиции, они поддерживали традиционные течения индуизма — вишнуизм, шиваизм и шактизм, и сам император Амогхаварша жертвенно отрубил свой палец в храме индуистской богини Лакшми в Колхапуре, чтобы отвлечь от государства нависшие над ним беды. В период царствования на монетах печатались изображения Шивы и аватар Вишну.

### Царство Раджпутов

На смену Гурджара Пратихарам в Северной Индии (Арьяварте) начиная с IX в. пришла династия Раджпутов, о происхождении которой, так же как и во всех остальных случаях индийских государств, однозначно достоверных сведений нет. Среди первых князей Раджпутов фигурируют имена, близкие к Пратихарам и Чалукьям, но значит ли это, что данные династии были связаны между собой или нет, точно установить трудно. Индийские источники возводят происхождение Раджпутов к 36 кланам, четыре из которых дали начало четырем ветвям династии: Пратихара (Парихара), Чахамана (Чаухана), Чаулукия (Соланки) и Парамара (Павара). Все они, согласно



легенде, являются потомками мифического персонажа, который помог мудрецу Васиште вернуть украденную у него другим мудрецом Вишвамитрой корову, способную исполнять желания. Васишта развел на горе Абу жертвенный огонь, откуда выпрыгнул герой Парамара, называемый также «Агникула» («рожденный из огня»), который вернул мудрецу корову и положил основание царям Раджпутов. Династия Раджпутов устойчиво ассоциируется с варной кшатриев и известна высоким боевым духом, отличающим Раджпутов на протяжении всей их истории.

Постепенно термин «раджпуты» стал распространяться не только на правящую династию, но и на народ Северной Индии, сложившийся вокруг правящего клана.

В случае нападения врага, когда ситуация казалась безвыходной, раджпуты практиковали массовое самоубийство посредством саможжения — джаухар; такой же поступок требовался и от женщин раджпутов, если им грозило стать добычей противника.

Раджпуты особенно почитали бога солнца Сурью и божество огня (ведического Агни). Одни роды раджпутов возводили себя к Сурье (солнцу), другие — к Агни (огню), третьи — к Чандре (луне). Эта особенность, а также ряд других стилистических деталей в поведении, обычаях и этике раджпутов привели историков к гипотезе о том, что они являются наследниками кочевых индоевропейских племен — либо саков, либо эфталитов, либо юэчжей, вторгшихся в Индию из Центральной Азии в период между началом I и VI вв.

Относительно прямого солнцепоклонничества в Северной Индии существуют довольно разноречивые мнения, но не вызывает сомнения, что культ бога Солнца — Сурьи, был одним из распространенных культов, особенно в ранние периоды индийской истории. Ряд текстов говорит о существовании особой касты «брахманов Сакадвипы», т. е. «скифских брахманов», которые некогда составляли единую религиозную общность с маздеистами, но после реформы Зороастра отделились от них и перебрались в Северную Индию. В ведическом контексте они отождествили Солнце (Сурью) с Митрой, а также в некоторых случаях с Брахмой, одним из трех главных богов пуранического индуизма (Тримурти), который в отличие от Шивы и Вишну не получил персонифицированного деволюционного культа. Согласно гипотезе индийского историка Нагендраната Васу<sup>1</sup>, эту функцию выполнял культ Сурьи, распространенный на всем пространстве Арьяварты. Именно по этой причине Ади Шанка-

<sup>1</sup> Nagendranath Vasu. The Archaeological Survey of Mayurabhanja. Delhi: rare reprints, 1981.

ра вводит Сурью в пантеон пяти главных богов индуизма, но не упоминает Брахму. Индийский астроном Варахимихира (505 — 587) так же, перечисляя наиболее распространенные в его время течения индуизма, называет «Бхагаватов, магов-сауров, покрывающих себя пеплом шайвов, поклонников Матрики (Шакти), одетых в белое джайнов и одетых в красное буддистов». Это течение индуистов-сауров, солнцепоклонников, судя по всему, было не только династическим культом Раджпутов, но и одной из самых распространенных версий солярного индуизма в Арьяварте. Цари Раджпуты строили многочисленные храмы Митры-Сурьи в своих владениях и всячески поддерживали распространение его культа.

Раджпуты переняли от Гурджара Пратихара миссию противодействия исламизации Индии, препятствуя волнам завоевателей, приходящим, как и прежде (как и сами предки раджпутов и гурджаров), из Центральной Азии, но теперь, как правило, уже обращенных арабами и персами в ислам. Ряд небольших княжеств раджпутов сохранял свою индуистскую идентичность и после завоевания Северной Индии мусульманами, скрываясь в труднодоступных пустынях Раджастан и джунглях Центральной Индии.

## Гондвана: Центральная и Южная Индия в Средние века

### Чалукья

В то же самое время на Декканском плоскогорье существовала еще одна устойчивая династия Чалукья, имевшая несколько ответвлений, главные из которых — Западные Чалукья (Чалукья Кальяны). Центром их земель были территории современных областей — Карнатака и Восточные Чалукья (Чалукья Венги). Первое историческое появление династии связано с периодом с VI в. по 753 г., когда Чалукья Бадами правили значительной частью Деккана, пока не были побеждены Раштракутами. Но после 200 лет доминанции Раштракутов их потомки снова вышли на сцену в 973 г., а в 1000 г. царь Чалукья Тайлапа II практически восстановил раннюю державу Чалукья, сменившую Раштракутов, замкнув династически геополитическую преемственность держав Юго-Западной Индии. Западные Чалукья сохраняли свои позиции до XII в., пока их царство не было разгромлено новыми силами — преимущественно выходцами с дравидского юга — Хойсала, Пандья, Какатийя и Сеуна Ядава.

Восточные Чалукья, правившие на территориях, где преимущественно проживали дравиды тулугу, освободившись от контроля Ра-

штракутов, сблизилась с дравидским княжеством династии Чола, и первый независимый правитель Восточных Чалукья был коронован царем Венги в 1000 г., после победы над телугу.

Правители династии Чалукья были индуистами, но также покровительствовали джайнизму (буддизм в Западном Деккане был не так распространен). При первых Чалукья Бадами в зоне их контроля активно распространялся вишнуизм, хотя строились храмы Шивы, Шакти. Особенно популярным среди дравидского населения и правителей Чалукья был бхактизм и шактизм. В период ранних Чалукья вводится институт дэвадаси, храмовых танцовщиц, считавшихся сакральными участницами религиозного культа, воплощениями женских божеств. Были распространены культы Семи Матерей и Богини плодородия Ладджа Гаури, популярного божества всего пространства индийского Деккана от Гуджарата до Карнатаки и Андра Прадеша. Ладджа Гаури изображалась как женщина с раздвинутыми ногами (в позе роженицы) и лотосом вместо головы.

## Чола

Еще одним важным политическим образованием стало государство с дравидской династией Чола, с центром в современном штате Тамил Наду. Тамильские правители Чола упоминаются уже в эпоху царя Ашока, и в том или ином качестве они непрерывно правили тамильскими территориями вплоть до XIII в. Ядром территорий Чола был бассейн реки Кавери, но с IX по XIII в. Чола контролировали огромную территорию, расположенную южнее Тунгабhadра, установив свой контроль даже над сенгалезским королевством Шри-Ланка. Пиком их влияния является эпоха правления Раджараджа Чолы I и Раджендра Чола I (конец X — начало XI в.). В тот период Чола построили настоящую империю, включающую весь юг Индии и Цейлон и оказывающую влияние на значительные зоны Тихого океана (Малазия — Кадарам), где Чола подчинили династию Сальендра (Суматра). В XI в. Чола продвинулись на север, достигнув долины Ганга и одержав победу над Пала при Паталипутре.

Чола были династией строже других укорененной в классическом индуизме, которому оставались верными даже в те периоды, когда большинство индийских правителей предпочитало покровительствовать буддизму и джайнизму. Они были твердыми приверженцами шиваизма, ввели шиваитские каноны в основу основных государственных и религиозных уложений. Цари Чола считали Шиву особым покровителем своего царства и почитали храмы Шивы как куладханама — сакральную матрицу государства.

В тамильской литературе Сангам династия Чола упоминается среди древнейших родов правителей тамиллов. Древнее царство Чола было покорено другими дравидскими династиями Паллава и Пандья.

### Паллавы

Согласно некоторым тамильским источникам, Паллавы были потомками сына принца Чола Килли Валан и змеиной принцессы (наги) Пилли Валай, дочери царя змей Мании Паллава; вариантом легенды является аналогичная история, где вместо принца выступает брахман Астватхама и та же принцесса нагов. Эта черта возведения своего рода к змеям является характерной для целого ряда родов дравидской знати (в частности, для наири). По другой версии, род Паллава происходит от брака северного принца (индоевропейского индуса) и дравидской принцессы из древнего клана, правившего землями Андра Прадеш (династия Андра).

Пандья — также автохтонная тамильская династия (наряду с Чола и Чера она составляет тамильскую династическую триаду), традиционно правившая самой южной оконечностью индийского субконтинента (государство Пандья Наду) и считавшаяся продолжателями царственного рода, уходящего корнями к императорам Кумари Кандам, затонувшего континента (Гондвана). Пандья известны в исторических хрониках с VI в. до Р.Х. и сохраняли независимость вплоть до XVII в. по Р.Х. Изначально их столицей был порт Коркай, южный мыс Индии, затем ей стал другой город — Мадурай. Первые известные правители Пандья были джайны, затем перешли в шиваизм и оставались преимущественно сторонниками этого направления пуранического индуизма. Пандья в период с III по VI в. от Р.Х. оказались под контролем буддистской династии Калабхра, но в VI в. восстановили независимость и вторглись в государство ранних Чола.

Позднее восточные Чола в 850 г. воспользовались войнами Пандья и Паллава, восстановили свое могущество, что выразилось в победе императора Адитьи I в 885 г. над Паллавами и Пандья, включая захват их столицы — Мадурай. При Парантаке I они захватили Шри-Ланку, а затем наступил «золотой век» тамильской государственности. Чола успешно отражали атаки западных Чалукья и сохраняли союз с восточными Чалукья. Они помогли укрепиться конкурирующей с Чалукья династии Западного Деккана Хойсала, и тем самым способствовали гибели их державы.

Сами Чола сохраняли свою державу вплоть до 1279 г., когда были окончательно (снова) захвачены тамильской династией Пандья, в битвах с которой прошел весь период с 1150 по 1280 г.

После этого Пандья укрепились на территориях юга Индии, включая Шри-Ланку, земли Чера и Телугу, покорив Хойсала на западе и Чола на востоке субконтинента, они стали геополитическими наследниками Чола (еще раз повторив исторические события VI – IX вв.).

Пандья, как и Чола, были последовательными индуистами и преимущественно шиваитами.

## **Адвайта-Веданта**

### **Острый меч Шанкарачарья**

Период индийского Средневековья после падения династии Гупта, в период троецарствия (битвы за Каннаудж) и междоусобных битв за Деккан и господство нескольких дравидских династий на юге, в религиозной сфере продолжал линию брахманического ренессанса, явно обозначившегося при Гуптах, и постепенно усиливал позиции различных форм пуранического индуизма, вытеснявших джайнизм и буддизм.

В период между концом державы Гуптов и началом исламских завоеваний Северной Индии мы видим в области религии следующие существенные процессы:

- окончательную систематизацию Веданты в форме законченного философского и метафизического учения Шанкары, получившего название Адвайта-Веданта;
- формирование метафизической оппозиции Адвайта-Веданте Шанкары со стороны философов-вайшнавов, разработавших стройную и альтернативную метафизику вишнуистского бхактизма (Вишишта-Веданта Рамануджи и Двайта-Веданта Мадхвы);
- догматическое оформление основных школ шиваизма;
- окончательное структурирование канонов шактизма и йогатантры, включая буддизм Ваджраяны.

Ади Шанкара или Шанкарачарья (788 – 820), по преданию, родился на самом юге индийского субконтинента в местечке Калади, в современном штате Керала, который в ту эпоху находился в составе тамильского государства династии Чера. Его родители брахманы долго были бездетными и молились в Триссуре в знаменитом шиваистском храме Ваддакуннатхам Шиве, чтобы он послал им сына. Шива исполнил просьбу, и поэтому родители назвали его одним из эпитетов Шивы — Шанкара. В индуистской традиции сам Шанкара

считается аватарой бога Шивы, его воплощением. В юном возрасте Шанкара отправился на север Индии в поисках гуру, где на берегах реки Нармада встретил Говинду Бхагаватпаду, ученика гуру Гаудапада, которого и считают основным источником позднейшего учения Шанкары, полученного через Говинду. Шанкара стал санньясином, т. е. аскетом и изучал Веды и Упанишады, а также «Махабхарату» и особенно «Бхагавад-гиту». Постепенно он составил на основании своих знаний философский корпус, который считается полным и окончательным оформлением индийского Логоса и фигурирует под именем системы Адвайта-Веданты, прочно связанной с именем Шанкары.

Шанкара проповедовал свое учение в разных местах Северной и Центральной Индии — в Варанаси (Каши) на берегу Ганга, в Бадринате (Уттаракханде), Прайаге (Уттарпрадеш) и на берегу священной реки Нармада в городе Махишмати (Мадхьяпрадеш), где полемизировал с учителями другого направления индуистской ортодоксии — ритуалистской школы Мимансы, Кумарила Бхатта и его учеником Мандана Мишра. Красноречие, глубина знаний и логическая стройность метафизических и текстологических доказательств Шанкары были настолько убедительны, что все его противники рано или поздно признавали его правоту и часто становились его последователями. Эпизод полемики с Мандана Мишрой содержит в себе эпизод, свидетельствующий о том, что Шанкара был наделен сиддхами, магическими способностями, развитыми в ходе його-тантрической аскезы. Судьей в полемике с выдающимся представителем Мимансы Мандана Мишрой выступала его жена Убхья Бхарати. Признав полную победу Шанкары, она попросила его для окончательного закрепления обсудить с ней самой отдельные философские стороны метафизики пола, чрезвычайно важной для общей насыщенной гендерными ассоциациями и аллюзиями структуры индуизма. Ее расчет заключался в том, что, будучи аскетом-санньясином, Шанкачарья продемонстрирует ограниченность своих познаний в деликатных вопросах отношения полов, и тем самым его идеологические позиции будут подорваны. Из этой щепетильной ситуации Шанкара выходит таким способом (полностью соответствующим историям про його-тантрических геров сиддхов и натхов, таких, как Горахнатх и его ученики): он входит в состояние самадхи, покидает свое тело, проникает в тело только что умершего местного царя, у которого осталось две вдовствующие жены, воскрешает это тело, исследует с восхищенными «женами» все тонкости отношений между полами, но когда те догадываются, что имеют дело не с их прежним супругом, а с кем-то еще, и отыскивают в лесу тело моло-

дого санньясина, пребывающего в оцепенении, и пытаются его сжечь, чтобы навсегда остаться с таким мудрым и полным сил супругом, при первом прикосновении пламени он возвращается в себя и оживает. Полученного опыта ему полностью хватает для того, чтобы выиграть полемику с Убхья Бхарати и тем самым закрепить превосходство Адвайта-Веданты (Утгара Мимиансы) над Мимансой (по крайней мере, в глазах своих последователей).

Шанкара путешествует по югу Индии, в Махараштре, Срисайламе, Карнатаке, Коллуре, вместе с царем Малайялы Судханвой пересекает Тамил Наду, Андра Прадеш и Видарбху (по дороге его неоднократно атакуют представители радикальной шиваистской секты Капалика, собираясь принести в жертву); посещает индуистские святыни на западе Индии в Саураштре; в Центральной Индии — в Уджайяни (Мадхьяпрадеш) побеждает в споре светил шиваистской метафизики, которые принимают Адвайта-Веданту, и в конце жизни снова возвращается на север в Гималаи, где триумфально вступает в храм Кадарнат, имевший ворота по четырем сторонам света, куда входили мудрецы и садху, причем сквозь ворота юга, бывшие ранее закрытыми, т. к. до Шанкары с юга не приходил ни один заслуживающий этого имени мудрец, а затем, показав свое неизмеримое метафизическое превосходство, восходит на престол трансцендентной мудрости, установленный в центре храма. По одной из версий, его могила — самадхи мандир — место, где он достиг махасамадхи, расположена рядом с этим храмом Кадарнат. По другой — он вернулся в родную Кералу и похоронен в шиваистском святилище Вадаккуннатхан в Триссуре. По третьей — его махасамадхи произошла в Тамил Наду — в Канчипураме. Большинство источников сходится, что он умер в возрасте 33 лет.

Ади Шанкара при жизни (по некоторым версиям, это сделали позднее его прямые ученики) основал четыре влиятельных центра обучения и распространения Адвайта-Веданты (матха) — в четырех концах Индии: в Двараке на западе, Джаннагатха Пури на востоке, Срингери на юге и Бадрикашраме на севере. Путешествия Шанкары по сакральным местам индуизма и основанные им школы (матха), некоторые существуют до настоящего времени, очерчивают метафизическую географию Индии, составляя ее параллельную карту — с отмеченными полюсами. И если принимать версию о его махасамадхи в Кадарнате (Гималаи), то главным полюсом этой карты становится крайний север индийской цивилизации, отмеченный также горой Кайласа, считающейся местопребыванием бога Шивы.

Часто можно услышать утверждение, что именно Шанкара заложил основы Адвайта-Веданты как законченной системы. Однако

если внимательно присмотреться к его учению и к его истории, мы обнаружим несколько моментов, которые несколько скорректируют это представление.

Во-первых, как мы уже видели, индусы строят свой историал по совершенно иной логике, нежели европейские историки эпохи Модерна. Для них время является одним из фантомов, скрывающих под собой кристалл вечности. Поэтому только то знание может считаться авторитетным и истинным, а Адвайта-Веданта считается в Индии вершиной ортодоксии, которое является вечным и содержит в себе вечность. Следовательно, Адвайта-Веданта связывается с Шанкарой метаисторически: отсюда представления о нем как о воплощении самого бога Шивы. Интересно, что, несмотря на факты полемики с шиваистами и на его постоянное указание на то, что метафизическая истина Адвайта-Веданты не имеет предпочтений в выборе фигуры личного бога из ведического пантеона, учение Шанкары явно тяготеет к шиваизму: показательно, что его теория панчадэвата, поклонения пяти главным богам, имеет трех богов шиваистского круга — Шиву, Ганешу и Лалиту (Шакти Шивы), а солнечный Сурья также часто отождествляется с именно с Шивой.

Во-вторых, наряду с традицией считать годами жизни Шанкары 788 — 820, есть еще одна, не менее распространенная и авторитетная традиция, которая настаивает на том, что годы жизни Шанкары следует отодвинуть почти на тысячелетие (!) назад и принять дату 509 — 477 гг. до Р.Х. Эта дата принята в западной матхе Адвайта-Веданты — в Двараке. Причем брахманы этой школы абсолютно убеждены, что именно эта хронология соответствует действительности, а иные даты ошибочны. Сама возможность обсуждать даты жизни исторического персонажа с разбросом мнений в тысячу лет представляется для западного историка чем-то выходящим за все рамки разумного. Однако если принять во внимание, что время есть просто один из аспектов майи, а все по-настоящему фундаментальное является вечным, то картина меняется: такая ранняя датировка иронично показывает, что учение Шанкары не имеет в себе ничего индивидуально-го или затронутого стихией времени. Он воплощает в себе безличную и вневременную фигуру, значение и «древность» которой определяются только глубиной его истины. Так вишнуиты подчас рассматривают не Кришну аватарой Вишну, а напротив, Вишну аватарой Кришны, а последователи Горханатха убеждены, что он был учителем всех трех богов Тримурти — Брахмы, Шивы и Вишну, которые именно от него получили высшие знания (как Индра от Праджапати в Чхандогья Упанишаде).



В-третьих, даже если принять, что Шанкара жил в VIII — IX вв. от Р.Х., все имеющиеся о нем сведения говорят, что он получил знания от своего гуру Говинды Бхагаватпады и, соответственно, от инициатической цепи (парампары), идущей к гуру самого Говинды Бхагаватпады — Гаудападе. Но считать основателем Адвайта-Веданты Гаудападу, как делают некоторые западные историки, неверно, т. к. он, в свою очередь, передает ортодоксальную традицию Вед и Упанишад, где и следует искать Адвайту. *Адвайта — это Логос Индии*, а не учение Шанкарачарьи или Гаудапады. То, что прочитал Шанкара в Ригведе, Брихадараньяка в Упанишаде, «Бхагавад-гите» и «Брахмасутре» (а именно Веданту, «Бхагавад-гиту» и «Брахмасутру» он считал главными источниками метафизической истины), и является содержанием того, что там сообщается. И напротив, понять это как-то иначе — вот что представляет собой значительную сложность. В отличие от многих других священных текстов, мифов и религиозных доктрин, Веды и Упанишады, а тем более «Бхагавад-гита» и «Брахмасутра» представляют собой предельно ясно, досконально и подробно изложенные метафизические учения, где Логос и Мифос полностью дополняют и поддерживают друг друга, составляя одно целое. И этот Логос и Мифос на тысячу ладов повторяют главную центральную мысль о недвойственности. Веданта и является Адвайта-Ведантой, и Шанкара лишь напомнил об этом Индии.

Здесь только одно может вызывать вопрос: почему об этом потребовалось напоминать и почему это встретило такую полемику, а после смерти Шанкары и такую активную критику? Видимо, меч Адвайты ударил в болезненную точку сложного ноологического процесса, когда глубинные структуры альтернативного ведическому Логосу вышли на новый виток реинтерпретации индуизма — как через шраманы, так и через «народный» индуизм бхактизма. В таком случае луч вечности упал на темные хитросплетения времени, попытавшиеся сделать иллюзию непроницаемой. Если мы примем учение Шанкары как полемику вечности со временем, военную операцию изначального солярного аполлонически-дионисийского индоевропейского Логоса Вед и Упанишад, мы лучше поймем его значение и его место в индийском историале. Но именно полемикой является все дело жизни Шанкары. Он противопоставляет кристальную структуру ортодоксального Логоса брахманизма всем тем тонким ухищрениям, которые накопились в индийской религиозной и социально-политической среде за долгие века тесного соседства и интенсивного диалога с внутренней альтернативой, с религией даса. И Шанкара представляет собой интеллектуального аватару, обнаруживающего свое присутствие в тот исторический момент, ког-

да необходимо напомнить о том, что есть истина перед лицом сгущающейся иллюзии и эффективными стратегиями реинтерпретации, непрерывно ведущимися черным Логосом плавно восстающего хтонического полюса Гондваны.

### Это говорит Брахман

В формулировках Адвайта-Веданты Шанкарой следует отметить несколько важных пунктов.

Первое: теорию абсолютного и относительного. Она полностью и целиком содержится в Упанишадах, но у Шанкары предстает в особом ясном изложении.

Термины, которыми он пользуется, таковы: *вьявахара* (*vyavahāra*), *относительное* и *парамартха* (*paramārtha*), *абсолютное*. Этимология и использование в санскрите этих терминов, однако, далека от соответствующих им западных понятий. В слове «вьявахара» (*vyavahāra*) «vi» означает «различие», «ava» — сомнение, «hāra» — «снятие»; в юридическом смысле это означает «снятие сомнений». Имеется в виду нечто прикладное, что не автореферентное, требующее выяснения, разбирательства, соотнесения и т. д. Вьявахарика *сатья* (*vyāvahārica satya*) — это истина (*satya* — дословно, то, что есть), требующая дополнительных обоснований, неочевидная. Неочевидная истина может оказаться ложью, но может и истиной. Главное, что она несамодостаточна. Второй термин — *парамартха* (*paramārtha*) — также довольно далек этимологически от «абсолюта», что на латыни означает «освобожденное, отрешенное» — *ab-solvere*. Санскритское *парамартха* (*paramārtha*) образовано от приставки «*para*» — «высшее», нечто «сверх» чего-то, и «*art*» (*ārtha*), означающее «вещь», «предмет», нечто конкретное и сущее. Показательно, что «*art*» является символической целью жизни для третьей варны — вайшьев, имеющей дело с конкретными оформленными телесно вещами — пищей, ремесленными изделиями и т. д. Поэтому «*парамартха*» можно понять как «высшее сущее» или «по-настоящему сущее», а можно и как то, что находится «выше сущего», за его пределом: по этой же схеме образованы термины «*парабрахман*» (высший Брахман) и «*параматман*» (высшее «я»). «*Парамартхика сатья*» (*paramāthika satya*), в таком случае, может пониматься как сущая истина, истина настоящая, а также высшая истина, истина, превышающая (*para*) все остальные истины. В конце концов, вместо того, чтобы удерживать различные нюансы значений этих трудных понятий в разных языках (слову «абсолют» также достаточно сложно подобрать соответствие в славянских корнях и образованных на

их основе понятиях), можно пользоваться этими санскритскими терминами, смысл которых будет проясняться как раз в контексте их использования в Адвайта-Веданте Шанкары.

Парамартха — это Брахман как он есть. А есть он в первую очередь как ниргуна Брахман, т. е. никакой Брахман, Брахман без качеств, апофатический. Этот никакой Брахман является полным аналогом Единого Плотина и неоплатоников, *ḥv*. Парамартха = *ḥv*. То, что по-настоящему является источником всего, что есть, того нет в том смысле, как есть все. Между этим пунктом Адвайты и первым началом неоплатонизма существует не просто аналогия, но метафизическое тождество: обе метафизические традиции хотят сказать одно и то же.

Вьявахара — это тоже Брахман, но на этот раз и как он есть, и как он не совсем есть. Это — сагуна Брахман, Брахман с качествами. Но здесь он Брахман не с какими-то качествами, а со всеми качествами вместе. Он есть Ишвара, явленный Брахман. Он есть Сат. Но он, будучи первым из всего, что есть, на самом деле, вьявахара — второй, требующий до себя еще чего-то и живущий этим чем-то, причастностью к чему-то. Сагуна Брахман — генада, Ум неоплатоников, чистое Бытие.

Соотношение ниргуна Брахмана и сагуна Брахмана, парамартха и вьявахара — то, что действительно и по-настоящему важно. Это проблема соотношения Ума с его сверхумным Истоком. Для разумного существа ничего больше не имеет значения. Весь мир, Вселенная, человечество, пространство, время, события, страдания, спасение или перерождение, жизнь и смерть, добро и зло, поражение и победа — все это малозначимые акциденции фундаментальной проблемы. Все дальнейшее не имеет, строго говоря, никакого значения. *Как абсолютно (парамартха) то, что абсолютно (парамартха)? И как относительно (вьявахара) то, что относительно (вьявахара)?* Не просто решив, но только задав себе этот вопрос, брахман выполняет свою миссию и оправдывает свое наличие, т. к. наличие мыслящего субъекта (человека) и есть постановка этого вопроса.

Шанкара замечает, что четыре классические формулы Упанишад:

- «*ayamâtma brahma*», «этот "я" есть Брахман» (Мундака Упанишад);
- «*tattvamasi*», «ты есть То» (Чхандогья Упанишад);
- «*aham brahmâsmi*» «я емь Брахман» (Брихадараньяка Упанишад);
- «*rajnânam brahma*» «сознание (мышление, мудрость) есть Брахман» (Айтарейя Упанишад)

полностью противоречат обычному опыту и требуют выбора: либо верить шрути, либо себе. Индус выбирает шрути, и ему остается только сделать эти истины содержанием своего бытия, своей жизни, своего мышления. Однако, строго говоря, это не относится к человеку: это говорит Брахман, сагуна Брахман, Нус, Сат, Чистое Бытие. В этом последний секрет Адвайты, недвойственности. Человек здесь совершенно ни при чем, проблема парамартха и вьявахара решается не на уровне человека и стоит не на его уровне. Отношение Ума и апофатического Единого — единственный вопрос полноценной метафизики. И все остальное — лишь его следствие. Ниргуна Брахман и есть сагуна Брахман, и не есть он. Ниргуна Брахман содержит сагуна Брахмана в себе, но он содержит в себе, кроме того, и многое иное; самое главное — он содержит в себе несагуна Брахмана. Сагуна Брахман как вьявахара (но *только* по отношению к ниргуна Брахману как парамартхе) *всегда* пребывает в ниргуна Брахмане и когда он есть, и когда его нет. Так следствие, по Адвайта-Веданте, всегда пребывает в причине. Но ниргуна Брахман в сагуна Брахмане (причина в следствии) пребывает не всегда, когда сагуна Брахман (следствие) есть. Так бытие (Нус) выводится (вьявахара) из Единого (ёв) в неоплатонизме. Так два суть одно, но не только одно, а еще и два.

### Адвайта-антропология

Теперь возвращаемся к человеку, которого мы ранее поспешно вынесли за скобки в силу серьезности метафизической проблематики. Человек есть и мыслит. То, что он плохо прилажен к бытию и мыслит кое-как, не имеет большого значения — он отражение великой метафизической проблемы и есть только потому, что есть сама эта проблема. Поэтому, невзирая на свое жалкое положение — урезанность и ограниченность присутствия в пространстве и времени, — он сам есть не кто иной, как сагуна Брахман — в той мере, в какой он есть и сознателен, и вместе с тем он есть и ниргуна Брахман в той мере, в какой его бытие и сознание обоснованы (а не безосновательны). Он следствие, в котором пребывает причина. Он относительное (вьявахара), постулированное абсолютным (парамартхой). Можно разделить недуальную пару Адвайты на две половины, сказав: отношение дживатмана (человека) к сагуна Брахману *подобно* отношению сагуна Брахману к ниргуна Брахману. Но если включать *подобие*, то можно дробить всю траекторию еще пополам и вести речь о гунах, состоянии сознания, танматрах, чакрах или о бесчисленных мирах, кальпах, адах (паталах), небесах (сваргах), перерождениях и цепочках юг с длинными и небрежно расставляемыми

хвостами нулей. Это допустимо, но не имеет отношения к Адвайта-Веданте. В Адвайта-Веданте ничего не говорится о *погобии*. Там говорится прямо: «атман есть Брахман», относительное есть абсолютное, вьявахара есть парамартха. Но относительное есть относительное только до той степени, если оно не знает о том, что оно относительное, т. е. только тогда, когда оно считает себя абсолютным, будучи относительным. Как только относительное понимает, что оно относительно и по сравнению с чем (это главное!) оно является относительным, оно перестает им быть. Относителен не человек, относителен Бог. А раз так, то какое имеет значение, каков человек и вообще есть ли он. Если кто-то относительный есть, то это и есть Бог. И этот относительный Бог задается вопросом об абсолютном Боге, стремясь снять с себя свое сомнение.

Это и есть аджати вада (ajāti vāda) — учение о несозданности. Мир не есть ни страдание, ни иллюзия. Иллюзия это его истина, а значит, она не иллюзорна. Иллюзорна, напротив, его истинность. То, что Брахман не создавал мира, является осью учения Шанкары. Он не создавал его и не проявлял себя, т. к. это не нужно и невозможно: если Единое единое, то ему некому себя демонстрировать, ведь никого, кроме него, нет. Но что же тогда то, что вокруг нас? Это то, чего нет, и оно *есть* именно в этом качестве и именно как то, чего нет. Если бы его не было, то вот это была бы иллюзия, как иллюзией, по мнению Шанкары, является нирвана буддистов или мокша джайнов. Майя есть в полном смысле слова, потому что все, что есть, может быть только майей. То, что не майя, то не может быть, но именно майя и указывает своим наличием на ниргуна Брахмана, потому что как же иначе ему изъяснить себя как не через игру складками майи?

Показательно, что Адвайта-Веданта не говорит о единстве и о Едином, но о недвойственном. И в этом фундаментальное превосходство индуизма над неоплатонизмом. Любое утверждение, если оно утверждение, в том числе и утверждение Единого, всегда есть постулирование двойственности. И именно в эту ловушку неизменно попадает любой монотеизм или монизм: стоит только поставить вопрос о Едином, как мы получаем дуализм. Поэтому Адвайта-Веданта ставит вопрос именно о двух — о сагуна Брахмане и ниргуна Брахмане (что то же самое: о Брахме и майе и даже о Шиве и Шакти), и никогда от этой пары не отступает. Отрицание относится именно к паре, к диаде, к Перводиаде, а другой диады нет, потому что все диады сводятся к ней и только к ней. И, видя диаду — более того, видя диаду и только диаду везде и во всем, Адвайта предлагает, не умножая ее в бесконечности зеркал и в количестве ничего не значащих нулей, которые всегда можно сократить до числа два, осмыслить ее напере-

кор ей самой, взорвав изнутри, но в то же время каким-то образом сохранив в новой восхитительной игре абсолютного с относительным как со своим инобытием.

Теперь главная формула Адвайта-Веданты будет нам полностью ясна:

«Brahma satyaṃ jagat mithyā, jīvo brahmaiva nāparaḥ» («Брахман — онто-логос, мир — меонто-логос, пара джива и Брахман недвойственные»).

Satya в формуле «Brahma satyaṃ» означает, одновременно, бытие и истина, но не как две различные сущности или два свойства, но как одна сущность и одно свойство. Перевести это как «Брахма есть» было бы не верно, но не точно перевести и как «Брахма истинен». Он истинно есть истинное бытие, что и выражено в онто-логосе. Jagat — мир, феноменальное наличие. Оно, напротив, не истинно, не есть, т. е. меонто-логос. Нам кажется, что все наоборот — какой-то отвлеченный и далекий Брахма, может быть, и есть, но это не имеет большого значения, перед тем, как вокруг нас и внутри нас наступает и давит мир, jagat. Но нам только кажется то, что кажется. Наше заблуждение, развиваемое первой половиной формулы, не есть заблуждение, мы заблуждаемся относительно того, что заблуждаемся — в той мере, в какой мы есть сознание, мы все прекрасно осознаем. Но мы играем сами с собой в неведение. Иначе вторую половину формулы — о недвойственности живого начала и Брахмана — вообще не понять. Шанкара отказывается отвечать на вопрос: почему майя? Он говорит: таково положение дел, Брахман играет. Но если это только игра, то заблуждения нет — существует лишь заблуждение относительно заблуждения. Брахман не может заблуждаться, значит, он просто делает вид. В этом и игра. Jagat есть игра, и он есть *mithyā* в том смысле, что его онтологический статус *не определен* — меонто-логос парадоксален, высказывание есть, но того, о чем оно сообщает — нет. Об этом же говорил Платон в диалоге «Софист» обосновывая то, что небытие *есть*: ложь есть бытие небытия. Пару satya/*mithyā*, как и пары Брахман/мир и Брахман/джива надо понимать трансверсально: они не должны снимать друг друга, переходить друг в друга, меняться местами, распадаться или сливаться; они должны быть недвойственной диадой, смысл которой в том, чтобы быть одновременно и недвойственной, и диадой. Важно: Адвайта-Веданта не предлагает снимать незнание радикально, чтобы его больше не было. В оптике Брахмана есть только то, что есть, было и будет, а то, чего не было, не может стать. Поэтому меонто-логос невозможно преодолеть, как отодвигают одну вещь, чтобы взять другую. Его необходимо сохранить, но, только вывернув наизнанку,

т. к. обратная сторона майи есть сам Брахман, и у майи (в отличие от всех дуалистических онтологий) нет иного истока, кроме Брахмана. На этом строится адвайта-майя-вада.

Ади Шанкара — это и есть сама Индия. То, что делает Индию Индией. Это ее абсолютное, парамартха. Формула «Индия есть Шанкара» может рассматриваться как еще один из парадоксальных афоризмов Адвайта-Веданты, наряду с «джива есть Брахман». Такое сравнение чрезвычайно важно, поскольку оно включает в себе снятие противоположного и внешне «очевидного» — как очевидна ложь, *mythūā* — наблюдения: Индия не есть Шанкара, т. к., на первый взгляд, все противоречит этому и, как и в случае с авидьей, в глаза бросается *грутая Индия*, т. е. Гондвана. Но в этом и заключается адвайтистская сущность путешествий Шанкары с юга на север и с севера на юг, учреждение им четырех адвайтистских школ (матха) в четырех концах Индии: Гондвана есть Арьяварта, юг есть север, вьява-хара есть парамартха. Адвайта не снимает двойственность, она снимает лишь абсолютизацию двойственности в двойственности, превращая двойственность в относительную двойственность. Поэтому Шанкара проявляется в Керале, поэтому он путешествует с принцем Малайалы по Тамил Наду, поэтому он заходит в северный храм Кадарната через ворота юга: он недвойственно включает юг в север, дравидов в ариев, невысшее в высшее, не нарушая при этом их дифференциал, но лишь указывая на его относительность. Именно в этом смысле Шанкара есть Индия, Индия недвойственна, абсолютна, в той мере, в какой она включена в кристально соляную ортодоксальную изначальную и вечную метафизику Шанкарачарьи.

## Анти-Адвайта

### Рамануджа: ответный удар Вишишты

Метафизическая миссия Шанкары станет для нас особенно понятной не в свете того, что ей *предшествовало* (Веданта в целом и до него утверждала именно это адвайтистское учение), но в свете того, что за ней *последовало*. Шанкара своими путешествиями по Индии, своими диспутами, своими усилиями и текстами, своими проповедями восстановил структуры ноэтической географии индийской цивилизации, с новой силой обозначил вечные ориентиры Вед и Упанишад. И это вызвало ответную реакцию альтернативной ноэтической структуры. На сей раз, однако, это были не буддистские и не джайнские философы, не ритуалисты Мимансы, не мате-

риалисты чарвака и не дуалистические философы санкхьи (к тому времени замещенной тантро-йогическими учениями и практиками, стоящими гораздо ближе к Адвайте). Самый серьезный ответ последовал из лагеря бхактов-вайшнавов, которые распознали в учении Шанкары тенденцию, способную фундаментально изменить логику развертывания ряда процессов в персоналистических девициональных формах, которые принимал пуранический индуизм вишнуитского толка.

На Адвайта-Веданту Шанкары откликнулись два крупных вайшнавских метафизика и философа — Рамануджа, развернувший против Шанкары хорошо продуманную систему Вишишта-Веданты, и Мадхва, построивший еще более радикальную модель Двайта-Веданты.

Когда мы говорим о том, что последовало Шанкаре, мы снова не имеем в виду хронологию. И поэтому более поздние учения X — XI вв. (Бхаскара, Ядавапракша, теоретики тамильских альваров Ятхамуни и Ямуначарья) и фундаментальная систематизация Рамануджи (уроженец Мадраса в Тамил Наду), создавшего цельную систему Вишишта-Веданты в XII в. и школу шри-сампрадая, должны быть рассмотрены также во вневременной перспективе: сами они, обосновывая свое учение, ссылаются на парампару (инициатическую цепь) древних гуру, уходящую в глубокую древность. Поэтому то, что Вишишта-Веданта и Двайта-Веданта идут после Адвайта-Веданты, следует понимать синхронически и в смысле логической последовательности, а эмоциональная подоплека и историческая «реактивность» (как ответ на вызов Адвайта-Веданты) яростного неприятия бхактистами-вишнуитами Шанкары лишь подчеркивает эту логически-синхроническую вторичность.

Рамануджа ставит своей целью полное ниспровержение Адвайта-Веданты в ее метафизическом ядре. При этом он не просто атакует Веды и Упанишады, как поступили бы сторонники шрамамы, гетеродоксии или материалисты, имманентисты и чистые логики других школ индийской философии. Он опирается на Веды и Упанишады, т. е. на те же источники, из которых исходит сам Шанкара, но стремится перетолковать их в прямо противоположном ключе. Это и делает Вишишта-Веданту столь семантически и метафизически нагруженной: альтернативный Логос стремится атаковать противника в самом ядре его мировоззрения. Титаны штурмуют Олимп, пробираясь к его сакральному центру.

Главным моментом учения Рамануджи является отрицание nirгуна Брахмана, апофатического Единого, *éν* неоплатоников. И как только это проделано, все остальное вытекает с железной логиче-



ской обоснованностью. Есть только один Брахман, утверждает Вишишта-Веданта, сагуна Брахман, т. е. личный Бог, Ишвара. Это о нем идет речь в Ведах и Упанишадах, и особенно в «Бхагавад-гите». Это личный Бог, последний, главный и единственный, за которым и *наг* которым, *прежде* которого нет ничего. Он есть Вишну, хотя может называться и иными именами, и даже всеми именами вообще, но речь идет о Вишну, и только о нем.

Кроме сагуна Брахмана — Ишвары, личного Бога, есть несознающий мир (джагат) и существа, наделенные сознанием (дживы). Все три инстанции вполне действительны и обладают онтологией, но отношение к бытию у них различно. Ишвара — тот, кто является центром бытия, его подателем, хранителем и в определенные периоды уничтожителем (в отношении вторичных форм перед лицом первичных). Дживы и джагат относятся к тем, кто получают бытие через майю Ишвары, которая является его творящей силой.

Дживы, сознательные сущности, отличные от Ишвары, и в этом состоит их природа. Это отличие составляет сущность Вишишта-Веданты и в корне отличает ее от Адвайта-Веданты. Отличие дживы от Ишвары не иллюзия, но действительность, это онто-логос, причем основной для структуры мира; майя здесь только реальна, а не реально-нереальна — она не иллюзия ни в каком смысле и полностью реальна во всех смыслах. Дживы и Ишвара составляют два извода бытия, принципиального и периферийного, которые не могут слиться и отождествиться без того, чтобы разрушить принципиальную основу онтологии, состоящую в нерушимости трех отношений: Ишвара не есть джива, Ишвара не есть джагат, джива не есть джагат. Все вместе это Брахман. При этом в Брахмане Ишвара есть сущность, а джива и джагат — акциденции. Ишвара есть Ум и бытие. Дживы и джагат суть его акцидентальные изводы.

Из этого следует фундаментальный вывод: джива никогда не может стать Ишварой, поэтому все дживы, даже дживы освобожденных (мукти), великих гуру и подвижников в чем-то, но отличны от Ишвары. Они всегда находятся на периферии его, даже если он представляет ближайшую к Ишваре орбиту. Максимум, чего способна достичь джива — ступней Вишну, к которым она может благоговейно припасть. Поэтому единственный путь — путь бхакти-йоги, абсолютной и полной девициональной преданности (прапатти), т. е. буквальной передачи себя (дживы) в руки Ишвары, Бога. Все остальные пути — и особенно дхьяна-йога и джнана-йога (путь созерцания и мышления), на которых настаивает приоритетно Адвайта-Веданта, — недействительны и могут служить лишь дополнениями к пути бхакти.

Ишвара находится внутри сознательных (живых) существ, а они все находятся в нем. Но они никогда не тождественны друг другу, причем не нетождественны и тождественны, а просто не тождественны и не могут быть тождественны ни в каком смысле, т. к. это немедленно обрушило бы одно из отношений, на которых держится онтология, метафизика и космология Вишишты. Джагат как мир незнющего сущего понимается в Вишишта-Веданте как пракрити санкхьи.

Отталкиваясь от такой установки, Рамануджа, следуя по стопам Шанкары, перетолковывает все основные тезисы Вед и Веданты в Вишишта-оптике, настаивая на том, что все эти тезисы абсолютно верны, включая и тезис о том, что Брахман (сагуна Брахман, естественно) является не только действительной (*nimitta kāraṇatva*), но и материальной (*upādāna kāraṇatva*) причиной мира. Однако единство этих причин никогда не приводит к их полной интеграции, т. к. дистанция между ними в их следствиях и, соответственно, в самом их истоке является необходимым и базовым дифференциалом, делающим мир возможным и действительно существующим.

Вся основательная и прекрасно разработанная философия Вишишта-Веданты, на самом деле, строится на безупречной логике и точенной метафизической ясности, но только после того, как принят главный тезис — тезис о единственности сагуна Брахмана, т. е. о том, что высшим и последним, абсолютным началом является чистое Бытие, сат. После этого вся картина онтологии строится строго по логике Вишишты, т. к. она и есть последовательное и убедительное развертывание всех выводов, содержащихся в главной посылке.

Дело в том, что план ниргуна Брахмана фундаментально релятивизирует Ишвару (сагуна Брахмана) и ставит во главу угла метафизическую сверхличностную проблему отношения между собой двух аспектов самого Брахмана — ниргуна и сагуна. В этом суть Адвайты. Только этот диалог имеет смысл и определяет то, что есть. Только он и составляет Адвайту, когда есть два (сагуна Брахман и ниргуна Брахман), но они не только два, но и не два. Высшая личность Ишвары мыслится здесь недualmente, как личность и неличность одновременно, причем неличность включает и вбирает в себя личность как причина следствие. Отсюда вытекает панчадэвата Шанкары: т. к. Брахман фундаментально не личность (хотя одновременно и личность) любого из пяти главных богов (Шива, Вишну, Лалитха-Дэви, Ганеша и Сурья), можно ставить в центр (располагая остальных четырех по четырем сторонам света от центра), и эта произвольность принципиальна. Шиваит Шанкара не настаивает на Шиве, и именно потому, что он не настаивает, он и есть настоящий шиваит. Личность

Шивы в том, что она недвойственна и сверхличностна, будучи лишь адвайтическим указанием на ниргуну Брахмана. Но если это понять, то на это место — в центре панчадэвата — можно поставить и Вишну. Но это уже не Вишну вишнуизма и Рамануджи — это Вишну Адвайта-Веданты, чья личность есть маска безличного ниргуна Брахмана. Рамануджа атакует именно этот подход — не Шиву, но ниргуна Брахмана как надличностное апофатическое измерение Абсолюта.

Но в таком случае вся картина онтологии резко меняется. В Адвайте джива легко отождествлялась с Брахманом — причем полностью, а иллюзорность иллюзии превращалась в конструктивную истину именно потому, что настоящая проблематика разворачивалась в паре сагуна Брахман (Ишвара) ниргуна Брахман, а джива была лишь отголоском этого диалога, отдельным звуком в его тончайшей диалектической игре. У дживы не было самостоятельного бытия, не было личности, радикально отличной от личности Ишвары, именно потому, что Ишвара в Адвайте есть вопрос, а не ответ, въявахара, а не парамартха. Как только внимание переносится на проблему соотношения бытия с небытием, а не частного бытия с чистым бытием, то проблема соотношения частного бытия с чистым бытием полностью автоматически снимается. Никакой разницы между Ишварой и дживой больше нет, т. к. джива есть не что иное, как момент Ишвары, обретающий смысл и значение, а следовательно, становящийся онтологом лишь в полной структуре сагуна Брахмы, озабоченного не своими моментами, а тем, что находится до него, выше его и прежде его. Бхакты или не бхакты для Брахмы сугуны ничто, т. к. сам он есть момент диалектики чего-то, фундаментально его превосходящего. Брахманы адвайта-ведантисты и есть Ишвара, решающий тончайшую дилемму своего отношения с ниргунной Брахмой. Если иные дживы как иные моменты Ишвары в этот процесс не вовлечены, то они утрачивают для метафизики всякий интерес — как не имеет большого интереса джагат, мир неосознающих (ничего или почти ничего) неодушевленных стихий. Человек в таком случае не представляет собой никакого самостоятельного бытия или значения, будучи сечением сагуна Брахмана, который и стоит сам под вопросом. Поэтому полная метафизика понимает высшее тождество буквально, и не как то, что относится, прежде всего, к человеку, но как то, что относится только и исключительно к Ишваре, утверждающему истину адвайты: сагуна Брахман есть ниргуна Брахман. Вот это принципиально и предопределяет все те онтологические структуры, которые включены в Ишвару (в том числе и дживы и адживы, джагат).

В Вишишта-Веданте Рамануджи мы видим первую обобщенную и детально проработанную систематизацию чрезвычайно важного

и широкого явления индийской цивилизации, уже отчасти намеченную ранее: антиметафизический (антиведический по сути, но не по форме, антиадвайтический, и на сей раз эксплицитно) смысл бхактизма, и в первую очередь вишнуизма, что в гаудия-вайшнавском кришнаизме Чайтаньи и вплоть до современных сект Сознания Кришны, достигнет своего расцвета. Тамильский фактор здесь не случаен: это тонкое восстание Гондваны, альтернативного Логоса Индии дает о себе знать.

### Мадхва и его Двайта: Логос титанов

Кульминации антиадвайтического и, по сути, глубоко антиведического бхакти-вишнуизма достигает в XIII в., т. е. в период конца индийского Средневековья. Она связана с еще одной формой толкования Веданты в радикальной оппозиции Шанкаре, которая получила название Двайта-Ведантизма. Его основателем был вишнуистский гуру Мадхвачарья<sup>1</sup> (1199 – 1278), считавшийся аватарой бога ветра Вайю. Все исследователи сходятся в том, что система Мадхвы является дуалистической, но следует внимательнее присмотреться к тому, в каком смысле мы понимаем дуализм именно в этом случае: на примере христианских гностиков, зороастрийцев и манихеев в «Ноомахии» мы видели, насколько различным может быть значение, вкладываемое в это понятие. О каком дуализме идет речь в случае эксплицитного дуализма Двайта-Веданты, которая так и называется — «учение о двойственном прочтении Упанишад»? Мы добавили бы — «учение о двойственном прочтении недвойственных Упанишад» (с чем, впрочем, согласен и известный современный индийский философ Сарвепалли Радхакришнан, осторожно замечаящий, что Мадхва, скорее, опирается на учение пуранического индуизма, чем на Веда и Упанишад, толкование которых в его случае основано на серьезных натяжках<sup>2</sup>).

Дуализм Двайты состоит в следующем: он утверждает фундаментальное и непреодолимое различие природ между Творцом (Вишну, Ишвара) и творением (дживы, джагат). Мир полностью истинен и не является иллюзией ни в каком смысле. Истинен субъект (джива, мыслящая душа) и истинен объект (джагат). Между субъектом и объектом Мадхва постулирует практически картезианский дуализм: и субъект и объект созданы высшей Личностью, Вишну, Богом, Творцом как нечто *раздельное*, поэтому дистанция между

<sup>1</sup> Индийская традиция именует его также Пурна Прагнья и Ананда Тиртха.

<sup>2</sup> См.: Радхакришнан С. Индийской философия. Т. 2. М.: Миф, 1993.

ними составляет основу космологии. При этом субъект может постигать мир с опорой на три пранама — авторитет священных текстов (шрути), рациональные выводы (анумана) и данные внешних чувств (пратьякша). Это постижение в целом должно соответствовать строгим законам логики, согласно которой один есть только один, и ни в коем случае не два, а два есть два, и ни в коем случае, не один. Этот принцип следует применять ко всем трем пранамам — и к интерпретации шрути, и к рациональной деятельности, и к чувственным ощущениям (горячо — это не холодно, страдание — это не наслаждение и т. д.).

Другой фундаментальный дуализм существует между дживой и Ишварой, которые никогда не могут быть отождествлены. Ишвара, Вишну, личный бог-творец есть сватантра таттва, независимое бытие, и в этом свойстве состоит его идентичность. Человек и мир суть асватантра таттва (или паратантра таттва), т. е. зависимое (от Ишвары) бытие, а это, в свою очередь, основа их идентичности. Неслиянность этих идентичностей составляет дуалистическую онтологию Двайты.

Сам Мадхва вводит еще две формы (дуального) различия — различие между двумя неодушевленными вещами (например, гунами или элементами философии санкхьи) и между двумя сознательными сущностями (дживами). Эти идентичности также радикально дуальны, т. к. без этого невозможно определение индивидуальности каждого, а поскольку ничто из основанного на логике идентичностей не является иллюзией, то и это различие является неснимаемым: каждое существо и каждый предмет уникальны и неповторимы, хотя и созданы одним Началом. Таким образом, мы получаем пятикратный дуализм, включающий пять неснимаемых и абсолютно реальных различий:

- между Ишварой и джагатом;
- между Ишварой и дживой;
- между дживой и джагатом;
- между дживой и дживой;
- между джагатом и джагатом.

Пять дуальностей формируют структуру множественной онтологии, где доминирует принцип тождества и различия как абсолютизированной версии логики, точно воспроизводящей как логику Аристотеля, так и космологию европейского научного мировоззрения, на этой логике, примененной к космологии, основанной.

В такой картине мира все становится относительным: джива может относительно улучшить свое положение, если обратится с полной преданностью и почитанием к Ишваре, а может относительно

ухудшить, если будет захвачена бездушными стихиями джагата или отвлекающими коммуникациями с другими дживами; но в любом случае ее индивидуальность абсолютна и не снимаема — между природой Ишвары-Вишну и дживы лежит непреодолимая бездна. Счастливые и преданные личному Господу души могут наслаждаться видением его божественных лотосоподобных стоп. Другие дживы обречены на скитания в мирах сансары и перерождения.

Итак, метафизически дуализм Мадхвы есть дуализм пяти осей — главная из них есть ось Творец/творение, сватантра/ паратантра (включающая в себя дуализм джива/Ишвара и джагат/Ишвара), но и остальные оси, расположенные уже внутри паратантры, не менее фундаментальны. Совершенно очевидно, мы имеем дело с картиной онтологии, не просто весьма далекой от гностицизма и зороастризма, но вообще к ним никакого отношения не имеющей. Но мы, напротив, можем заметить сходство с другой моделью теологии и метафизики, которая определяется как *монотеизм*, т. е. единобожие и соответствующий ему креационизм — идею неснимаемого онтологического различия между бытием Творца и бытием творения. Двайта-Веданта Мадхвы, бхактизм и девициональность оказываются прямым аналогом, более того, строго тождественной онтологической и теологической установкой классических метафизик монотеизма — как иудейского, так и христианского и исламского. Поэтому историки философии и религии выдвинули идею о том, что Двайта-Веданта представляет собой следствие влияния христианства, получившего к концу Средневековья незначительное распространение на юго-западе Индии, или ислама, постепенно усиливающего свои позиции на севере. С христианством Двайта-Веданту пытаются связать и те, кто подчеркивает значение бога ветра Вайю, играющего в учении Мадхвачарьи роль принципиального посланника Вишну в тварный мир паратантры (функциональный аналог Мессии). Отсюда понятным становится представление о том, что сам Мадхва был аватарой Вайю, т. к. он принес людям новое учение. Полностью такого влияния исключить нельзя, но все же оно, если и имело место, то представляло собой нечто второстепенное и несущественное, т. к. вся структура доктрины Двайта-Веданты основана на индуистских источниках и оперирует с индуистскими теориями, богами, терминами и представлениями. Намного важнее другое: метафизическое тождество индуистского радикального дуализма и средиземноморского (или пограничного со средиземноморским культурным кругом) монотеизма. Двайта строилась на прямом и последовательном отрицании Адвайты. И это отрицание, строго сопряженное с последовательным и неуклонным дуализмом, привело нас

напрямую к ноологической метафизике монотеизма — вплоть до того, что всерьез поставлен вопрос о влиянии монотеистических религий на Мадхву. Это фундаментальное по своему значению наблюдение: отрицание недвойственности приводит одновременно к двум — формально взаимоисключающим — выводам — к дуализму (Двайта) и монотеизму. Причем обе эти формы — и Двайта, и монотеизм — на практике единодушно постулируют бхактизм, преданность, девициональность, как основу религиозного культа, отрицают возможность полного слияния с Богом и, что особенно заметно в случае христианства (в его западноевропейской католической и особенно протестантской версии), ведут к научной картине мира, построенной на атомизме, индивидуализме, рационализме (картезианского толка), а позднее к материализму, т. е. к Модерну. А эту форму мы опознали как выражение контратаки титанов и наступление черного Логоса Кибелы на цитадель солярных индоевропейских богов. И если теперь мы обратимся к семитскому культурному круту и сложным метаморфозам семитского Логоса в иудаизме и исламе (а также к его влиянию на выработку христианских догматов), то мы увидим, что и в нем так или иначе монотеистические тенденции строились *вокруг титанического начала* (качественно и многократно смягченного в последствии неоплатонизмом средиземноморской культуры и световой метафизикой иранизма). А это начало уходило корнями в глубину тех культур, которые сложились намного раньше собственно монотеистических религий и до прихода в Средиземноморский регион индоевропейских народов Севера. То есть и там мы имеем дело не столько с новаторским историческим явлением, сколько с обретением новой формы древнего ноологического начала, так или иначе сопряженного с культами Великой Матери и ее титанического квазимужского воплощения. Точно так же и европейский Модерн в своей типологической парадигмальной сущности предстал перед нами как новое издание черной философии, чьи корни уходят в глубочайшую древность — как к древнекельтской цивилизации (кельто-Модерн), так и к еще более архаическим культурным пластам.

То, что мы в Индии видим в интеллектуально отточенной философии Двайта-Веданты, так прозрачно напоминающей и монотеизм, и научную картину мира европейского Просвещения, скорее всего, является не внешним влиянием христиан или мусульман, но, напротив, глубоко автохтонным явлением, в котором воплощается бросок титанического Логоса самой доведической доарийской Индии, утонченный всплеск нового издания асуравады, движение змея глубин, метафизики Гондваны, которая вторглась в центр ведического ядра

с тем, чтобы ответным и обратным образом перетолковать те принципы, которые служили основой инклюзивной, но на сей раз солярной, небесной, световой доктрины Шанкары.

Здесь мы видим, таким образом, ясное проявление того процесса, который замечен уже в пураническом индуизме, в изначальном бхактизме и кришнаитских версиях Тантры: параллельная религия даса включалась в тонкую игру интерпретации, которую Арьяварта навязала Гондване. И Двайта-Веданта в этом смысле стала кульминацией этого процесса, его пиком. Отныне вишнуизм и бхактизм, а также все течения индийской философии и мистики, обращающиеся, так или иначе, к Мадхве и к Раманудже, будут отмечены этим метафизическим признаком, который стал очевиден при совершении фронтальной атаки на Адвайта-Веданту Шанкары. Следовательно, структура индийской ноологии и геософии получила важнейшее и чрезвычайно выразительное уточнение. В битве дэвов и асуров появилось новое четко определенное поле сражения: Адвайта против Двайты (и Вишишты, которая есть умеренная и смягченная форма той же Двайты).



## Глава 4. Буддизм. От Хинаяны к Махаяне

### Трансформации буддистской метафизики

#### Абхидхарма: буддистский Логос

Хотя буддизм в Индии, как мы видели, представляет собой линию Логоса шрамана, существенно отличающуюся от магистрального пути брахманизма (Вед и Упанишад), становление буддистской метафизики имело несколько этапов и направлений, и в ряде случаев можно зафиксировать как сближение с брахманизмом, так и удаление от него. Эта тема заслуживает особого рассмотрения, т. к. буддизм, будучи гетеродоксальным выражением индийской цивилизации, несет на себе, тем не менее, значительное число чисто индийских черт и коренится в единой историко-культурной матрице.

Буддизм в Индии существовал с V в. до Р.Х. вплоть до XIII в. по Р.Х., т. е. почти два тысячелетия, и за этот период он разветвлялся на множество различных направлений и школ: одни следовали друг за другом, другие сосуществовали друг с другом, третьи возникали через объединение или взаимовлияние разных направлений, четвертые исчезали со временем, тогда как пятые сохранялись чрезвычайно долго, а некоторые даже до настоящего времени. В период возрождения брахманизма — в эпоху Гуптов, и вплоть до исламских завоеваний буддизм постепенно уступал позиции индуизму, смещаясь либо на периферию индийского пространства (в Непал на северо-востоке, в Афганистан и Центральную Азию — на северо-западе, на Шри-Ланку на юге), либо вообще за его пределы — в Тибет, Китай, Вьетнам, Японию и т. д., где возникали оригинальные формы, в значительной степени рождающиеся из сочетания оригинального учения с местными религиями и философиями.

Первое различие, которое надо сделать, сопоставляя буддистский Логос с Логосом брахманической ортодоксии, это разделение буддизма на Хинаяну («Малая колесница») и Махаяну («Большая колесница»). Как совершенно справедливо подчеркивает Е. Торчинов в своем авторитетном и весьма достоверном труде «Введение

в буддологию»<sup>1</sup>, эти два течения не следует рассматривать, как это часто делают историки религии: первое — как синоним «чистого и изначального буддизма», второе — как его позднейшее перерождение в синкретическую религию, вобравшую в себя элементы народных культов и небуддистских традиций<sup>2</sup>. Термин «Хинаяна» был введен представителями Махаяны как уничижительный, тогда как сами «хинаянисты» так себя никогда не называли и использовали в качестве самоназвания «Тхеравада», дословно «Учение Старейших». С этой поправкой, однако, можно принять выражение «Хинаяна», как это принято в истории религий.

Буддистская философия, поясняющая доктринальные аспекты этого учения, называется Абхидхармой (дословно «Великий Закон»), и именно в этом сегменте религии концентрируются ее ноологические структурные принципы. Поэтому мы будем обращать внимание именно на нее.

### Хинаяна: путем отрицания

Хинаяна оформляется на Шри-Ланке в 80-е гг. до Р.Х., когда окончательно оформляется буддистский канон — Трипитака, содержащий основные положения этого учения. Но в этот же самый период были составлены и древнейшие тексты традиции Махаяны (например, «Аштахасрарика Праджня-парамита сутра»). Поэтому можно считать, что оба направления развились на основе раннего буддизма параллельно, но их метафизика была ориентирована с самого начала по совершенно разным руслам.

Нормативной фигурой Хинаяны является архат, «достойный», которым считается монах, освободившийся от уз сансары (колеса перевоплощений) и достигший нирваны. При этом подчеркивается, что он достигает этого через опору на собственные силы, т. е. является пратьека-буддой, «ставшим Буддой через себя самого». Другое наименование буддиста — шравака, дословно «слушающий» (имеется в виду слушающий учение Будды). Будда считался первым архатом, достигшим нирваны и указавшим другим путь к ней. Царевич Сиддхартха считается здесь простым человеком, через монашеское подвижничество покинувшим сансару и завещавшим своим последователям Восьмеричный Путь. Тхеравадины считали, что буддизмом может быть только монах, соблюдающий все правила буддист-

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

<sup>2</sup> Там же. С. 48.

ского монашеского кодекса (Винаи), поэтому миряне рассматривались как существа, не способные достичь выхода из сансары, но лишь несколько улучшить свою карму и создать условия для того, чтобы в следующей жизни воплотиться монахом. Буддисты Хинаяны настаивали на том, чтобы все исповедующие эту религию жили в рамках монашеского общежития (сангха).

С метафизической точки зрения, Хинаяна жестко настаивала:

- на небытии «я» (анатмавада — «учение об отсутствии атмана»);
- на ограниченном статусе богов (представляющих собой особые регионы сансары, где за счет иллюзии блаженства выход в нирвану предельно затруднен);
- на отвержении всех индуистских идей, богов, обрядов и теорий, Вед и Упанишад;
- на отказе от варн;
- на признании за женщинами полного равенства с мужчинами в вопросах достижения архатства;
- на понимании мира как постоянного становления при отсутствии каких бы то ни было постоянных сущностей.

Таким образом, это учение представляло собой своеобразный нигилизм в отношении индуизма — не только по форме, но и по метафизическому содержанию. Здесь эксплицитно отрицались атман, Брахман, их тождество, сакральный мир и недвойственность проявления (адвайта майявада). Именно Хинаяна представляет собой, таким образом, прямую противоположность брахманической ортодоксии. Если учесть этой свойство Хинаяны, то можно не столько исторически и хронологически, сколько ноологически согласиться с теми, кто рассматривает именно это направление в наибольшей степени соответствующим изначальному буддизму как фундаментальному выражению метафизики шрамана, т. е. индийского Логоса, альтернативного брахманическому. И соответственно, именно с теми моментами, которые составляют структурный остов учения Хинаяны, индуисты и вели свои самые ожесточенные и принципиальные полемики и споры. При всей гибкости брахманической герменевтики такие прямые и четко оформленные отрицания самих основ индуизма никак не могли быть инклюзивно инкорпорированы в ортодоксию.

К Хинаяне принято относить две классические школы — вайбхашика и саутрантика. Они, в свою очередь, толковали некоторые общехинаянические принципы по-разному. Вайбхашика<sup>1</sup> рассматри-

<sup>1</sup> Название вайбхашика — производное от названия трактата буддистского философа Паршва «Махавибхаша», «Великий комментарий».

вает внешний мир (буддизм утверждает, что он состоит из потока дхарм — минимальных моментов) как безусловно существующий, отсюда другое название этого учения — сарвастивада (дословно «учение о том, что все, что есть, есть на самом деле»). Каждому моменту объективного мира соответствуют момент субъективного мира, что составляет строгий параллелизм: сознание (субъект) есть четкое зеркало объекта. Причем все это постоянно изменяется, пребывая в вечном становлении. Одним из крупнейших теоретиков учения вайбхашика был буддистский философ Васубундху. В этом понимании мира мы видим ярко выраженный субъект-объектный дуализм (правда, рассматривающий субъекта как нечто изменяющееся и преходящее), позитивизм, и даже материализм или субстанциализм, абсолютизирующий время и становление в ущерб вечности и неизменным сущностям (архетипам). Такая философская модель чрезвычайно близка к теориям мыслителей и ученых европейского Нового времени, а с ноологической точки зрения, точно соответствует черной философии и Логосу Великой Матери.

Другим магистральным направлением Хинаяны является саутрантика (от слова «сутра», священные буддистские тексты). Ее приверженцы, подобно буквалистам иных религий (в частности, исламским салафитам), настаивали на том, что признавать действительно существующим надо только то, что было описано как таковое в текстах, восходящих к Будде. То есть высший авторитет религии, а не данные чувственного опыта и рациональные умозаключения, является последним онтологическим аргументом. В отличие от вайбхашиков саутрантики полагали, что субъективно воспринимаемые дхармы могут соответствовать объективным, а могут и не соответствовать. В таком случае они составляют собой спектр субъективных представлений. Здесь можно увидеть нечто аналогичное кантовской проблематике, ставящей под вопрос данные рассудка и форм чувственности и объектов, полностью независимых от гносеологии. И снова мы легко можем заметить сходство с европейской философией Нового времени. Полемика сторонников сарвастивады и саутрантики живо напоминает споры позитивистов и неокантианцев: первые настаивают на атомарных фактах и их соответствии знакам, вторые все стараются свести к автономным структурам рационального сознания.

Хинаяна была распространена как в Индии, так и Южной и Юго-Восточной Азии, а также в Центральной Азии, особенно в период Кушанской империи, в состав которой входили и среднеазиатские территории, и север Индии, и Тибет, и современный китайский Синьцзян.

### Махаяна: фундаментальный онтологический поворот

Махаяна представляет собой второе течение буддизма, которое, отталкиваясь от общего с Хинаяной ядра, движется, однако, метафизически совсем в ином направлении. Если для хинаянистов точкой отсчета становится индуизм, полемика с которым является системообразующим фактором всего учения, т. е. внешняя полемика, то для махаянистов значительно большим смыслом наделена полемика с хинаянистами, т. е. внутренняя полемика. При этом Махаяна мыслит себя не как отрицание или опровержение Хинаяны, но как ее коррекция и надстройка над ней, как ее уточнение и совершенствование. Основные моменты Хинаяны признаются как совершенно истинные, и в этом смысле Махаяна в полной мере наследует строго антииндуистскую установку изначального буддизма, но процесс коррекции и надстройки, в которой и состоит сущность Махаяны, складывается таким образом, что постепенно в ней намечаются контуры метафизического учения, довольно далекого от первичной и базовой релятивистски-нигилистической метафизики раннего буддизма, закрепленной в Хинаяне и ставшей в ней эксклюзивной.

Если рассмотреть всю историю буддизма Махаяны в Индии, легко заметить доминирующую в ней логику: *махаянистская метафизика стремится преодолеть хинаянизм и дать онтологическую интерпретацию буддизма*, постепенно все более и более сближающуюся с индуистской метафизической ортодоксией, воплощенной в Упанишадах и Веданте. При этом речь идет не о сближении в обрядовом или концептуальном смысле, но о единстве или, по меньшей мере, о тесной близости со структурами брахманического Логоса в его наиболее чистых формах. Если суть метафизики Хинаяны в отрицании «я», индивидуальной аскезе, ориентации на нирвану, в признании человечности Будды, в онтологическом нигилизме, релятивизме и в отвержении адвайтистского подхода к миру, то Махаяна, в свою очередь, шаг за шагом корректирует все эти позиции в прямо противоположном ключе. Принцип анатман релятивизируется и постепенно преодолевается в пользу представления о том, что мир есть игра сознания субъекта (алая-виджняна). Будда становится высшим метафизическим Началом, а исторический царевич Сиддхартха интерпретируется лишь как одно из воплощений этого начала наряду с бесчисленным множеством Будд, что сближается с индуистской теорией аватар. Место нормативной фигуры архата занимает бодхисаттва, существо, отвергшее нирвану (уход от мира) и оставшееся в мире во имя спасения всех существ. Нирвана становится, в свою очередь, чем-то относительным и несовершенным, тогда как высшей целью

становится бодхи — пробуждение<sup>1</sup>, включающее в себя обращенность к другим людям и иным живым существам. Миряне рассматриваются как те, кто способен спастись наряду с монахами (главное иметь намерение стать Буддой — боддхичита). Мир представляется недвойственным выражением того же Будды (сансара и нирвана мыслятся недואльно, т. е. мы приходим к классической метафизике Адвайты).

В Махаяне обычно выделяют три главных направления:

- мадхьямика (или шуньявада);
- йогачара (или виджнянавада);
- Татхагатагарбха.

## Мадхьямика: как философствуют пустотой

### Праджня и шуньята

Мадхьямика (дословно «учение о срединном пути», «мадхьяма» — середина) представляет собой философскую теорию, развитую знаменитым буддийским философом Нагарджуной (I — II вв. по Р.Х.).

«В юности он был учеником одного индуистского йогина, который научил Нагарджуна и его друзей становиться невидимыми. Юноши использовали эту способность весьма легкомысленно: они стали проникать в царский гарем и развлекаться с его обитательницами. Царь, однако, очень скоро понял, в чем дело, и переловил всех невидимок, кроме Нагарджуны. Их гаремные развлечения закончились на плахе, а Нагарджуна был настолько потрясен последствиями легкомыслия и привязанности к чувственным удовольствиям, что немедленно стал буддийским монахом, отправившись на север, в знаменитый монастырь Наланду. Плодом его напряженных размышлений стало видение, определившее характер философского учения Нагарджуны. Он увидел ступу, окруженную Буддами и Бодхисаттвами. Нагарджуна открыл ступу и увидел внутри еще одну, точно такую же. Тогда он решил найти самую первую, исходную, ступу. Он открыл вторую ступу и увидел внутри такую же третью, в ней — четвертую и т. д. до бесконечности. И понял тогда Нагарджуна, что никакой первой ступы, иначе говоря, первоэубстанции, первоосновы, нет и не может быть. Это понимание сделало его достойным обрести сутры Праджня-парамиты, Запредельной

<sup>1</sup> *Evola J. La dottrina del risveglio. Saggio sull'asceti buddhista. Milano, 1965.*

Премудрости, скрытые за пятьсот лет до того Буддой у змеев-нагов. Нагарджуна спустился в подводный дворец царя нагов и обрел там сутры Праджня-парамиты, медитация над которыми и привела его к разработке философской системы»<sup>1</sup>.

Здесь важно обратить внимание на символизм подземно/подводных змеев-нагов и их связь с Праджней, фигурой, означающей в буддизме высшую Мудрость и одновременно женское начало. Ее символ — ритуальный буддистский колокольчик.

Второе название мадхьямики — шуньявада (дословно «учение о пустоте», шунья — пустота) ясно выражает ее сущность: Нагарджуна утверждает вопреки сарвастивадинам, что все дхармы (и внешние, и внутренние) пусты, т. е. представляют собой чистую иллюзию. У мадхьямики есть несколько довольно различных и даже противоречивых толкований, но, с ноологической точки зрения, учение о пустоте прозрачно: в нем выражается главный меонтологический посыл буддистской Абхидхармы, лишь завуалированный позитивизмом сарвастивады и гносеологизмом саутрантики. Буддизм опровергает бытие атмана, бытие Брахмана и их тождество. Тем самым он порывает всю онтологию индуизма, но т. к. мы находимся целиком и полностью в брахманическом контексте, такое отвержение есть не что иное, как законченный и откровенный нигилизм. Пустота (шунья), пустотность (шуньята) возникает как результат онтологической деструкции узлов индуистского ведического мира, обоснованного метафизикой Упанишад. Но если сарвастивада мыслит ликвидацию этой онтологии как конденсацию действительности в объективных (и строго соответствующих им субъективных) потоках, а саутрантика подходит к признанию автономности сознания, то мадхьямика восстанавливает фундаментальный онтологический нигилизм буддизма, воплощенный в абсолютизации нирваны, снятия, погашения, уничтожения потока становления (сансары). Пустотность мира и пустотность субъекта, что сводится к пустотности дхарм во всех их измерениях — как объектном, так и субъектном, есть главное свойство сансары, понятой по-буддистски. Все, что внутри сансары, есть иллюзия: и атман, и мир.

### **Буддистская философия Нового Начала**

Этот тезис Нагарджуны удивительно напоминает Ницше и отчасти Хайдеггера, которые увидели в новоевропейском материализме и позитивизме, а также в кантианском и посткантианском (на-

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 81 — 82.

пример, шопенгауэровском) субъективизме чистый нигилизм. Снова мы оказываемся в ситуации, удивительно похожей на Европу Нового времени: смерть бога, секуляризация, атеизм, гуманизм, отрицание Традиции как новая «религия» Просвещения; оптимистический наивный объективизм, затем кантианское сомнение в соответствии чистого разума и внеразумной «вещи-в-себе», и наконец, вскрытие всей философской программы Нового времени как чистого нигилизма с постановкой ничто в центр философского внимания. В рамках буддистской Абхидхармы эти три шага выражаются так: вайбхашика, саутрантика, мадхьямика. Нагарджуна и его шуньявада здесь не является опровергателем ранних толкований буддизма, но, напротив, тем, кто яснее всего осознает и четче всех формулирует его нигилистическую меонтологическую природу.

Мадхьямика находится в некотором смысле на границе между «Малой и Большой колесницами»: она напрямую примыкает к Хиньяне, т. к. исчерпывает, венчает и завершает своим откровенным нигилизмом криптонигилизм двух магистральных хиньянских форм Абхидхармы, но в то же время позволяет начать движение в ином направлении, с чем сопряжена новая и неожиданная интерпретация учения Нагарджуны. А это, в свою очередь, чрезвычайно напоминает анализ Хайдеггером ницшеанского нигилизма и его идею Другого Начала философии, рождающегося не из возврата к донигилистическим эпохам мышления, но к преодолению нигилизма внутри него самого, через еще один шаг в сторону его пугающей «пустотной» стихии<sup>1</sup>. Хайдеггер предлагал прочесть нигилизм европейского Модерна как зашифрованное послание самого европейского Логоса, напоминающего о той его стороне, которая была забыта (и это забвение снова являлось посланием Логоса) с первых шагов становления западноевропейской философской традиции<sup>2</sup>. Следовательно, он связывал Новое Начало философии с проблематизацией ничто и движением внутрь его. На этом он и вместе с ним философия европейского Модерна практически остановилась и замерла. В истории буддистской философии Новое Начало состоялось: оно было связано с особым прочтением шуньявады Нагарджуны, что воплотилось в знаменитую формулу: «сущность сансары — шуньята, сущность нирваны — шуньята». Хотя это еще и можно было истолковать в духе хиньянского исконно буддистского нигилизма, здесь уже ясно обозначился горизонт недвойственного, адвайтического мыш-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.



ления, в котором явно звучат отголоски учения Упанишад (позднее исчерпывающе оформленные в Адвайте Шанкарачарьи) и явные нотки мелодии Диониса. Мир (страдание/дуккха, заблуждение/авидья) есть ничто (шунья). Но и его альтернатива (нирвана) есть ничто (шунья). Это не два ничто, но одно и то же ничто. Следовательно, мир и «я» и действительны, и недействительны в равной мере: они причастны и к авидье, и к нирване, они спят и пробуждены в одно и то же время, что явно отсылает нас к энантиодромической топике и ее структурам. В этом недуальном прочтении мадхьямики выражается бодхисаттвическая ориентация Махаяны: важно не уйти от «здесь», чтобы проснуться к «там», важно проснуться здесь, поняв, что сансара и нирвана есть одно и то же. Однако это, с метафизической точки зрения, есть не что иное, как преодоление буддизма, но не через возврат к индуизму, к тому, что было до него, а через погружение в его сущность, через него самого, через прыжок в пустоту и проникновение на тот берег, по ту сторону пустоты. Бодхисаттва Махаяны, давая обет не уходить в нирвану, пока не будет достигнуто пробуждение всех живых существ (а их бесконечное множество), обрекает себя на вечное пребывание вне нирваны, в мире заблуждения. Но в этом случае сама нирвана — как *только* нирвана — становится иллюзией, стремление к которой есть не подлинное пробуждение, а лишь частичное. Только нирвана, понятая как сансара, превращается в бодхи, пробуждение, и это пробуждение есть сущность состояния бодхисаттвы — того, что преодолевает не только сансару, но и нирвану — как *только* нирвану. Пробуждение недуально, оно через нигилизм преодолевает нигилизм и становится Новым Началом буддистской философии.

## Йогачара

### Всего лишь сознание

Следующим направлением философии Махаяны является йогачара — путь йоги или виджнянавада (учение о сознании). Ее основателем является мыслитель Асанга, живший в период IV–V вв. по Р.Х., т. е. в эпоху Гуптов. Эта версия буддизма осмысляет себя как третий поворот Колеса Дхармы, т. е. особое учение, где раскрываются в окончательном виде последние истины. Йога здесь мыслится, в первую очередь, как конкретная созерцательная практика, направленная на исследование сознания и подчинение его функционирования воле созерцателя. Началом йогачары является тезис из

«Сутры десяти ступеней»: «Что касается трех миров, то они есть не что иное, как только лишь сознание (виджняна)»<sup>1</sup>.

Йогачара дополняет шесть традиционных для Абхидхармы уровней сознания<sup>2</sup>, седьмым манасом (умом — термином из санхьи и Веданты) и восьмым алая-виджняной. Это восьмое сознание, базовое сознание, и становится во главу угла данного учения. Алая-виджняна есть матрица, предшествующая субъект-объектной паре; полюс, вокруг которого и разворачивается мир. Так как эта матрица не пуста и в ней находятся биджу (семена) и васаны (интенции или следы), т. е. разворачиваемые миры и соответствующие им «эго» (атманы) строятся по конфигурации, присущей содержанию алая-виджняны. Каждый мир, каждый момент экзистирования есть, таким образом, сгусток интенции, т. е. отчужденная от базового сознания в двух направлениях — внутреннем и внешнем — фиксация содержания самого этого сознания (биджу). Мы видим, чувствуем и переживаем только то, что существует как семя в алая-виджняне, в корневом измерении нашей структуры. Но это семя как васана (интенция) проходит через более низкие слои сознания, постепенно превращаясь в иллюзию внешней вещи, к которой нас привязывает весь механизм функционирования этажей, воспринимающих, пропускающих сквозь себя, и по ходу дела конфигурирующих темные содержания базового восьмого сознания. Йогачарин движется в обратном направлении: его созерцание отгалкивается от различаемых рассудком и пятью органами чувств (индриями) вещей (вишая), к самим органам чувств, от них — к рассудку, затем — к манасу (интегрирующему уму), а далее — к самой алая-виджняне, синтезу и истоку всех форм сознания. Это обратное движение к истокам и того, что воспринимается, и того, кто воспринимает, есть одновременно погашение иллюзии бытия дхарм. Иными словами, это практика опытного постижения пустотности (шуньята) всего, т. е. стадия, следующая за мадхьямикой. Однако этот опыт пустотности ведет не к упразднению того, кто этот опыт фиксирует, но к погружению в его наиболее глубинное измерение, где и обнаруживается механизм конституирования сансары и ее содержаний, предопределяющих бесконечные вариации разворачиваний. Добравшись до истоков иллюзии, васан, йогачарин не просто уничтожает их, но, скорее, расплетает, развязывает, т. к. эти следы суть сама алая-виджняна, только потревоженная внутренней тревогой (как волны озера). Иными словами, созерцатель успокаивает бурю в том, что является первопричинной

<sup>1</sup> Цит. по: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 95.

<sup>2</sup> Пять чувств (зрение, слух, обоняние, прикосновение, вкус) и рассудок.

инстанцией, а не следствием, и поэтому его сознание становится сознанием Будды, уподобляемым неподвижной поверхности озера, в котором одновременно отражаются все вещи мира.

### Алая-виджняна и Dasein

Важно обратить внимание на то, что алая-виджняна буддистских йогачаринов это нечто радикально отличное от субъектных дхарм вайбхашики и саутрантики, которые могут быть сведены к рассудку (манавиджняна) или к манасу. Смысл восьмого сознания в том, что это не субъект, коррелирующий с объектом, но та инстанция, где субъект и объект сосуществуют в еще неразделенном единстве. Если угодно, это Dasein Хайдеггера в его буддистско-метафизическом измерении. Различие между восьмым сознанием и семью иными состоит в том, что восьмое сознание обретается по ту сторону пустоты; без мадхьямики и ее импликаций оно не достигается.

Сближение с Dasein'ом можно увидеть и в еще одной особенности понимания алая-виджняны: эта инстанция базового сознания или корневого сознания (мула-виджняна) может порождать развертывание дхарм, объединенных в группы (скандхи), и тогда оно становится источником сансары, но может снимать дхармы через их возведение к биндху (семенам) и вести к самоочищению; следовательно, можно говорить о двух режимах экзистирования алая-виджняны — спокойном и успокоенном, что соответствовало бы в нашем сравнении с неаутентичным (uneigene) и аутентичным (eigene) экзистированием Dasein'a. По Хайдеггеру, Dasein недурален, он и только он сам конституирует как отчужденное существование и его структуры, так и, напротив, аутентичное. Алая-виджняна у йогачаринов также сущностно адвайтична и недуральна.

Буддистские философы задались вопросом о том, является ли алая-виджняна индивидуальной или всеобщей. Первый ответ, что она является индивидуальной и не знающей другой алая-виджняны, но только потому, что такова относительная истина, дал Дхармакрити.

Второй ответ: что она индивидуальна и на уровне абсолютной истины принадлежит Ратнакирти, развившему учение единственности и абсолютности алая-виджняны, которая есть только одна, но которая при этом полностью индивидуальна и полностью всеобща — подобно свече, отражающейся во множестве расположенных вокруг нее зеркал. В этом случае алая-виджняна (буддистский Dasein) становится прямым аналогом атмана в оптике Адвайта-Веданты.

Еще одной важной стороной йогачары является введение особой инициатической иерархии, в чем-то аналогичной не столько индуистским варнам, сколько шиваистским статусам цепи-каула — пашу, вирья, дэва. Йогачара развивает это в теории готра<sup>1</sup> (дословно семейств или экзогамных кланов). Существует пять главных готра: шравака-готра (она соответствует членам буддистской общины и особенно рядовым хинаянистам), пратьекабудда-готра (она соответствует высшему уровню хинаянистов, архатам, достигающим нирваны), бодхисаттва-готра (соответствующая нормативному типу Махаяны — становление пробужденным бодхисаттвой, достигшим нирваны, но вернувшимся в сансару ради спасения всех живых существ), анията-готра (неопределенная готра) и аготрака (существо, лишенное готры и не способное к пробуждению, т. е. иччхантика). Представители четырех высших могут достичь пробуждения, а представители пятой, иччхантики, обречены на то, чтобы бесконечно кружиться по серии воплощений, идущей от одного униженного состояния к другому — в силу их темной и не подлежащей просветлению природы. Иногда вместо пяти говорится о трех готрах — первых трех, которые соответствуют трем уровням реализации буддистского учения: двух ступеням Хинаяны и высшей ступени Махаяны, пиком которой йогачары считают виджняваду, т. е. свое собственное учение, как квинтэссенцию Махаяны в целом.

## Татхагатагарбха: недualityность контратакует

### Учение Трех Тел

Третьей кульминационной версией Махаяны является учение о Татхагатагарбхе, т. е. о «зародыше/матке Так Приходящего», т. е. Будды, получившее также название учение о Трех Телах Будды. Это направление иногда считается пятым классическим учением буддизма — пятой вадой (наряду с вайбхешикой, саутрантикой, мадхьямикой и йогачарой). Термин «гарбха» означает сразу и «зародыш», и «матку», т. е. некоторое *неразличимое первоначало*, в котором одновременно и еще нераздельно слиты мужское (семя) и женское (матка, утроба). В индуизме соответствующим термином является Хираньягарбха, «золотой зародыш», символизируемый яйцом Брах-

<sup>1</sup> D'Amato Mario. Can all Beings Potentially Attain Awakening? Gotra-theory in the Mahayanasutralakṣara // Journal of the International Association of Buddhist Studies. Vol. 26. Num. 1. 2003.

мы. Но в буддистском контексте развитие этого образа существенно отличается от индуистского. Гарбха есть нечто недואльное и изначальное, что порождает, согласно последователям этого учения, и мир дхарм, и нирвану, и соотношения между одним и другим. Татхагата — дословно «Так Приходящий» — это классический эпитет Будды. Здесь это понятие рассматривается во всей своей этимологической полноте: «Так» в структуре имени «Так Приходящий» указывает на конкретику буддистского Восьмеричного Пути, и на имманентность явления Будды — как Сиддхартхи, так и всех остальных Будд, включая (и это постепенно становится важнейшим элементом Махаяны) Будду грядущих времен — Майтрею, вокруг которого выстраивается буддистская эсхатология и сотериология<sup>1</sup>; а «Гатха» — «Приходящий» — указывает одновременно и на аватарическую природу явления Будды (его эпифанию), и на динамизм его явления (он приходит, чтобы другие могли уйти и вернуться, иными словами, также стать «приходящими», т. е. пробужденно-приходящими, бодхисаттвами), и на феноменологичность махаянской доктрины, имеющей дело с действительностью потоков, повергающихся транссубстанциации из источника страдания в источник пробуждения. Зародыш/утроба Так Приходящего есть базовая (корневая) инстанция, вечно предшествующая и самому Его Приходу и тому, как этот Приход происходит, но вместе с тем вечно действительная, а значит, делающая этот приход вечно наличествующим, что, в свою очередь, открывает столь же вечную возможность мгновенного пробуждения, ведь Зародыш/Утроба (гарбха) Так Приходящего не затрагиваема временем и не зависит от плотности онтологии: всякий человек есть, в конечном счете, Будда, и всякое индивидуальное сознание (виджняна) есть сознание Будды.

Здесь мы имеем дело с кульминацией Другого Начала буддистской философии, выходящей из Хинаяны и, проходя через мадхьямику Нагарджуны, достигающей йогачары с ее фундаментальной пред-субъект/объектной экзистенциальной фундаменталь-онто-

<sup>1</sup> С этим связан также культ Будды Амитабхи и Будды Амитаюса, подчас сливающихся в одну фигуру. Амитабха — бодхисаттва, создавший Западный Рай или Чистую Землю бессмертия, как особую счастливую онтологическую территорию, где адепты Махаяны пребывают вечно, наслаждаясь бессмертием и неустанно работая на благо всех проявленных существ. В буддизме Амитабхи воплощается идея недואльного бытия: в котором сансара и нирвана полностью перестают быть антитезами, превращаясь в нечто единое и неразделимое. Здесь классический буддизм полностью заканчивается, и в свои права вступает совершенно иная метафизика, гораздо более близкая к китайскому даосизму или туранскому шаманизму и имеющая множество параллелей с индуистскими культами девиционального толка, но с ярко выраженной недואльной метафизической подоплекой.

гической инстанцией алая-виджняна, чтобы сделать последний шаг к учению о Трех Телах Будды. Эта теория, которую ее последователи считают высшей кульминацией всей Махаяны, стала доминантой буддизма в Китае и Японии<sup>1</sup>, который практически во всех своих версиях строится на учении Татхагатагарбхи, хотя в самой Индии, пока буддизм не был окончательно вытеснен в XIII в. индуизмом и отчасти исламом, это направление было лишь одним из нескольких возможных, т. к. Тхеравада продолжала преобладать на юге и особенно в Шри-Ланке, наряду с чистыми формами мадхьямики или йогачары (распространенными преимущественно на востоке и на севере Индии). Поэтому в Индии Татхагатагарбха есть одно из направлений, подчас сливающееся с йогачарой, тогда как вне Индии и особенно на Дальнем Востоке метафизика Трех Тел Будды является доктринальной основой для всех главных течений Махаяны.

С метафизической точки зрения, Татхагатагарбха представляет собой полное преодоление изначальной негативной (меонтологической, критической) ориентации буддизма, выраженной в абсолютизации принципа прасанги — отрицания (мира, человека, богов, обрядов, варн и т. д.). Будда здесь мыслится как недвойственный Абсолют, включающий в себя как все положительные, так и все отрицательные аспекты онтологии, что представляет собой тотальную энантиондромическую картину полноценной Адвайты. При этом, с ноологической точки зрения, мы имеем дело с полноценным и радикальным дионисийским Логосом, который отличается от брахманизма тем, что выступает не в паре с солярным аполлонизмом (Вед и Упанишад), но автономно. Здесь мы имеем дело с Адвайтой, замкнутой сама на себя, т. е. мир феноменов берется не как отражение мира идей, но оба мира — и идей и феноменов, и утверждения и отрицания — интегрируются в особую недвойственную онтологию, где преодолевается не только вертикальный дуализм солярной ведической метафизики (что в рамках индуизма есть ось Адвайта-Веданты и некоторых форм шиваизма и тантризма), но и имплицитный дуализм собственно буддизма, в его противопоставлении сансары и нирваны, что ранее подготавливается двумя предшествующими ступенями, ведущими к Татхагатагарбхе — мадхьямикой и йогачарой. Татхагатагарбха, как вершина Махаяны, это не возврат от буддизма к индуизму, это завершение диалектического цикла буддистской метафизики, уходящей от индуистского духа в самом изначальном учении Будды (чистая шрамана) и постепенно возвращающейся

<sup>1</sup> В Тибете она стала составной частью мадхьямики и йогачары, полностью определяя лишь тибетское течение джнанг-па.

к нему, но в совершенно новых формах. Татхагатагарбха есть полное развертывания Другого Начала философии, принимающей вызов буддистского нигилизма и преодолевающей его изнутри. Но это более не Логос ведического Аполлона в союзе с дионисийским адвайтизмом Упанишад, а чистый дионисизм, спускающийся в ночь шаманской гетеродоксии и триумфально возвращающийся к коренному индийскому (хотя и не индуистскому) истоку.

Будда Так Приходящий как недואльный Абсолют имеет три «тела». Первым телом является Дхармовое Тело Будды, Дхармака. Оно представляет собой изначальную и высшую форму Абсолюта, в которой реализовано и вечно пребывает адвайтическое начало — неразличение сансары и нирваны, но только не как результат логической прасанги (как еще можно интерпретировать мадхьямику), а как полноценное метафизическое адвайта-онтологическое утверждение интегрированной имманентно-трансцендентной энантиодромической полноты. Это Дхармовое Тело Будды есть основа всего — и мира, и «Я», и нирваны. При этом оно не является только трансцендентным, равно как и только имманентным. Нет ничего, в чем бы его не было, но нет также ничего, в чем бы оно было.

Второе тело — Самбхогакая — Тело Блаженства. Это первая вуаль, брошенная на Дхармовое Тело, но еще полностью прозрачная. В этом Телe Будда открывается богам и бодхисаттвам; таким он предстает в Раю и на Небе. Созерцание его дарует бесконечное наслаждение и блаженство. Оно уже отчасти сокрыто в своей сущности, но эта сокрытость минимальна из всех возможных случаев. Будда как таковой (то есть как Абсолют) находится на расстоянии вытянутой руки от того, кто созерцает его Тело Блаженства, но все же это расстояние — эта онтологическая и метафизическая дистанция — сохраняется, а, следовательно, это Тело является не первым, а лишь вторым, не самим по себе, но изначальным игровым удалением. Здесь мы видим четкое разделение зоны девиционального культа (свойственного в полной мере культам Будды Амитабхи и отчасти Будды будущих времен, Майтрейи) и зоны чистой метафизики. Задачей полноценного последователя буддизма Татхагатагарбхи является реализация именно Дхармового Тела Будды, которое есть не что иное, как высшая и последняя инстанция природы самого буддиста: буддистом буддиста делает его бодхичитта, намерение пробудиться, но исток бодхичитты есть сам Будда в его абсолютной изначальности, а значит, буддиста делает буддистом Будда, которым он, в конечном счете, и является. Поэтому зазор между Дхармовым Телом и Телом Блаженства должен быть преодолен, хотя блаженство

созерцания Тела Блаженства, Самбхогакая, от этого не становится иллюзорным или неполноценным: напротив, т. к. сквозь Тело Блаженства просвечивает Дхармовое Тело, это блаженство совершенно истинно и оправданно. Разница между метафизиком и девиционалистом в том, что первый четко фиксирует это «сквозь», а второй поглощается самой формой, самим фактом это сквозного проявления.

### Третье Тело Будды

Третье Тело Будды — Нирманакая (дословно «магически созданное тело» или «феноменальное тело»). Оно относится к имманентной эпифании Будды как исторической аватары — например, в царевиче Сиддхартхе. Это тело Будды иллюзорно (докетично, можно сказать, используя терминологию раннехристианских сект), но лишь в той мере, в какой иллюзорен феноменальный мир, который одновременно иллюзорен и действителен, поскольку он сам есть не что иное, как развертывание Трех Тел Будды в его последнем внешнем измерении. Изображение телесного образа Будды и почитание царевича Сиддхартхи становится общепринятой практикой Махаяны (в отличие от Хинаяны) именно потому, что Нирманакая содержит в себе Самбхогакаю, а то, в свою очередь, Дхармакаю (как ступа в ступе в истории Нагарджуны). Но такая голография Трех Тел Будды возможна только потому, что сам мир, включая человека, есть не что иное, как развертывание тех же Тел, только в их периферийном аспекте. Нирманакая есть центр феноменального мира, к которому стекаются все феноменальные существа. В этом и состоит символизм буддистских ступ, на основании которых развилась архитектура пагод. Магически созданное Буддой тело есть центр мира, форма форм. Поклонение этим формам есть поклонение сущности эпифании, которое, в свою очередь, конституирует весь мир как одну сплошную эпифанию. Таким образом, мы приходим к полной сакрализации мира после того, как ранний буддизм взялся проделать нечто прямо противоположное — полностью десакрализировать его.

Тело Блаженства есть центр Небес и духовного мира, куда очищенное сознание махаяниста поднимается в поисках Праджня-мудрости. И там все повторяется: небесные пагоды и ступы суть аналоги земных, но Тело Блаженства более интенсивно и оживленно, чем искусные статуи и изображения в телесном мире. И наконец, в высшем метафизическом измерении Дхармовое Тело Будды, т. е. Будда, как он есть сам по себе, является абсолютным центром всей адвайтической метафизики. При этом цикл замыкается принципиальным



утверждением учения Татхагатагарбхи относительно того, что сущность живого существа и есть это Дхармовое Тело, поэтому путь буддиста Махаяны, идущего от себя к почитанию Будды в девоциональном культе, восходящим на Небеса в аскезе и созерцании, достигнув высшего горизонта, возвращается к самому себе, отождествляя свой ум с Экачитта, Абсолютным Умом. Отсюда формула: «атман есть Будда». Таким образом, мы имеем дело с полным и окончательным триумфом адвайтической (но не ведантистской!) метафизики. Евгений Торчинов справедливо замечает:

«И именно этот Ум (Татхагатагарбха как вместилище) присутствует в существах, как их природа в качестве ростка состояния Будды (Татхагатагарбха как зародыш). Принципиальными атрибутами этого Ума являются Постоянство (нитья), Блаженство (сукха), Самость (атман) и Чистота (шубха). Нетрудно заметить, что эти атрибуты *прямо противоположны* (курсив мой. — А. Д.) фундаментальным качествам сансары, как их определял еще ранний буддизм: непостоянство (анитья), страдание (дуккха), бессущность или бессамость (анатма) и загрязненность (ашубха)»<sup>1</sup>.

И далее Торчинов задается вопросом:

«(...) не противоречит ли так истолкованная теория Татхагатагарбха базовым положениям буддизма, и прежде всего доктрине анатмавады?»<sup>2</sup>.

На наш взгляд, абсолютно противоречит, но не в том смысле, что отходит от буддизма, а в том, что полностью преодолевает изначальную шраманическую метафизику буддизма средствами самого буддизма, погружаясь внутрь него с совершенно иной метафизической установкой. Речь идет о фундаментальной ноологической реинтерпретации буддизма вполне аналогичной той, с которой мы столкнулись в случае иранского (суфийского и шиитского) ислама в контрасте с исламом арабийским. Индийский (не индуистский) адвайтический Логос могущественно перетолковывает Логос буддистский (тяготеющий изначально к нигилистическому антиномизму, материализму, титанизму и, соответственно, циклу идей Великой Матери) в пользу строго дионисийской метафизической структуры.

Это и есть Махаяна в ее кульминации. Именно такой буддизм и был преимущественно распространен в Китае, Монголии, Японии, а также в Тибете. Это значит, что он изначально проникал туда в форме адвайтистской дионисийской метафизики, и именно в этом качестве он вступал в диалог или конкуренцию с местными метафи-

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 112.

<sup>2</sup> Там же. С. 113.

зическими, философскими и религиозными традициями. Распространение буддизма в Тибете и странах Дальнего Востока (включая Вьетнам, относящийся к Юго-Восточной Азии, но находившийся под сильным влиянием китайской культуры) было распространением Махаяны, что, с ноологической точки зрения, представляет собой нечто радикально отличное от Хинаяны (Тхеравады). Это был совершенно особый буддизм, буддизм Другого Начала, полностью преодолевший нигилистический вызов буддизма изначально. Подобно тому, как внутренний ислам метафизически конфликтует с внешним исламом, девициональный индуизм и Двайта-Веданта конфликтуют с брахманистской парадигмой; а современная Европа выступает носителем цивилизации, прямо обратной к истоковой европейской цивилизации (представляя собой анти-Европу); так и махаянский буддизм есть метафизическая антитеза буддизма хинаянского — противоположная ему подобно тому, как выздоровление противоположно болезни, а преодоленный нигилизм — непреодоленному.

## **Ваджраяна: грех, преображенный**

### **Метод и его женщина**

Последней трансформацией индийского буддизма является его наиболее поздняя стадия, предшествующая непосредственно его полному вытеснению из индийского пространства. Речь идет о тантрическом буддизме, называемом Ваджраяной, т. е. буддизмом Алмазной Колесницы. Это направление начало развиваться в IV – V вв. по Р.Х. В VIII в. складывается основной корпус текстов и методов этого течения (аннута-йога-тантра — высшая тантрическая йога). Локализовать изначальный очаг развития Ваджраяны в Индии довольно сложно, скорее всего, он располагался в юго-восточных областях субконтинента — на территории современного штата Андхра-Прадеш, а также в Орише, Оссаме и Бенгалии. Тантрический буддизм был ведущим направлением в буддизме Махаяны в государствах династии Палов (VIII – XIII вв.), бывших буддистами и последними царственными покровителями буддизма в Индии.

Термин «ваджра» означает одновременно алмаз и молнию, а также особое оружие ведического бога Индры, описываемое как основание дерева с торчащими корнями. В буддизме Ваджраяны ваджра символизирует одновременно:

- мужское начало, активность, действие;

- метод достижения пробуждения (упая);
- сострадание (каруна) как синтез всякой деятельной мотивации последовательного махаянистского буддиста.

Ваджра выступает в паре с другим фундаментальным началом, символизируемым ритуальным колокольчиком, — праджня, что означает одновременно:

- мудрость, достигнутое состояние пробуждения;
- женское начало;
- пустоту/нирвану.

В таком распределении ролей и символических гендеров отражается вся сущность Махаяны: хотя праджня есть цель, а ваджра лишь средство, именно ваджра мыслится как мужское, поскольку бодхисаттва, спасающий все существа мира, не уходит в нирвану (праджня), но остается в сансаре и тем самым дополняет пассивное совершенство праджни активным совершенствованием упаи/каруны. В духе классической буддистской «адвайи» одно без другого не мыслимо: в дионисийском Логосе мужское и женское неразрывно переплетены друг с другом, и борьба бодхисаттв за спасение существ мыслится не как нечто предварительное достижению нирваны, а в чем-то как более важное и значимое, чем ее «простое» достижение. Метод и путь в определенном смысле ставятся выше, чем цель, а сама борьба за пробуждение — выше победы (пробуждения).

Ваджраяна не составляет еще одной метафизической школы Махаяны, т. к. не претендует на статус вады (учения), полностью принимая всю метафизическую структуру мадхьямики, йогачары и Татхагатагарбхи. Ваджраяна мыслит себя как практика Махаяны, как прямой путь реализации тех метафизических начал, которые заложены в трех классических махаянистских учениях. При этом чаще всего Ваджраяна принимает позицию именно Татхагатагарбхи, как кульминационной метафизики всей Махаяны, и интерпретирует и мадхьямику и йогачару в оптике именно учения о Трех Телах Будды.

Практика Ваджраяны связана с произношением сакральных мантр, визуализацией божеств и построением и созерцанием мандал. Особое значение играла практика тантрических соитий — частично умозрительных (джьяна-мудра), частично ритуально осуществляемых с помощью женщин-буддисток (карма-мудра), в которых воплощались женские духи — высшая махаянистская богиня Тара или ее «служанки», женские духи — дакини; все они мыслились как воплощение праджни (в этом случае праджня выступает как прямой аналог индуистской шакти, вплоть до слияния обоих понятий). Высшим соединением является маха-мудра (или самая-мудра), представляющая собой прямое соединение йогина с изначаль-

ной природой Будды, что представляет собой кульминацию метафизики пола в тантрическом буддизме. Вся эта традиция — мантр, мандал, визуализаций и соитий иногда объединяется термином Маха-мудра, т. к. это понятие охватывает как высшую цель, так и все используемые для ее достижения средства. Считается, что создателем Маха-мудры был мудрец Тилопа, которому дал ключ к учению сам Будда Ваджрадхара, а его ученик Наропа разработал систему шести тантрических йог, передав далее традицию тибетцу Марпа, ставшему основателем буддистского тантризма в Тибете, ярчайшим представителем которого был Миларепа (1052 — 1135).

Целью всех методов является прямая и мгновенная реализация в течение одной жизни всей полноты состояния Будды, т. к. сущность человека и есть Будда (полное соответствие тезису «атман есть Брахман», только в буддистском контексте). Ваджраяна спорит с махаянистской практикой парамит, предполагающей постепенное совершенствование, которое может растянуться на множество циклов и перерождений, и настаивает на прямом пути — радикальном и полном пробуждении. Это создает колоссальные риски в том случае, если тантра-йогини сходит со своего пути, он попадает в особый тип ада, из которого чрезвычайно трудно выбраться. То есть этот духовный путь с наивысшими ставками. Все практики Ваджраяны направлены на экстремально быстрое прохождение в самую сердцевину сознания, визуализацию всего его содержания — включая как светлые, так и темные стороны, и преобразование темных сторон (равно как и светлых!) в недואльное состояние Дхармового Тела Будды. При этом Ваджраяна идет дальше других махаянистских течений, утверждая, что в Будде есть как добро, так и зло, поскольку зло (страдание) не самостоятельно, не имеет никакой автономной онтологии, и ему просто неоткуда взяться, как не из Будды. В таком случае зло (сансару) предлагается не искоренить (отсечь, как в аскетической практике Хинаяны или умеренной Махаяны), но радикально трансформировать; однако трансформировать не в добро, а в двойственность, возведя к корню.

В этой оптике Ваджраяна принимает все то, что категорически отвергает буддизм как таковой: аскезу, монашеский celibат, вегетарианство, непричинение насилия, воздержание, чистоту, благочестие и т. д. Фактически мы имеем дело с последним логическим аккордом Махаяны, полностью преодолевающей буддизм изнутри. Ваджраяна представляет собой финализацию этого процесса.

Мы подходим здесь вплотную к традиции махасиддхов и индийской Тантры, которая, как мы уже видели, оказывается общей для индуистов и буддистов. История 84 махасиддхов, йогов, достигших

высшей степени могущества, включает в себя как индуистов, так и буддистов, и соответственно, некоторые махасиддхи рассматриваются как высшие авторитеты Ваджраяны. Это полное сближение с индуизмом<sup>1</sup> (в первую очередь, с шиваизмом и шактизмом) в Ваджраяне является логическим завершением всей Махаяны, т. к. сами индуисты, со своей стороны, следующие строго за духом Адвайты, постепенно пришли к наиболее рафинированной и чистой, лишенной всякой девиционально-внешней стороны метафизической парадигме, запечатленной в учении Тантры; ваджраянисты Махаяны пришли по совершенно иной исторической логике к той же самой кристаллизации. Поэтому совершенно справедливо ряд историков религии (М. Элиаде, Ю. Эвола, Дж. Туччи и т. д.) видели именно в Тантре квинтэссенцию индийского духа, что в равной мере справедливо как для брахманизма и Адвайты, с одной стороны, так и для буддизма Махаяны — с другой.

### Вирупа — Лев Будды

Список 84 махасиддх включает в себя буддистских учителей Ваджраяны: Вирупу, Тилопу и т. д. Другими авторитетами Ваджраяны становятся великие учителя Наропа, Марпа и т. д. О каждом из них имеется целый цикл чудесных историй, иллюстрирующих сущность тантрического метода.

В классическом тексте Ваджраяны «Львы Будды»<sup>2</sup> описываются различные истории про высших учителей буддистской Тантры. О Вирупе там повествуется следующее:

«Вирупа практиковал двенадцать лет и обрел сиддхи. Однажды служка купил вина и мяса и принес ему; после этого Вирупа стал ловить голубей и есть. Когда голубей не стало, монахи заинтересовались: "Кто среди нас поедает голубей? Монах не может заниматься этим". Монахи осмотрели кельи, и в том числе келью Вирупы. Заглянув в окно, они как раз застали его за вином и голубиным мясом. На ближайшем же собрании было решено изгнать Вирупу из вихары. В день изгнания он поднес образу Будды свое монашеское одеяние и чашу для подаяния, сделал поклоны и вышел. Один из последних монахов на дороге спросил его: "Куда ты пойдешь теперь?" Вирупа ответил: "Вы изгнали меня, к чему это любопытство?" Недалеко от

<sup>1</sup> Е. Торчинов справедливо отмечает: «Недвойственная Дхармакая зачастую описывается в этих текстах в тех же терминах, что и божественный Атман Упанишад и других брахманских текстов, а иногда она даже прямо называется именами индуистских богов (Вишну, Шивы, Брахмы и т. д.)». Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 128.

<sup>2</sup> Львы Будды. СПб.: Алмазный Путь, 1996.

вихары было большое озеро. Вирупа сорвал цветок лотоса и поднес его Будде. Потом на краю озера он встал на лист лотоса и побрел по воде на другой берег. Те, кто был в Сомапуре, исполнились раскаяния и сожаления. Они поклонились Вирупе и, схватив его колени, обратились к нему. "Зачем же вы убивали птиц?" "Я никого не убивал", — ответил Вирупа и попросил служку принести останки. Когда мастер щелкнул пальцами, перья превратились в голубей, еще более гладких и упитанных, и все вокруг были этому свидетелями. С тех пор Вирупа оставил общину и стал вести жизнь странствующего йогина<sup>1</sup>.

Здесь мы видим классические темы сакрального антиномизма: нарушение обетов, экстравагантное поведение, осуществление чудесных действий. Характерна также тема ухода из монастыря в мир, что представляет собой важнейший элемент адвайтической этики Махаяны: пробуждения может достичь и монах, и мирянин, для пробужденного нет различия между чистым и нечистым. Более того, своей чистотой он как раз и призван очистить нечистое.

В другом сюжете о Вирупе повествуется о его способностях повелевать стихиями.

«В Канасати Вирупа купил в харчевне вина. Девушка подала ему вино и рисовые лепешки, которые ему очень понравились. Он оставался за столом два дня, и солнце не двигалось, а тамошняя царь, озадаченный, потребовал узнать, кто сотворил это чудо. Богиня солнца явилась царю во сне и сказала: "Странствующий йогин оставил меня в заклад девушке из харчевни". Через некоторое время, когда царь и его свита заплатили за вино, расход которого уже достиг колоссальных размеров, Вирупа исчез»<sup>2</sup>.

Здесь следует обратить внимание на то обстоятельство, что Вирупа пьет вино, что категорически запрещено буддистскими правилами Виная. Мы имеем дело с классическими формами индуистской Тантры и прямым аналогом крайнего шиваизма — вплоть до традиции агхори и капаликов. Евгений Торчинов задается важным вопросом о том, как классическая буддистская дисциплина и обязательная этика могут сочетаться с моделями поведения, описанными в истории Вирупы и других представителей высшей тантра-йоги. Он замечает:

«Что бросается в глаза при чтении тантрических текстов наивысшей йоги? Прежде всего, это мотивы греховного, преступного и ужасного, повторяющиеся в положительных контекстах темы прелюбодеяния, кровосмешения, убийства, воровства и даже канниба-

<sup>1</sup> Львы Будды.

<sup>2</sup> Там же.

лизм — все это рекомендуется к совершению истинному йогину, все, что, казалось бы, совершенно противоположно самому духу буддизма, всегда проповедовавшего нравственную чистоту, сострадание ко всему живому и воздержание. И вдруг — торжественные заявления о том, что путь удовлетворения всех страстей тождествен пути их пресечения, вдруг — проповеди, произносимые Буддой — Бхагаваном, пребывающем в йони, "лотосе" женских гениталий, проповеди, от которых бодхисаттвы, слушающие их, падают в обморок, ибо наполнены эти проповеди призывами убивать родителей и учителей, совершать акты самого чудовищного инцеста, есть не только мясо животных, но и предаваться каннибализму, а также совершать подношения Будде мясом, кровью и нечистотами.

Что стоит за всем этим?»<sup>1</sup>

Его ответ сводится к совершенно справедливому выводу о том, что буддистский тантрик стремится подняться к глубинам того, что йога-чара называет алая-виджняной, где пребывают корни (семена, биджу) всех состояний, действий, переживаний и ситуаций, и не просто выкорчевать их, но распознать их смысл, их цель, их место в общей стратегии проявления Трех Тел Будды, неотъемлемой частью которых они являются. В этой недвойственной картине Экачитты, Единого Ума, Будда берется как всеохватывающая метафизическая основа всего, включая ады, пороки и темные стороны мироздания, корни которых уходят в алая-виджняну, а она является тождественной самому Будде. Тантрик стремится не отсечь зло, но расплести ведущую к нему структуру следов и намерений (васана), которые не могут быть злыми, но представляют собой неверное истолкование верного, иллюзорное прочтение истинного. Поэтому тантрик не просто допускает грех, но интересуется именно им, т. к. расплетение греховных узлов тем, в ком грех изжит, и является главной целью бодхисаттвы — он спас себя и пробудился, но после этого его интересует не пробуждение, которого он уже достиг, а помощь в пробуждении других существ. Это ясно видно в еще одной истории про Вирупу:

«После этого мастер отправился на восток Индии в Девикоту, где почти все население к тому времени стало ведьмами. Они зачаровывали любого, кто решался остановиться у них. Прибыв туда, мастер сразу нашел, где ему поесть, но, обойдя весь город, не смог отыскать ночлега. Единственный буддист, которого он встретил, молодой брахман, рассказал ему, что в стране совсем не осталось людей, поскольку все стали ведьмами, и это приносит неисчислимый

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 128.

вред. Они прошли в заброшенный храм, где мастер мог остановиться. Здесь он дал юноше посвящение и научил его мантрам.

Тем временем ведьмы собирались и говорили друг другу: «Должна быть принесена жертва, и уже есть все сорта мяса, кроме человеческого». Потом кто-то крикнул: «Я, кажется, знаю, где найти двоих!» «Приведи их», — заволновались и завопили все. Но когда ведьма попыталась сделать это, она была остановлена юношей брахманом. Она пробовала снова и снова, но безуспешно. Позже они заметили Вирупу на стволе поваленного дерева.

Схватив мастера вместе с деревом, они хотели сварить его в вине, но он выпил все, что у них было. Тогда, пытаясь убить его, они испустили пронзительный шипящий крик, но Вирупа рассмеялся в ответ двенадцатью взрывами ужасающего хохота, и все ведьмы упали замертво от страха.

Вирупа обязал ведьм дать обет, что отныне они примут Прибежище в Будде и не будут вредить другим буддистам. Они не должны наносить вред ни одному живому существу, разве что иногда отпить немного крови у тех, кто живет без Прибежища или не следует пути Просветления. Если же они нарушат обет, им отрежут головы циркулярным диском и северный Якша выпьет их кровь. Даже сейчас очертания диска и Якши иногда видны в небе в тех местах. Позже мастер включил связанных обетом ведьм в число защитников Дхармы<sup>1</sup>.

Здесь важно в первую очередь последнее замечание — «включил ведьм в число защитников Дхармы». В этом сущность тантризма как вершины Махаяны: включение противоположности, а не исключение ее, т. е. чистая Адвайта, практически не отличимая от классических историй про капаликов и агхори, или представителей индуистских махасидхов — Матсьендранатха, Горохнатха и т. д.

Образы, постоянно встречающиеся в историях про учителей Ваджраяны, заимствованы из архаических культов доведического населения (дравидов и австралонезийцев) и подчас явно указывают на близость к темным культам внекастовых чаңдал. Однако, как и в случае индуистского обращения к этим же пластам, мы имеем дело не с проникновением в рафинированный интеллектуальный буддизм матриархально-хтонических влияний, но с испытанием духовной мощи истинного пробужденного, не останавливающегося в своем интегральном пути перед темными аспектами мира и религии. Йога-тантрик нисходит в архаику с ее матриархальными культами, как Дионис нисходит в Аид, чтобы вывести оттуда все достой-

<sup>1</sup> Львы Будды.



ное, собрав и освободив своей жертвой, своим служением, своей мистерией искры света, рассеянные по всем множествам миров — включая самые низшие. Татхагатагарбха учит, что существует только одна готра, и поэтому нет таких существ, как иччхантики, которые были бы навсегда отвергнуты пробуждением. Чтобы доказать это, ваджраянисты нисходят к самым темным существам мира — к отверженным, грешникам, злодеям, каннибалам, преступникам, и даже асурам, претам, голодным духам, демоническим дакиням, чтобы преобразить их и пробудить. Поэтому мы имеем дело не с подъемом хтонических сил на штурм Небес, но с добровольным спуском пробужденных существ, достигших высшего просветления, в толщи заблуждения и распада. С ноологической точки зрения, хтонический, матриархальный декор Ваджраяны не является признаком атаки титанических и матриархальных сил Кибелы на небесный бастион, а напротив, контратакой бесстрашных божеств-пробужденных, проникающих на последнюю глубину враждебного лагеря с тем, чтобы вырвать черный Логос с корнем, подчинив его волшебному могуществу Диониса.

## Глава 5. Постсредневековье. В сторону современности

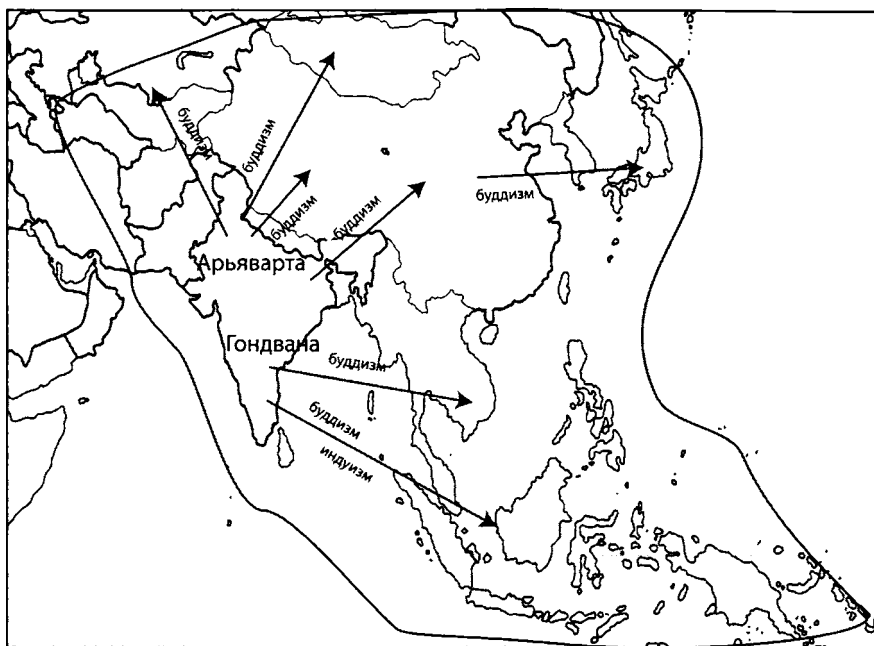
### Финал индийских империй

#### Великая Индия

Если подвести краткий итог средневековому этапу индийской истории, то можно сказать, что в этот период индийская цивилизация была сосредоточена как на внутренних метафизических, религиозных, политических и этнокультурных вопросах (интенсивное измерение), так и — в качестве побочного эффекта — оказала огромное и подчас решающее влияние на огромные пространства Южной и Центральной Азии, выйдя далеко за пределы собственно Индии, включая обе ее геософские половины — Арьяварту (Северную Индию) и Гондвану (субконтинент), что составляет экстенсивное измерение.

К зоне раннего внеиндийского «индуизма» (включая буддизм) можно отнести государства Южной Азии — Бутан, Чампу, Дваравати, Фунун, Ганга Неагара, Кадарам, Калингга, Кутай, Лангасука, Паган, Пан Пан, По-ни, Тарамунагара, Тонго, Шривиджайя, Маджапахит, Кхмер, где с I по III в. сложились социально-политические системы с ярко выраженной индийской доминантой, кастовой и религиозной структурой. Эту зону иногда называют термином «Великая Индия».

Если добавить к этой зоне область распространения буддизма, сопряженного со значительным сегментом индийской культуры, философии, идеологии, историала и т. д., то мы получим еще более грандиозное пространство глобальной Индии, которая может рассматриваться как универсальный Логос Южной Азии, наложенный на бесчисленные культурные пространства автохтонных народов, в свою очередь, чаще всего представляющие несколько культурных, цивилизационных и этносоциологических пластов. Индуизм в своем ведическом ядре, отчетливо структурированном в Веданте, может рассматриваться как метаидеология Южной Азии, подобно тому философскому и метафизическому синтезу, который стремились осуществить неоплатоники для средиземноморской цивилиза-



Великая Индия. Область влияния индийской цивилизации  
(культура, религия — индуизм, буддизм, язык, философия)

ции. Поэтому внутрииндийский диалог между брахманизмом и шраманам, Арьявартой и Дравидой (Гондваной), ведизмом и буддизмом и джайнизмом, кастовым обществом варн и локальными кланами, джатами и племенами (включая ванаваши — лесных жителей), можно рассмотреть как универсальную парадигму для намного более широкого геософского пространства, включающего Дальний Восток и Тихоокеанский регион, где мы столкнемся с цепочкой аналогичных философских, религиозных и социологических ситуаций, конфликтов и структур. Логос Индии в своем регионе вполне сопоставим с Логосом Средиземноморья, и мы видели на примере Европы и пограничных с ней цивилизаций, какое фундаментальное влияние оказали базовые аполлоно-дионисийские ноологические комплексы индоевропейской цивилизации греков на несчетное число локальных культурных кругов. Боги Олимпа и драматизм Титаномахии являются вневременным горизонтом, служащим осью интерпретации всех возможных европейских и околоевропейских историй; через обращение к ним история, культура, философия, религия,

политика, искусство, наука обретают смысл. К ним обращается европейский Dasein, в отчаянии и надежде. В них метят глыбами темной материи восставшие титаны.

Логос Индии, «Великой Индии», служит аналогичным горизонтом для другой части света — для Юго-Восточной Азии. Следовательно, и здесь божества и ритуалы Вед, метафизика Веданты и битва дэвов и асуров, а также утонченный и чрезвычайно опасный диалог солярных божеств индо-ариев с хтоническими титаническими и матриархальными культами Гондваны, составляют парадигму культурной и исторической драмы, предопределяющей смысл индийского историала, а также огромного пространства, на которое индийская цивилизация оказала влияние — подчас решающее и всегда легко узнаваемое.

### Эпоха исламских завоеваний

Следующий этап в истории Индии (X — XVIII вв.) отмечен исламскими завоеваниями. Так как они проходили неравномерно на огромной индийской территории, политически значительно раздробленной, то и строгая граница между различными периодами индийской истории проведена быть не может. На юге Индии Средневековье продлилось намного дольше, чем на севере, — поэтому мы и включали ряд явлений в индийское Средневековье (как, например, Вишишту Веданту или Давайта-Веданту), хотя они развертывались позже X в. Некоторые княжества юга оставались в прежнем индуистском «средневековом» (в структуре индийской истории) состоянии в течение и более длительного времени.

Исламизация в ходе чужеземных завоеваний стала главным явлением именно для Северной Индии (территории древней Арьяварты), которая в течение X — XII вв. постепенно перешла под контроль Делийского султаната. Позже большая часть субконтинента вошла в состав Империи Великих Моголов. Однако несколько королевств (в частности, Виджаянагара) сохранили независимость от монголов, так что покорение Индии было не полным.

Хотя мусульмане совершали набеги на Индию сразу после создания Арабского халифата, впервые только Субуктигину из афганской династии Газневидов удалось в 977 г. прочно утвердиться в Пенджабе, а первым из исламских правителей, кто перенес свою резиденцию в Индию (в Лахор), был Масуд Газневи.

Правление мусульман в Северной Индии резко отличалось от всех предыдущих завоеваний индийских территорий, которые были нередкими и ранее, тем, что мусульмане основывали свою власть не

только на силе оружия, но и на жесткой религиозно-политической идеологии, радикально отличающейся от индуизма. Если индоевропейские кочевники, чаще всего солнцепоклонники, и даже греки, легко интегрировались в индийское общество, то мусульманские правители строго придерживались своих канонов единобожия, согласно которым индусы были типичными идолопоклонниками, и строго говоря, заслуживали либо обращения в ислам, либо смерти. Очевидно, что огромные массы индусов заставляли считаться с собой самых безжалостных завоевателей, но, в любом случае, между исламской ортодоксией и индуизмом существовало острое и эксплицитное противоречие, которое в случае последовательности исламских властителей могло вести только к обращению индусов в ислам или к их жестокому подавлению. Так или иначе, не будучи мусульманами, они в исламском государстве должны были облагаться дополнительным налогом (джизья) и рассматриваться даже не просто как граждане второго сорта, но как стоящие вне человеческого архетипа, как осуществляющие самое страшное из возможных преступлений — шикр, «придание Богу сотоварищей». Таким образом, эпоха исламского правления была для индийской истории совершенно новым феноменом, потребовавшим как особой адаптации к этому индусов, так и более гибкой политики самих мусульман.

Династия Газневидов утасла к концу XII в., ее сменила еще одна афганская династия Гуридов, ранее враждовавшая с Газневидами. В 1193 г. Мухамед Гхор захватил Дели, Мултан, Синд, и к началу XIII в. уже практически вся Северная Индия от Инда до Ганга принадлежала мусульманам. За Гуридами пришла тюркская династия Гулямов (дословно «рабов», т. к. ее основатель ранее был рабом), правившая до 1290 г. При правлении султана этой династии Шамс уд-Дина Илтутмиша монголы Чингисхана вторглись в Афганистан и опустошили его, но до Индии не дошли. Отдельные монгольские отряды, проходившие через горные перевалы в Пенджаб, были остановлены войсками Шамс уд-Дина Илтутмиша. При этом серьезную проблему составляли постоянные восстания раджпутов, которые в силу кшатрийского характера так и не признали исламского правления и постоянно устраивали мятежи и вели партизанскую борьбу в труднодоступных районах. При последнем правителе династии Гулямов Гийас уд-Дине Балбане в ходе подавления очередного восстания было в Мевате казнено более 100 000 раджпутов.

При следующей династии Хильджи (1290 — 1320) власть мусульман стала распространяться и на южные территории Индии — в частности, на Декканское плоскогорье. В период 1295 — 1315 гг.

власть мусульман в Южной Индии была закреплена. В начале XIV в. султаны Хильджи постоянно сталкивались с новыми вторжениями монголов, доходившими до Дели, но их удавалось отразить. При этом раджупуты продолжали поднимать восстание за восстанием, и хотя Хильджи удалось снова подавить их сопротивление, они через некоторое время оправились от серии поражений и принялись с новой силой организовывать автономную индуистскую государственность, претендуя на роль объединителя всей Северной Индии под своей эгидой.

Следующая династия Туглаков (1320—1414) была основана поднявшим мятеж солдатом, бывшим рабом Гази Эдином Туглаком (как и династия Гулямов, т. е. «рабов»). При его сыне, жестоком правителе Мухаммад-шах Туглаке, часть провинций, управляемых мусульманскими наместниками, отложились, в частности Бенгал, вышедший из под контроля династии, сохраняя свою независимость до 1538 г. В 1344 г. отпали южные княжества Карната и Телинга. Восстания вспыхнули в Деккане, Гуджерате, Мальве и Синде. В 1371 г. при следующем правителе Туглаков отложился и Гуджерат.

В эпоху правления султана Махмуда, последнего представителя этой династии, в Индию вторглись войска Тамерлана, который разгромил армию Туглаков и взял Дели. Однако прочного правления он устанавливать не стал, ограничившись военной добычей. Вслед за Туглаками последовали слабые мусульманские династии Саидов (1414—1451), правившие в первой половине XV в., и пуштунов Лоди, сохранявшие власть с середины XV в. по 1526 г. В это время вся территория Индии практически была полностью разрознена, в каждом княжестве правили автономные властители — индусские или мусульманские.

В северном Деккане в 1347—1527 гг. правила локальная исламская династия Бахмани, основанная еще одним бывшим рабом, афганцем Зафар-ханом, и достигшая пика своего высшего могущества при Ала-Эддине II. Позднее на их территориях образовалось пять независимых мусульманских монархий: Биджапурский султанат (1518—1686), Голкондский султанат (1512—1687), Ахмаднагарский султанат (1490—1636), Берарский султанат (1490—1574) и Бидарский султанат (1527—1619).

Параллельно исламской власти на севере Индии и на Декканском плоскогорье, в южной части субконтинента власть сохранилась в руках древних тамильских династий Чера, Чола и Пандья. В течение длительного периода 1118—1565 гг. в той же Южной Индии существовало независимое и достаточно автономное царство Виджаянагара (или Нарсинха), управляемое царями-индуистами,

которое заняло место Чола и, укрепившись в Карнатаке, распространило свое влияние на юг, вплоть до Мадурая и до юго-восточного берега субконтинента. Империя Виджаянагара рассматривала в качестве своих главных соперников исламских правителей Деккана Бахмани и вела с ними постоянные войны за контроль над бассейнами рек Кришна и Тангабахдра. Династия царей Виджаянагары поддерживала шиваизм и рассматривала Вирупакшу, одну из аватар Шивы, в качестве своего покровителя. В 1565 г. в битве при Таликоте индусы потерпели сокрушительное поражение от объединенных сил пяти исламских султанатов Деккана, и контроль над Южной Индией перешел в руки мусульман-шиитов.

В период господства этих династий в Северной Индии и отчасти на Декканском плоскогорье, в Индию привносятся различные элементы иранской культуры. В столице и основных городах, служивших опорой исламской власти, распространяется персидский язык. С этим периодом связано и распространение в Индии шиизма и суфизма, составивших основу особого иранского прочтения исламской религиозной традиции. В этой версии ислама, в отличие от радикализма классического шариата и буквальной интерпретации Корана и сунны, духовные и метафизические контакты с индуизмом были возможны, и через суфийские тарикаты Индии в этот период начался интенсивный диалог внутреннего ислама в его иранской версии с метафизическими и философскими традициями ведической Индии.

## **Великие Могулы и трансцендентное единство традиций Акбара**

### **Акбар Великий и его империя**

В 1526 г. в Индию вторглись тюрко-монгольские войска Захир-уд Дина Мухаммада Бабура, потомка Тамерлана из его племени Барлас по отцу и Чингисхана по матери, и в битве при Панипате нанесли решительное поражение последнему королю пуштунской династии Лоди Ибрахиму. Эта дата является началом основания Империи Великих Моголов, которая контролировала Северную Индию вплоть до 1707 г. В период ее расцвета, в конце XVII в., Великие Моголы наблюдали за большей частью индийского субконтинента, контролируя огромные территории от Бенгали на востоке до Кабула и Синда на западе, Кашмира на севере и бассейна реки Кашмири — на юге.

В фигуре основателя империи Бабура мы видим сразу несколько важных культурных особенностей. Этнически он восходит к монгольскому роду по отцу и матери, объединяя в себе и линию Чингисхана, и линию Тамерлана, т. е. будучи монголом из самых почетных императорских родов. Монгольское племя Барлас, к которому он принадлежал по отцу, долгое время проживало в Чагатайскому улусе (современный Узбекистан) и впитало многие аспекты тюркской культуры — в первую очередь чагатайский язык. При этом они исповедовали ислам как религию, но в его персидской, т. е. преимущественно суфийской версии. Все четыре составляющих идентичности Бабура — монгольская, тюркская, исламская и персидская — создали специфический синтез туранских имперских представлений в сочетании с глубинной созерцательной установкой духовной, солярной, иранской культуры. В политическом смысле это была воинственная этика «людей длинной воли», строителей империи, в духе имперских тюркютов или Чингисхана, а в духовно-религиозном — духовный внутренний созерцательный иранский ислам. Это и стало доминантой цивилизации Великих Моголов, кульминацией которой была эпоха правления Акбара Великого.

В армии Бабура были выходцы из самых разных этнических групп; среди прочих большую роль играл шиитский суфийский Орден Кызылбашей, игравший впоследствии большую роль при дворе могольского правителя. Несмотря на то, что он был мусульманином, он всю жизнь пил вино, оставив эту привычку лишь за два года до своей смерти.

Свергнув династию Лоди, Бабур заявил о себе как об императоре (падишахе) Индии. Он столкнулся при этом с раджпутами, которые, напротив, хотели воспользоваться падением династии Лоди, чтобы укрепить свой контроль над Индией, к чему они настойчиво стремились на протяжении предыдущих эпох. Объединившись под началом Рана Санга и заключив союз с Хасан Ханом, правителем Мевата, из рода индусов, перешедших ранее в ислам, раджпуты выступили против Бабура, мечтая захватить Дели и создать там свое независимое индуистское государство. Собрав все свои военные силы и провозгласив впервые джихад против «кафиров»<sup>1</sup> (неверных), — ранее он сражался только против противостоящих ему группировок мусульман, — Бабур дал в 1527 г. раджпутам Рана Санга бой при Кханва, который выиграл и тем самым закрепил свое владычество в Северной Индии и право на новую империю (в отличие от его

<sup>1</sup> В этот период Бабур и отказался от употребления алкоголя.



предка Тамерлана, ограничившегося лишь разорением Дели и захватом добычи).

После смерти Бабура империя чуть было не распалась, его сын Хумайун был вынужден отправиться в изгнание в сефевидский Иран, а на трон в Дели взошел индуистский царь Хему Викрамадিতья. Однако через некоторое время моголы снова усилились, и внук Бабура Акбар Великий (1542 — 1605) при второй битве при Панипате нанес Хему поражение, восстановив прежнее могущество. Акбар захватил основные центры раджпутов, и после этого, поняв, что дальнейшее сопротивление невозможно, практически все князья раджпутов (за исключением правителей Мевара) поступили на военную службу к Великим Моголам (в обмен на сохранение автономии в составе их империи).

### Дин-Илахи

Акбар является выдающимся правителем не только в истории Индии, но и в истории исламского мира и, в еще более широком контексте, Евразии. С политической точки зрения, он добился колоссальных результатов, увеличив втрое и территорию Империи Великих Моголов, и ее могущество, и ее богатство. Он был блистательным полководцем и великолепным администратором, наладившим в своем государстве эффективно работающую экономическую структуру, основанную на гибкой системе сбора налогов, учитывающей многие местные особенности. Но наиболее фундаментальны его метафизические и религиозные взгляды. Будучи разочарованным в классической версии арабского ислама и испытывая огромное уважение к суфизму и иранской духовной традиции, он отменил в своем государстве налог на немусульман (джизью), активно привлек к управлению империей индусов вне зависимости от их вероисповедания, этноса или убеждений и позволил своим подданным исповедовать их религиозные культы свободно и независимо<sup>1</sup>. При своем дворе он собрал выдающихся духовных деятелей суфизма и шиизма, со стороны ислама, брахма-

<sup>1</sup> Акбар ясно осознал, что его предшественники и правители Империи Великих Моголов и прежние исламские владыки Делийского султаната, делая ставку только на вновь обращенных мусульман, имели опору только среди выходцев из низших каст, т. е. только чандалы (далиты) ничего не теряли, переходя в ислам, а традиционные индуисты, т. е. настоящая социальная и духовная элита, дорожившие варнами, оказывались в силу жесткости исламской системы вне общества, ослабляя тем самым его политические и административные структуры. Большинство индийских (и соответственно, пакистанских) мусульман является потомками именно чандал.

нов и учителей Веданты, а также представителей других течений индуизма, парсов-зороастрийцев и т. д., что дало громадный толчок к подъему метафизических исследований, дискуссий, религиозных споров. Сам, будучи активным участником этих межконфессиональных философских диспутов, он пришел к убеждению, что ни в одной из религий не содержится всей полноты истины, и на этом основании предложил обратиться к метафизическому (но не культовому) синтезу различных религий, который он обозначил как «Тавхиди Иллахи». В 1575 г. в Фатехпур Сикри он основал Ибадат-хана, Дом Веры, где каждый четверг собирались для дискуссий представители ислама, индуизма, джайнизма, зороастризма и даже христианства. После духовного озарения, которое с ним произошло на охоте в 1578 г., он всерьез заинтересовался метафизикой и мистикой.

В 1579 г. в Махзаре группа исламских богословов, улемов, огласила эдикт, согласно которому утверждалось духовное превосходство Акбара над всеми типами толкования Корана и ему дозволялось издавать указы, отклоняющиеся от строгой исламской ортодоксии, если это представлялось целесообразным в интересах империи. Это вытекало из присвоения ему титула халифа.

В 1582 г. началось распространение нового учения — Тавхиди Иллахи, «Единобожия» (в силу индуистского контекста можно интерпретировать как «недуальное богословие»). Верховным наставником Тавхиди Иллахи стал Абуль Фадл, сын суфийского шейха Мубарак Шайха.

О том, чем был Тавхиди Иллахи<sup>1</sup> на самом деле, достоверных сведений не сохранилось, но многие историки отмечают, что в основе этой религиозной философии лежали идеи Шихабоддина Яхья Сохраварди — т. е. мистическая школа *Ишрак*, объединяющая в себе традиции суфизма, неоплатонизма, шиизма (включая исмаилизм) и зороастризма, а также герметизма и отчасти гностицизма. Персидская культура доминировала при дворе Великих Моголов еще со времен Бабура, а в эпоху Акбара на первый план вышел именно ее мистический вектор, воплощенный в универсалистской школе *Ишрак*. К этому ядру явно были добавлены идеи Веданты и индийской философии, которые, с точки зрения и общего индоевропейского происхождения, и ноологической аполлоно-дионисийской солярной ориентации, прекрасно дополняли друг друга.

<sup>1</sup> Противники Акбара из среды ортодоксальных мусульман предпочитают называть это Дин-и Иллахи, чтобы подчеркнуть, что речь идет о какой-то новой вере, а не о метафизической философии с опорой на духовный ислам.

Из джайнизма было заимствовано внимательное отношение ко всем живым существам, практике поста и аскезы. Из Веданты — принцип недUALности мира и высшего принципа (это и есть духовный Тавхид, как его понимали суфии вслед за Ибн Араби и шииты). При этом мы встречаем здесь и культ солнца, индийского Сурьи, который мог прийти от солнцепоклонников раджпутов, а мог и напрямую — от многочисленных зороастрийцев, бежавших в Индию из Ирана от репрессий ортодоксального ислама в эпоху арабских завоеваний. Кроме того, Тавхиди Иллахи делал особый акцент на роли сакрального императора и его фундаментальной онтологической и эсхатологической миссии, что сводило воедино традиции туранского (тюркского и монгольского) кагана, иранского шаханшаха («царя царей») и индуистского чаркраварти. Так учреждался особый евразийский туранско-иранско-индийский культ священной солярной империи, возглавляемой священным монархом.

После смерти Акбара в 1605 г. его потомки продолжали в целом эту же политику расширения и укрепления империи, хотя от метафизической идеи «трансцендентального единства традиций» они отошли. При Джахангире, Шах Джахане и Аурангзебе империя продолжала расширяться, достигнув своего пика во второй половине XVII в. При Аурангзебе Амагире (который вернул налог на немусульман, джизью, отмененную Акбаром, и проводил политику, направленную на жесткую дискриминацию индусского населения, запрещая строительство храмов, изгоняя индустов с административных постов и т. д.). Империя Великих Моголов покрывала почти всю современную Индию, Пакистан, Бангладеш, большую часть Афганистана, Непал и часть Таджикистана. Тем не менее, несколько индуистских государств, в частности империя Виджаянагара, продолжали свое существование на юге субконтинента, оставаясь вне зоны досягаемости Моголов.

## **Государства северо-запада Индии**

### **Маратхи**

После этого правления Аурангзеба начинается постепенный закат империи, и к XVIII в. государство окончательно слабеет.

Во второй половине XVII в. в северо-западной части Деккана укрепляется самостоятельное индуистское государство Маратха (современный штат Махараштра) со столицей в городе Райгад, провозглашенное в 1674 г. во главе с аристократом и национальным

героем Индии Шиваджи (1630 – 1680), коронованным в императоры.

Шиваджи поднял ранее восстание против мусульманского султаната Биджапура (сохранявшего до этого независимость от государства Моголов), после чего ослабленный маратхами султанат был легко присоединен Аурангзебом в 1686 г. Укрепив свои позиции, Шиваджи начал войну с Великими Моголами, которая шла с переменным успехом, но сама возможность индуистского государства (Хиндави Свараджья) противостоять империи, стала фундаментальным событием в индийской истории. Создание государства Маратха положило начало освобождению Индии от исламского владычества, которое длилось в той или иной форме с XI по XVIII в.

В начале XVIII в. Маратхой правили не потомки Шиваджи, а Пешва, череда высших администраторов, аналогов премьер-министра в системе, установленной Шиваджи. Могущество Маратха распространялось на основные стратегические регионы Северной и Центральной Индии. К 1760 г. почти вся Индия была включена в состав последней индуистской империи в истории Индии.

Однако централизация государства была достаточно слабой. О своей самостоятельности от Пешвы вначале объявляют властители Берара и Малвы. С 1720-х гг. территория государства превращается в коалицию полуавтономных княжеств, самым сильным из которых становится Гвалияр.

В 1761 г. войска Маратха под Панипато потерпели поражение от афганских войск Ахмад-Шаха Дуррани. Затем наступила череда междоусобиц: правитель Гвалияра захватил Дели, а правитель Малвы — часть Раджастхана и Пенджаба.

После начала колониальных завоеваний со стороны Британской империи государство Маратхов стало резко слабеть, и в ходе трех войн рухнуло. Последний Пешва Баджи Рао II был побежден англичанами в ходе третьей войны между англичанами и маратхами в 1820 г.

## Сикхи

В то же время на севере Индии с центром в Пенджабе образовалось самостоятельное государство сикхов, куда в период расцвета входили обширные области, включая Кашмир, Ладакх и Пешавар. На востоке его владения простирались вплоть до Тибета. Его основателем был сикхский вождь Ранджит Сингх (1780 – 1839), объявленный «махараджей», «великим правителем». Сикхи возникли как религиозное движение еще в конце XV в. в индуистской среде в кон-

тексте Империи Великих Моголов. Движение было основано Гуру Нанак (1469 — 1538), который отказался от индуизма и его обычаев, но при этом отверг и ислам в его ортодоксальной версии. Гуру Нанак объявил, что помимо формальных ортодоксий, ограничивающих человеческий дух и противопоставляющих общества и религии друг другу, существует «чистая вера», которая не разделяет, но объединяет, и с помощью которой индуисты и мусульмане могут понять друг друга и жить в гармонии. Гуру Нанак отверг многие правила индуизма, связанные с кастами и с положением женщин, утверждая, что перед лицом Бога нет таких различий. При этом многие аспекты индийской метафизики сикхи принимали и развивали, согласуя их с учениями исламского суфизма и стремясь построить синтез между двумя традициями.

Идея сикхов о «единой религии», заинтересовала Акбара, который посетил третьего лидера сикхов гуру Асмас Даса и находился под впечатлением этого учения, созвучного его собственным суфийским и ишракистским взглядам на существование примордиальной традиции Единого Бога (Тавхида Иллахи). С другими правителями Империи Великих Моголов сикхи, напротив, жестко конфликтовали, т. к. их этика, основанная на духовном синтезе, крайне нетерпимо относилась ко всем формам религиозной доминации (от кого бы она ни исходила — от индуистов или мусульман), но т. к. в Империи Великих Моголов доминирующей формой был ислам, настаивающий на соблюдении законов шариата, то сикхи мужественно противостояли исламу, соглашаясь идти при этом на огромные жертвы, но не склоняя головы.

Драматическая история борьбы сикхов за свои принципы, продолжавшаяся несколько столетий, увенчалась успехом только после окончательного краха Империи Великих Моголов, когда им удалось основать свое собственное сикхское государство. Сикхам Ранжит Сингха, коронованному правителем в 1804 г., пришлось бороться не только с остатками государства Моголов, но и с князьями Раджпутов, стремившихся создать на севере Индии свое собственное государство, и с афганскими правителями, периодически вторгавшимися в Пенджаб и пытавшимися подчинить его себе. В битвах с афганцами сикхи не только сохранили Пенджаб, но и вторглись на территорию Афганистана и установили свой контроль над значительной его частью вплоть до Пешавара и Джамруда.

Перед лицом этих вызовов, и при том, что большинство жителей сикхского государства были мусульманами (самих сикхов было не более 10 %, и столько же индуистов), сикхам удалось построить свою независимую державу.

Государство сикхов пало под ударами британских колонизаторов в 1857 г., после чего англичане постарались предусмотрительно уничтожить максимально возможное количество священных текстов сикхов, которые оказали им такое упорное сопротивление, опасаясь новых восстаний со стороны этой чрезвычайно воинственной и мужественной религиозной группы.

## Европейская колонизация Индии

### Английская оккупация

Уже с XVI в. несколько морских европейских держав (Португалия, Нидерланды, Франция и Великобритания) установили контроль над отдельными государствами береговой Индии.

Португальцы были первыми европейцами, открывшими морской путь в Индию, что стало одной из главных тем формирования португальской идентичности в Новое время. Походы Васко да Гама в 1498 – 1502 гг. и Афонсу д'Албукерки в 1503 г. привели к созданию на территории Индии — на Гоа — первых европейских колоний. В 1538 г. португальцы основали факторию на Гугли, недалеко от современной Калькутты. Именно португальцам в период XVI – XVII вв. принадлежала монополия на торговлю с Индией.

Постепенно инициатива в отношениях с Индией переходила к голландцам, вытеснившим португальцев (за которыми остались лишь колонии Гоа, Даман и Диу) и создавшим в самом начале XVII в. Голландскую Ост-Индскую компанию в Амбоине, затем недалеко от Мадраса и на Цейлоне, постепенно отвоевав у португальцев все территории Малабарского берега. Определенные территории Индии попали и под контроль ряда создаваемых последовательно Франко-Индийских компаний с 1604 по 1719 г. В ходе англо-британских столкновений (Карнатские войны) французы несколько раз оказывались в преимущественном положении и даже захватили Мадрас, взяв в плен самого Роберта Клайва. Но позднее англичане перехватили инициативу, и после Третьей Карнатской войны французское присутствие в Индии сошло на нет, а английское, напротив, укрепилось.

Англичане основали свою первую колонию в Индии в 1619 г. в Сурате, затем постепенно втянулись в конкуренцию с голландцами, которым нанесли решительное поражение в 1758 г. при Чинсурахе, а к 1815 г. практически все бывшие владения Голландии на территории Индии перешли к Британской империи.

Изначально они получили право на торговлю в Индии от Могольского императора Фаруха Сийяра. Английский губернатор Роберт Клайв в середине XVIII в. захватил ключевые стратегические позиции в Бенгалии и постепенно расширил влияние Великобритании на огромные территории всей Индии, после чего Ост-Индская компания стала самостоятельной политической единицей в составе Британской империи, а ее глава получил статус генерал-губернатора.

На территории Бенгалии (оказавшейся под их полным контролем после битвы при Буксаре в 1764 г.) англичане установили практически рабский режим, когда местные жители были обязаны работать на английских факториях либо за ничтожную плату, либо вообще бесплатно. Отношение к местному населению не отличалось принципиально от отношений англичан к рабам, завозимым в колонии Нового Света из Африки. Показательно, что ни общество варн, ни исламский шариат, крайне жестко относящийся к тем, кто исповедует политеизм, не относились к населению с той крайней нечеловеческой жестокостью, как, например, американские колонизаторы, действующие при этом от имени «прогресса» и «цивилизации». Индус в глазах англичан становился рабом уже в силу того, что он индус. Такая позиция оправдывалась тем, что «отставание» в техническом и социальном развитии народов Индии свидетельствует об их первобытном состоянии и требует со стороны «ответственных» англичан относиться к ним как к детям и слабоумным. При этом для того, чтобы более эффективно эксплуатировать сельское население, англичане увеличили налог на землю в два раза, что привело к разорению множества крестьянских хозяйств. Жесткая радикально расистская политика англичан в Бенгалии только в период 1769—1773 гг. привела к гибели от 7 до 10 миллионов бенгальцев, что вполне может рассматриваться как акт осознанного геноцида англосаксами местного населения, подобного методичному истреблению по расовому признаку белым населением США автохтонных североамериканских индейцев. В таком же объеме — десятками миллионов — индусы продолжали гибнуть и в последующие десятилетия, в результате спровоцированного англичанами в Бенаресе, Джамму, Бомбее, Ориссе, Мадрасе, Раджастане, Бихаре и т. д. голода. Уничтожение местного ремесленного производства открывало индийский рынок для английских товаров и закрепляло зависимость от метрополии.

Воспользовавшись распрями среди правителей Маратхи, Британская Ост-Индская компания начала войны с маратхами, последним оплотом независимой индийской государственности. В ходе трех англо-маратхских войн (1775—1782, 1803—1805, 1817—1818) колонизаторы захватили у маратхов Дели, обратив князей маратхов

в зависимые и полностью подконтрольные административные единицы, после чего с 1818 г. государство Маратха практически прекратило свое существование.

К середине XIX в. Восточно-Индская компания контролировала уже большую часть Индийского полуострова, а также территории Пакистана и Бангладеш.

В 1857 г. произошло восстание индийских солдат, сипаев, принудительно мобилизованных в колониальную армию, но оно было жестоко подавлено. После этой первой вспышки антиколониального сопротивления отношения английской администрации к местному населению еще более ужесточилось, Ост-Индская компания была распущена, а на ее месте возникло колониальное политическое образование, подчиненное английской королеве и управляемое вице-королем Индии.

Английская колониальная администрация установила в Индии порядок расовой и культурной сегрегации. Высшим правящим классом в Британском Радже (так называли это государство сами индусы) были англичане, чья культура, язык, философия и мировоззрение стали восприниматься как наивысшая форма цивилизации. Показательно, что речь шла не просто о власти европейской державы, но о культуре Европы Модерна в ее талассократической, либерально-капиталистической версии. С точки зрения ноологии самой Европы, Великобритания была анти-Европой, а ее торговое колониальное государство — анти-империей. Поэтому следует строго отделять английское правление в Индии и от Европы как цивилизации, и от европейского империализма, если понимать под европейской империей греко-римский идеал, сохранявшийся отчасти в Византии и Средневековой Европе, но радикально, полностью и сознательно отброшенный Европой Нового времени и в первую очередь именно Британией. *Британское господство в Индии было антиевропейским и антиимперским.* Доминирующим Логосом британского правления был, таким образом, черный Логос Великой Матери в его титаническом, техноматериалистическом выражении. Под видом прогресса и развития англичане устанавливали в Индии структуры, имеющие чрезвычайно архаические матриархальные корни и жестко противостоящие собственно солярному, индоевропейскому, платоническому и имперскому Логосу, который составлял ядро не только европейской цивилизации, но, как мы видели, и цивилизации индуистской. Вместе с англичанами в Индию пришел не просто Модерн, но глубокая концептуально-философская архаика, оформленная, однако, в обрывочных и фрагментарных осколках рухнувшей на самом Западе



(и в первую очередь именно в Англии) аполлоно-дионисийской культуры.

Господство над местным населением осуществлялось во имя превосходства технической, рационалистической и материалистической цивилизации и научной картины мира над архаическими, варварскими и дикарскими формами культуры. Европейский Модерн отрицал вечность в пользу времени, поэтому любые институты, основанные на возведении фактора вечности в фундаментальные основания религии, философии и общества, воспринимались им как смехотворная и несостоятельная антиисторическая наивность. Если нечто подобное и восхищало романтиков и декадентов самой Европы, интересующихся экзотикой, то серьезную и «резвую» английскую администрацию совершенно не трогало. Поэтому высшим правящим мировоззрением в Британском Радже был консервативный либеральный капитализм с инструментальными вкраплением евангелистских проповедников, чья функция состояла в том, чтобы с помощью внедрения упрощенной версии монотеистической религии подготовить индийских дикарей к ускоренной модернизации.

На этом было основана вся система колониального правления, а также образования. Созданные англичанами образовательные институты в Индии были предназначены для поддержания уровня самих колониальных кругов, а также для перевоспитания в евро-модернистском (либерал-капиталистическом) ключе тех индусов, которые выражали желание служить оккупантам и были готовы перенимать их нравы, обычаи и идеи. С этого времени среди коллаборационистских классов Индии стал распространяться английский язык, английские нравы, английская наука и административная система, английские представления об этике, морали, политике и религии. Будущее Индии однозначно закреплялось как прогресс, модернизация, капитализация, либерализация, технологизация, демократизация и европеизация (с взятым за образец британским обществом). Это стало и остается по сей день мировоззрением и тех кругов индийского общества, которые приняли колониальную культуру. Соответственно, по мере ассимиляции этого комплекса представлений, местные индусы получали ограниченный доступ к административным постам, формируя постепенно то, что станет ядром постколониальной индийской элиты. Эта часть британизированных и модернизированных индусов стала группироваться в политические ассоциации — прообразы более поздних партий. Подавляюще большинство населения оставалось в тех же самых культурных и цивилизационных условиях и исповедовало те же идеи и принципы, которые сложились в ходе тысяче-

тий индийской истории, что обрекало их на маргинальные позиции и часто обращало в рабов колониальной системы.

### Формирование национальных политических сил

В элитной группе индусов из числа сформировавшихся колониальных коллаборационистов постепенно стали выделяться два направления: модернизированные индуисты и модернизированные мусульмане. Первые объединились в Индийский национальный конгресс, вторые — во Всеиндийскую мусульманскую лигу. Идеология Индийского национального конгресса была построена на синкретических теориях европеизированного индуизма, впервые оформившихся в обществах Брахма-самадж и Арья-самадж и получивших свое гротескное выражение в европейском теософизме, синкретическом оккультистском течении, основанном русской «визионеркой» Еленой Блаватской (1831 – 1891) в XIX в. Теософское общество проповедовало набор экстравагантных идей, где были смешаны индуистские и буддистские доктрины, а также элементы западного масонства, спиритизма и герметизма. В своей ранней работе «Теософизм: история одной псевдорелигии»<sup>1</sup> Р. Генон производит деконструкцию теософизма, показывая его принципиальные отличия от индуистской ортодоксии и его западный и модернистский, неоспиритуалистический характер. Наследница Блаватской во главе Теософского общества, феминистка и активистка женского масонства Анни Безант (1847 – 1933), принимавшая активное участие в политической жизни Индии, борвавшаяся за ее независимость от Британии, вошедшая в Индийский национальный конгресс и даже ставшая его президентом в конце 1917 г.

На рубеже XIX – XX вв. колониальное правление в Индии стало учитывать мнение местного «европеизированного» населения, и вице-король Индии лорд Керзон решил разделить подконтрольные колониальные территории между индуистским и исламским населением, начав с Бенгалии. С этого началась подготовка к постколониальному дроблению Индии по конфессиональному признаку, в результате чего на месте Британского Раджа возникли государства Индия, Непал, Пакистан и Бангладеш.

Постепенно позиции «британизированных» и «модернизированных» индусов усиливались в администрации (канцлером при вице-короле в 1909 г. впервые стал индус). Средний и младший офицерский состав в колониальной армии также постепенно комплек-

<sup>1</sup> Генон Р. Теософизм: история одной псевдорелигии. М.: Беловодье, 2012.

товался из местного населения — в большинстве своем сикхов и гуркхов из Непала.

В 20-е гг. XX в. в Индии окончательно сложилось антиколониальное освободительное движение, во главе которого встал «вестернизированный» брахман Мохандас Карамчанд Ганди (1869—1948), предложивший стратегию ненасильственного сопротивления (сатьяграха) англичанам (в духе традиционного индуистского и джайнского принципа ахимса — непричинения насилия). Антибританские настроения разделяли и представители традиционалистского крыла индийского общества, преимущественно среди маратхов, ставшего ядром активного антибританского сопротивления. Среди этого направления ярчайшей фигурой был Бал Гангадхар Тилак (1856—1920), первый лидер (локаманья) индийского движения за независимость Сварадж. Тилак представлял радикальную фракцию в Индийском национальном конгрессе и был близок лидеру исламских мусульман, шииту Мухаммаду Али Джинна (1876—1948), лидеру (каид-и казам) Всеиндийской мусульманской лиги и первому президенту Пакистана.

В 20-е гг. XX в. колониальная власть англичан стала ослабевать, и после Второй мировой войны 15 августа 1947 г. Индия получила полную независимость от британского владычества.

На этом период британского господства завершился.

## **Бал Гангадхар Тилак**

### **Сварадж**

Фигура Бала Гангадхара Тилака является ключевой для понимания самого последнего этапа индийского историала, связанного с концом британской оккупации Индии и построением нового постколониального индийского государства. Это связано с тем, что Тилак не принадлежал к британизированной и европеизированной части высших классов колониальной Индии и представлял собой носителя того изначального и фундаментального брахманического Логоса, который составляет ядро индийской идентичности. Тилак яркий выразитель индийского Dasein'a в переломный период, когда закладывались основные парадигмы новой независимой Индии. Символизм его фигуры в том, что он был, с одной стороны, носителем глубинного, изначального индуистского Логоса, а с другой — активным политическим деятелем, полностью вовлеченным в строительство новой независимой Индии. Ганди рассматривал его как своего гуру, хотя и не во всем следовал его рекомендациям. Именно

Тилак сформулировал теорию Сварадж, которая означает одновременно несколько идей:

- *политическую независимость* Индии в первую очередь от британского колониализма, но также перед лицом любых иных держав, которые могли претендовать на покорение этой страны (Тилаку принадлежит фраза, ставшая в Индии общенародной пословицей — «сварадж самовластие — это мое врожденное право, и я буду иметь его»);
- *представление об Индии как об особой цивилизации* (Тилак настаивал на том, чтобы в Индии гармонично проживали и индуисты, и мусульмане, и буддисты, и джайны, и скихи, и представители иных конфессий, объединенные общностью именно цивилизационного, а не этнического или конфессионального толка);
- *традицию как основу мировоззрения, образования и правящей идеологии в независимой Индии* (сварадж как «свое управление», от «сва», «свой» подразумевает яркую и сильную идентичность, «самость», а она может быть основана только на традиции, конституирующей идентичность), что подразумевает отказ от признания «европейских» ценностей (Модерна) как универсальных, от доминанции английского языка и английских институтов, от идеи прогресса и развития, от механицистской и атомистской научной картины мира и т. д.;
- *соединение религии, политики и быта в единое целое* (по Тилаку, эти направления человеческой деятельности неразделимы, поэтому сам Тилак, будучи метафизиком, активно участвовал в политической жизни, неоднократно подвергался заключению в тюрьмах со стороны британской администрации, издавал газету «Кесари» на санскрите и «Маратха» на английском, а также превратил в 1895 г. празднование домашнего культа бога Ганеши во всенародный фестиваль (Сарваджаник Ганешотсва или Ганеша Чатуртхи) как символ включения частного в общественное целое — этот фестиваль до сих пор празднуется в штате Махараштра, сердце бывшей империи маратха);
- *социальную органическую экономику* — *свадеши* (отвергающую капиталистические и финансовые технологии, на которых держалось британское господство), предполагающую автономию, взаимоподдержку разных секторов населения, т. е. особую форму индуистского органического социализма.

Теория Сварадж стала одной из основных мировоззренческих доминант независимой Индии после провозглашения независимости и оказала огромное влияние на ее актуальную идентичность.

### Полярная прародина

Тилак в книге «Орион»<sup>1</sup> выдвигает гипотезу о более древней эпохе составления Вед, чем это принято в исторической литературе. Отчасти его тезисы поддержал известный санскритолог Макс Мюллер, что добавило этой гипотезе популярности даже в европейской среде. Тилак отталкивается от данных индийской астрономии, которая знает феномен прецессии равноденствий и, соответственно, фиксирует перемещение созвездий относительно креста равноденствий и солнцестояний. Так как индусы традиционно начинали год с точки весеннего равноденствия, то наблюдение созвездий, соответствующих этой точке, составляло одну из важнейших тем для мифологии. Тилак находит в Ведах прямые указания на то, что в эпоху составления наиболее архаичных гимнов Ригведы, созвездием, соответствующим весеннему равноденствию, было созвездие мригашира, «голова антилопы», известное грекам как созвездие Ориона. Мифы ведических ариев, иранцев Авесты и древних греков, связанные с Орионом и близлежащими созвездиями, объединены общими символическими и парадигмальными сюжетами, деталями и соответствиями, указывающими на единство их происхождения, восходящего, согласно Тилаку, к древнейшим эпохам индоевропейского единства. При этом Веды помогают идентифицировать эпоху этого единства, а также период создания их первоначальной редакции как период 4500 — 4000 лет до Р.Х., что продлевает возраст Вед как минимум вдвое. Следовательно, история древнеиндийских ариев должна быть значительно продлена.

Другой фундаментальной теорией Бала Гангадхара Тилака стало его учение об «арктической прародине»<sup>2</sup>. Согласно ей, структура Вед и древнейших мифологических сюжетов в индийской культуре содержит в себе ряд соответствий природным условиям, годовым циклам и положениям тех или иных созвездий индийского Зодиака, которые никак не могли возникнуть в условиях современной Индии — как северной ее части (Арьяварта), так и южной (сам полуостров, Гондвана), и даже на территории Центральной Азии, т. к. строятся на совершенно иных ассоциациях. Эти ассоциации приобретают смысл и логику только в том случае, если мы локализуем культуру ведического ядра гимнов (Самхита), мифов и брахманических обрядов далеко на север Евразии, в области, прилегающие к Северному полюсу.

Согласно Тилаку, природные условия евразийских степей, откуда в Индию, а также в Иран и Средиземноморье, во III или II тыся-

<sup>1</sup> *Tilak B.G. Orion or research into the antiquity of Vedas. Poona: Shri J. S. Tilak, 1955.*

<sup>2</sup> *Тилак Б.Г. Арктическая родина в ведах. М.: Гранд; Фаир-Пресс, 2001.*

челетии до Р.Х. спустились индоевропейские кочевники, носители аполлонической солярной цивилизации, никак не могут объяснить соответствий мифов, обрядов, имен, фигур и сюжетов, с одной стороны, и астрономических закономерностей — с другой. Поэтому в поисках прародины ариев следует двигаться еще дальше к северу. И лишь за Северным полярным кругом — в стране известной Ведам как Варахи, иранцам как Вара, а грекам как Гиперборея — мы оказываемся в условиях, где картина древнейших ведических мифов приобретает смысл и стройность. О том, что день богов равен году людей, говорят многие мифы и предания индоевропейского культурного круга, но, истолковав это буквально, мы оказываемся в пространстве циркумполярной зоны, выше параллели, соответствующей Северному полярному кругу, где день, промежуток времени, измеряемый восходом и заходом солнца, длится год.

Тилак объясняет многие гимны Ригведы через арктические феномены — в частности, ведический обряд уложения «кирпичей рассвета» на алтарь он сопрягает с многосуточной длительностью арктических сумерек. Также он обращает внимание на ряд гимнов, которые Веда требуют произносить между полночью и рассветом, а если до рассвета останется время, то дополнять сложными ритуалами, хотя их последовательное прочтение занимает намного больше времени, чем наличествует в суточном цикле. Борьбу Индры со ста башнями дракона Вритры Тилак объясняет как сезон арктической ночи, в ходе которой, по представлениям древних индоевропейцев, свет (Индра) ведет тяжелейшую войну с тьмой. История с освобождением вод или спасением солнечных коров из заточения в горе также указывает на утро арктического года (воплощенного в богине Ушас), наблюдаемого в циркумполярных условиях. Тилак ссылается на данные археологов, подтверждающие, что в Арктике до ледникового периода существовал умеренный климат, делавший вполне возможным существование там развитой цивилизации.

Таким образом, Тилак предлагал построить индийский исторический нарратив на основании циклов индийской астрономии и географических сведений, содержащихся в Ведах и Пуранах, существенно сдвинув в прошлое период возникновения Вед и указав новую зону локализации изначальных форм индоевропейской цивилизации. Работы «Орион» и «Арийская прародина в Ведах» фундаментально дополнили теоретическими разработками учение Тилака о Сварадже, «собственном царстве», которое, с его точки зрения, должно было основываться не только на политической независимости, но и на собственной версии исторической логики, смысла и структуры бы-

тия индусов среди других цивилизаций. Так, Тилак подчеркивал близость истоков ведической культуры с культурой древних иранцев, а также индоевропейских народов, основавших средиземноморскую цивилизацию (греки, римляне и т. д.), а также обращал внимание на общность индоевропейского культурного круга, локализуемого им в циркумполярной зоне.

Идеи Тилака были с энтузиазмом восприняты в Индии по мере завоевания ею полной независимости и стали важной составной частью новой индийской идентичности. При этом Тилак наибольшее влияние оказал на консервативные круги индийского общества, которые традиционно политически чрезвычайно сильны в Махараштре, родине Тилака и центре империи Маратха.

Идеи Тилака относительно арктического происхождения индоевропейской цивилизации в Европе были полностью поддержаны традиционалистами (Р. Генон, Ю. Эвола и т. д.), основавшими на них учение о Примордиальной Традиции, имеющей «гиперборейские корни». Они также были убеждены, что ортодоксальный брахманизм и ведическая культура сохранили ключевые метафизические и духовные начала этой Традиции. Но более других в развитие этих идей включился немецкий историк и археолог Герман Вирт, который построил на арктической гипотезе Тилака развернутую и детализированную реконструкцию древнейших периодов индоевропейской истории, а также ее праиндоевропейских истоков, включающих попытку реконструкции изначальной календарной протописьменности, протомифологии и протометафизики, основанных целиком и полностью на наблюдениях за естественными годовыми феноменами циркумполярной природы в гипотетическую эпоху умеренного климата, предшествующего оледенению. Результат своих грандиозных масштабных исследований и реконструкций, а также основные начала «гиперборейской теории» Вирт изложил в ряде объемных, обильно иллюстрированных трудов, содержащих прорисовки, фотографии и реконструкции гигантского количества палеоэпиграфического материала, лингвистических данных и сравнительных таблиц по самым различным системам письма, а также обрядовых сакральных пиктограмм — вплоть до дешифровки астрономического и обрядового смысла древнейших наскальных рисунков<sup>1</sup>. По Вирту, в частности, печати Мохенджо-даро представляли собой элементы праиндоевропейского обрядово-календарного

<sup>1</sup> Wirth H. Der Anfang 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. На рус. яз., перевод: Вирт Г.

комплекса, имеющего «гиперборейские» корни, но предшествующего эпохе вторжения ведических ариев, говоривших на языке, из которого развился исторический санскрит.

## Современная Индия: веер историалов

### Независимость и демократия

Последний этап индийской истории, делящийся до сих пор, отсчитывается с 15 августа 1947 г., когда Индия получила полную независимость от британского владычества, но была расчленена уходящей английской администрацией по религиозному признаку на два доминиона — Индию и Пакистан.

26 января 1950 г. учредительное собрание Индии приняло Конституцию, объявив Индию парламентской республикой. На индийском субконтиненте и — шире — в зоне индуистской цивилизации появляются следующие постколониальные государства: сама Индия (с религиозной доминацией индуизма, но значительным исламским меньшинством — особенно массовым и политически активным в штате Кашмир); исламские государства Пакистан (с жесткой антииндийской политикой) на севере и Бангладеш (с проиндийской политикой) на востоке (изначально бывшие единым политическим образованием); Непал (где доминирует буддизм); Шри-Ланка.

Современная Индия, с цивилизационной точки зрения, является противоречивым образованием, т. к., с одной стороны, продолжает сохранять тесные связи с бывшей метрополией (остается в Британском содружестве наций, объединяющем бывшие колонии) и, соответственно, с Европой, с другой стороны, традиционно занимает сбалансированную позицию в сфере идеологии и при доминации рыночной системы и либеральной демократии поддерживала на протяжении нескольких десятилетий тесные связи с СССР, а с третьей — обладает оригинальной и своеобразной идентичностью, отличающей ее как от западного мира, так и от окружающих азиатских держав — Китая, Ирана, стран Тихоокеанского региона и т. д.

### Споры об идентичности

Кроме того, в самой Индии ведутся споры как о структуре и содержании этой идентичности, так и об осмыслении положения Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. М.: Вече, 2007. См. также: Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.



в современном мире и о выборе будущего пути. Здесь можно выделить следующие направления:

- *умеренный либеральный национализм*, представленный партией Индийский национальный конгресс, ориентированной на постепенную и смягченную реформу индийского общества в либерально-демократическом и западном ключе, но с сохранением некоторых исторических и культурных особенностей (к этому направлению относится значительная часть общества, и оно являлось вплоть до конца XX в. доминирующей идеологией современной Индии);
- *традиционалисты и консерваторы, сторонники индуистской идентичности (хиндутва)*, настаивающие на сохранении и возрождении индуистских традиций (часто довольно жестко настроенные в отношении мусульман и открыто враждебные к Пакистану), — они представлены крупнейшей политической партией Индии Бхайрати Джаната Партии и в крайней форме такими радикально-националистическими движениями, как Шив Сена;
- *индийское западничество*, представленное модернистами и сторонниками ускоренного развития по западной модели — либерализм, демократизация, полный демонтаж структур традиционного общества (инерциальных форм варн, религиозных и этнических традиций и т. д.), — в геополитике это крыло ратует за ориентацию на США и НАТО и углубление стратегического альянса со странами Запада и Израилем;
- *политические организации галитов* (неприкасаемых), жестко настроенных против индуизма и требующих создания общества на радикально новых условиях, радикальных и немедленных реформ — вплоть до демонтажа самой индийской государственности;
- *сепаратистские националистические движения* — в первую очередь тамильские, настаивающие на автономии для ряда индийских этнических групп, а в некоторых случаях — на прямом сепаратизме.

Естественно, что каждое из направлений имеет свою модель индийского историаала, свою версию понимания индийской идентичности, свою геополитическую программу и свои проекты будущего.

## Библиография

- Абу Хамид аль-Газали*. Наставление правителям и другие сочинения. М.: Ансар, 2004.
- Армстронг Карен*. Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013.
- Брейе Э.* Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012.
- Вирт Г.* Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. М.: Вече, 2007.
- Генон Р.* Теософизм: история одной псевдорелигии. М.: Беловодье, 2012.
- Джемаль Г.* Революция пророков. М.: Ультра-Культура, 2003.
- Дугин А.Г.* Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.
- 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.* Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.Г.* Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.Г.* Этносоциология. М.: Академический Проект, 2012.
- Дюмон Л.* Homo aequalis, I. Генезис и расцвет экономической идеологии. М.: Nota Bene, 2000.
- Дюмон Л.* Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. М.: Евразия, 2001.
- Дюмон Л.* Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997.
- Законы Ману (Манав-дхармашастра) (Ману-Самхита)*. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
- Корбен А.* История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Львы Будды*. СПб.: Алмазный Путь, 1996.
- Платон*. Федон, Пир, Федр, Парменид. М.: Мысль, 1999.
- Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2 т. М.: Миф, 1993.
- Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.; М.: Журнал Нева, Летний Сад, 1998.
- Ригведа*. М.: Наука, 1999.
- Руми Джалал ад-дин Мухаммад*. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). В шести дафтарях. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007–2012.
- Тилак Б.Г.* Арктическая родина в Ведах. М.: Гранд; Фаир-Пресс, 2001.
- Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

- Упанишады: В 3 т. М.: Наука, 1993.
- Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.
- Элиаге М. Йога. Свобода и бессмертие. Киев: София, 2001.
- Элиаге М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1998.
- Юнгер Ф.Г. Греческие мифы. СПб.: Фонд «Университет»; Владимир Даль, 2006.
- al-Farabi.* al-Madīna al-fadila (The Virtuous City). Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi Ara Ahl al-Madīna al-Fadila. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Basham A.L.* History and Doctrines of the Ājīvikas. Delhi: Moltital Banarsi-dass Publications, 2002.
- Brahma sutra. Commentary of Svami Sivananda. Tehri-Garhwal Uttarakhand Himalayas, 2008.
- Chaturvedi B.K.* Kalki Purana. New Delhi: Fusion Books, 1969.
- Corbin H.* En islam iranien. 4 v. P.: Gallimard, 1972.
- Corbin H.* Face de Dieu, face de l'homme. P.: Entrelacs, 1983.
- Corbin H.* Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan // Eranos Jahrbuch XIX. 1950.
- Corbin H.* Trilogie ismaélienne. P.: Verdier, 1994.
- D'Amato Mario.* Can all Beings Potentially Attain Awakening? Gotra-theory in the Mahayanasutralakṣara // Journal of the International Association of Buddhist Studies. Vol. 26. 2003. Num. 1.
- Dante Alighierrri.* La Divina Commedia. Paradiso. XXXIII, 145. Roma: Cremonese, 1955.
- Devaneya Pavanar.* The Primary Classical Language of the World. Madras: Katpadi Estension, 1966.
- Doniger Wendy.* The Origins of Evil in Hindu Mythology. Berkeley: University of California, 1976.
- Dumézil G.* Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome. P.: Gallimard, 1941.
- Dumézil G.* L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P.: Gallimard, 1968.
- Dumézil G.* Les Dieux indo-européens. P.: Presses universitaires de France, 1952.
- Dumézil G.* Apollon sonore et autres essais. P.: Gallimard, 1982.
- Dumézil G.* L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.
- Dumézil G.* Le Troisième Souverain. P.: G.P. Maisonneuve, 1949.
- Dumézil G.* Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques. P.: Institut d'études slaves, 1930.
- Dumézil G.* Mythe et epopée. I–III. P.: Gallimard, 1995.
- Dumézil G.* Mythes et dieux des Germains — Essai d'interprétation comparative. P.: Presses universitaires de France, 1939.

- Dumézil G.* Ouranos-Varuna — Essai de mythologie comparée indo-européenne. P.: Maisonneuve, 1932.
- Eliade M.* Le Yoga. P.: Payot, 1975.
- Evola J.* La dottrina del risveglio. Saggio sull'ascesi buddhista. Milano, 1965.
- Evola J.* Lo Yoga della Potenza. Torino: Bocca, 1949.
- Evola J.* Rivolta contro il mondo modern. Milano: Ulrico Hoepli, 1934.
- Farrukh U.* Al-Farabiyyan (The Two Farabis). Beirut, 1944.
- Fink E.* Spiel als Weltsymbol. Freiburg; München: Alber, 2009.
- Gächter Othmar.* Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- Gautam C.* Life of Babasaheb Ambedkar. L.: Ambedkar Memorial Trust, 2000.
- Gier N.F.* Spiritual Titanism. Indian, Chinese and Western Perspectives. N.Y.: New York Press, 2000.
- Guéron R.* Études sur l'Hindouisme. P.: Éditions Traditionnelles, 1967.
- Guéron R.* Formes traditionnelles et cycles cosmiques. P.: Gallimard, 1970.
- Guéron R.* Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues. P.: Marcel Rivière, 1921.
- Guéron R.* L'Homme et son devenir selon le Védānta. P.: Bossard, 1925.
- Guéron R.* Études sur l'hindouisme. P.: Éditions Traditionnelles, 1979.
- Hobson John.* The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760–2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Iyengar T.R. Sessa.* Dravidian India. New Delhi: Asian Educational Services, 1982.
- Jambet C.* La grande réurrection de Alamūt. P.: Verdier, 1990.
- Jambet Ch.* L'acte de l'être. P.: Fayard, 2002.
- Jayakaran S.C.* Lost land and the myth of Kumari kandam// Indian Folklore Research Journal. 2004.
- Katzenstein P.J.* (ed.). Civilizations in World Politics. L.; N.Y.: Routledge, 2010.
- Kerényi K., Jung C.G.* The science of mythology. L.; N.Y.: Routledge, 2002.
- Mamour P.H.* Polemics on the origin of the Fatimi caliphs. L.: Luzac & Co., 1934.
- Marshall J.* Mohendjo-Daro and Indus culture. 3 v. L.: Arthur Probsthain, 1931.
- Massignon L.* La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. T. I–IV. P.: Gallimard, 1975.
- Nagendranath Vasu.* The Archaeological Survey of Mayurabhanja. Delhi: rare reprints, 1981.
- Nasr S.H.* Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works. Tehran: Imperial Academy of Philosophy, 1978.
- Nasr. H.S., Leaman O.* (eds.). History of Islamic Philosophy. L.: Routledge, 1996.

- Piggot S.* Prehistoric India. L.: Penguin books, 1950.
- Proclus.* On Plato's Cratylus. Transl. B. Duvick. N.Y.: Cornell University Press, 2007.
- Radhakrishnan S.* (ed.). The Principal Upaniśads. L.: Harper Collins publishers, 2011.
- Radhakrishnan S.* The Brahma Sutra: The Philosophy of Spiritual Life. L.: George Allen and Unwin, Ltd., 1960.
- Rahman F.* The Philosophy of Mulla Sadr (Sadr al-Din al-Shirazi). Albany; N.Y.: State University of New York Press, 1975.
- Ramaswamy Sumathi.* The Lost Land of Lemuria: Fabulous Geographies, Catastrophic Histories. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Rougemont Denis De.* L'amour et L'Occident. P.: Plon, 1972.
- Savarkar Vinayak Damodar.* Hindutva: Who is a Hindu? Nagpur, 1928.
- Schmidt Carl* (Hrsg.). Koptisch-gnostische Schriften. Bd. I. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeü. Unbekanntes altgnostisches Werk. Leipzig: Hinrich, 1905.
- Sohravadī.* L'Archange Empourpré. P.: Fayard, 1976.
- Thapar R.* Early India. L.: Penguin Books, 2002.
- Tilak B.G.* Orion or research into the antiquity of Vedas. Poona: Shri J.S. Tilak, 1955.
- 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.

**Дугин Александр Гельевич**

**«Ноомахия: войны ума.  
По ту сторону Запада.  
Индоевропейские цивилизации:  
Иран, Индия»**

(научное издание)

Группа допечатной подготовки изданий:

Башлай И.М.,  
Злаина М.В.,  
Исакова Т.В.,  
Крылов К.А.

Подписано в печать 21.07.2014. Формат 60×90/16.  
Гарнитура «BalticaС». Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 31,0. Тираж 1000 экз. Заказ № 1339 .

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. Индоевропейские цивилизации: Иран, Индия**

Иранская и индийская цивилизации взяты автором как структурные модели с неизменным семантическим ядром и одновременно как динамически меняющиеся системы. В иранской цивилизации особое внимание уделяется исламскому периоду и глубинным семантическим процессам, связанным с иранской герменевтикой исламской религии и воплощенным в исламской философии, суфизме и шиизме. В индийской цивилизации автор акцентирует внимание на цивилизационном дуализме, водоразделе между индоевропейским и автохтонным культурными кодами, неразрывно переплетающимися в цивилизации индуизма. Особое внимание уделяется расхождениям в метафизике традиции Вед и традиции шраманы, а также феномену буддизма и его трансформации при переходе от Хинаяны к Махаяне. В обеих цивилизациях автор показывает противостояние трех Логосов, имеющих в этих цивилизациях собственные имена и символы.

