

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
Философский факультет  
Кафедра философии и культурологии Востока

# ASIATICA

Труды по философии и культурам Востока

Издается с 2005 г.

Выпуск 6

Ответственный редактор *С. В. Пахомов*

Издательство С.-Петербургского университета  
2012

ББК 86.33

А35

Редакция: канд. филос. наук доц. *С. В. Пахомов* (отв. редактор), д-р филол. наук проф. *М. Е. Кравцова*, д-р филос. наук доц. *К. Ю. Солонин*, д-р филос. наук доц. *Т. Г. Туманян*, д-р филос. наук проф. *М. М. Шахнович*

Рецензенты: канд. филол. наук *В. П. Иванов* (Ин-т восточных рукописей РАН); д-р ист. наук *Е. Н. Успенская* (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера))

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

**Asiatica: Труды по философии и культурам Востока.** Вып. 6 / отв. редактор *С. В. Пахомов*. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2012. — 167 с.

В настоящий сборник включены научные статьи различных специалистов в таких областях востоковедения, как индология, синология, арабистика, иранистика, а также в религиоведении, политологии, философии.

Для всех тех, кто интересуется культурами, религиями и системами философской мысли стран и регионов Востока.

**ББК 86.33**

*В. С. Батурин, Л. Л. Батурина*

## **ПРИРОДА СОЦИАЛЬНЫХ КОЛЛИЗИЙ В АРАБСКОМ МИРЕ В КОНТЕКСТЕ СООТНЕСЕНИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ ВОСТОКА И ЗАПАДА**

События, происходящие в современном арабском мире, своей динамикой, массовостью и непредсказуемостью грядущих за ними последствий, похоже, застали врасплох международное сообщество. Они настолько не вписываются в ставшие уже традиционными представления о довольно колоритном характере и укладе жизни стран Ближнего Востока, что ставят в тупик не только тех, кто слабо разбирается в специфике происходящих там процессов. Как известно, антиправительственные выступления, первоначально прошедшие в Тунисе и Египте, затем охватили Ливию, Бахрейн, Йемен, Алжир, Иорданию, Иран, Ирак, Марокко. От всего калейдоскопа нахлынувших вследствие этого событий, похоже, в замешательстве оказались в равной мере маститые политики, различного рода политтехнологи и даже руководство спецслужб ведущих держав мира. Недоумение, непонимание и даже растерянность — вот далеко не полный перечень всех тех чувств и настроений, которые в одинаковой мере одолевают и простых обывателей, и практиков, и теоретиков. Политологи, социологи, конфликтологи, культурологи, одним словом, все те, кто по роду своей профессиональной деятельности, казалось бы, призван лучше всех разбираться и понимать, а значит, и давать объяснение характеру поистине тектонических сдвигов, потрясающих социокультурные устои жизни современных ближневосточных

стран, вынуждены быть весьма осторожными в своих высказываниях и выводах по поводу всего происходящего в этих странах.

Наглядным подтверждением тому может служить волна отзывов и комментариев о сущности тех социальных потрясений, в которые, как в стихийно возникший водоворот, оказалось вовлеченным большое число ближневосточных стран, внешне, казалось бы, и весьма благополучных по характеру своего существования. Поистине народный характер волнений, которые внезапно стали охватывать различные арабские страны одну за другой, как это и следовало ожидать, предоставил богатую почву для различного рода толкований, предположений и мнений. Среди них сразу же наибольшую популярность приобрел подход, связанный с поиском единой подоплеки во всем происходящем, где на первом плане обозначилось стремление отыскать соответствие этих событий ценностям, в первую очередь демократическим.

И в этом вовсе не было ничего необычного. Ведь даже если в других условиях подобный характер выступлений касался бы какой-либо одной, отдельной взятой арабской страны, и он был бы связан с одним из возможных вариантов решения ею своих собственных внутренних проблем, то и тогда эти события наверняка рассматривались бы под углом их демократического статуса. Ибо, как внутри этой страны, так и за ее пределами всегда находились и находятся (и даже в значительном количестве) те, кого не в полной мере устраивает или существующий в ней политический режим, или форма правления, или многое другое.

Поэтому самый беспроигрышный способ оправдания любого протестного действия — это выдать его за стремление тех, кто демонстрирует свое недовольство подобным образом, добиться более справедливых, по их мнению, условий жизни, относя такие условия жизни к разряду так называемых демократических преобразований. Правда, и критерии, и мерки, да и сам способ борьбы со старым на самом деле могли быть весьма далекими от того, что действительно достойно быть названо проявлением демократии — равно как и характер следовавших за этими событиями преобразований.

Думается, что главная причина тому — не только весьма широкий разброс мнений по поводу трактовки сущности самого этого понятия. Следует отметить и еще одно немаловажное обстоятельство: понимание ценностей демократии как на Востоке, так и на За-

паде не только имеет отличительные особенности, но и носит далеко не однозначный характер.

Обращение к этой проблеме расхождения мнений по поводу понимания сущности демократических ценностей вызвано еще и тем, что нынешние события — особенные. Ведь в процесс настоящей «протестократии» оказался вовлеченным сразу ряд арабских стран. Да и сами события быстро потеряли свою миролюбивую направленность и привели к значительным человеческим жертвам. А если к тому же добавить большую вероятность вовлечения в подобный процесс и других арабских стран, протестный электорат которых может не устоять перед соблазном подобным образом попытаться счастья и у себя, то здесь вопрос о соответствии происходящего демократическим ценностям и идеалам вполне объективно требует весьма серьезного осмысления.

Прежде всего, думается, вряд ли кто мог предположить, и в первую очередь все те, кто по воле случая оказался в числе инициаторов этих выступлений, что все эти события могут получить такой, в дальнейшем весьма трудно предсказуемый характер развития. Отсюда вполне логично, что сами события, их спонтанность, отсутствие какой-либо четкой программы действия у протестующих не могли не получить весьма неоднозначной оценки со стороны. Не добавляли этому ясности и постоянно меняющиеся ультимативные требования к существующей власти, связанные с немедленным изменением ситуации в стране. А поэтому наиболее подходящий способ хоть как-то к ним относиться — это придать им некий демократический статус.

Правда, ради справедливости следует отметить, что большинство авторов, пытающихся различным образом отнести эти события к разряду демократических, большей своей частью сами вряд ли в это искренне верят. Иногда выгодно не особо выделяться на общем фоне звучащих высказываний. А в итоге получается, что все вроде понимают, что та оценка, которая дается происходящим событиям, весьма условна, но тем не менее на слуху остается тот демократический контекст, через призму которого эти события и продолжают трактоваться.

Примечательно, что на начальном этапе развития всей цепи упомянутых событий в комментариях, даже если их авторы относили себя к разряду тех, кто видел в них проявления демократии,

заметное место занимали предположения, так или иначе связанные с идеей управляемости происходящего, как бы по заранее спланированному сценарию. Однако, если это и имеет под собой какую-либо основу, то только отчасти. Ибо все чаще и чаще в этих странах стали возникать ситуации, характер которых далеко не без основания свидетельствовал об одной особенности. А суть ее состоит в том, что если вначале происходящее еще в какой-то мере и можно было отнести к результату определенного сценарного творчества, то чем дальше разворачивались действия, тем труднее было следовать сценарию, если он вообще имел место. И чем больше стран ввергалось в этот разгул «протестократии», тем больше становилось очевидным одно: «джинн, выпущенный из кувшина», вовсе не испытывает особого желания повиноваться тому, кто этому якобы способствовал. Ведь в политической режиссуре успех, как правило, признается за тем, кто просчитал не только и не столько сам характер событий, но и то, насколько полученный результат совпал с задуманным.

В этом случае вряд ли окажется эффективной и позиция сторонников аксиомы, столь характерной для недавнего прошлого, связанного с противостоянием двух политических систем. Согласно этой аксиоме, чем хуже дела идут у противника, тем лучше себя чувствует другая сторона. Ведь в нынешней ситуации, на фоне ставших уже привычными по своему звучанию лозунгов протеста и ультимативности требований не слишком ясна общая мотивация происходящего. Отсюда трудно просчитать специфику и ход событий, а также непредсказуемость как самой динамики, так и вероятных последствий этих событий. Естественно, что в этих условиях легко определить того, кто пострадает, и весьма непросто определить, кто же окажется в выигрыше.

Поэтому в рассматриваемой ситуации даже маститые профессионалы не могут сделать однозначную ставку только на какую-то одну из политических сил, обозначившихся открыто во все более обостряющемся противостоянии. Хотя практически подавляющее большинство как политиков, так и представителей средств массовой информации и даже мирового научного сообщества уже все больше проявляют завидное постоянство в одном. Все они почти единодушно склонны считать тех, кто раньше находился во главе руководства этими странами и в результате массовых выступлений оказался на

границ краха, не иначе, как диктаторами, узурпаторами власти, притеснителями своего народа и т. д.

Наглядным подтверждением тому может служить динамика изменения позиции Вашингтона по отношению к экс-президенту Египта Хосни Мубараку. Так, на начальной стадии волнений Белый дом позиционировал себя на стороне правительства. При этом сам Мубарак характеризовался не иначе, как демократ. Затем характер оценок происходящего резко поменялся. Естественно, теперь уже не в пользу Мубарака.

Конечно, время — лучший советчик и лучший мудрец, ведающий ответами на все вопросы. И, естественно, что в этой ситуации наибольшие дивиденды может принести именно стратегия выжидания. Но не будет ли победа этого проявления «протестократии» поистине пирровой? И не заставит ли она, быть может, уже в недалеком будущем горько пожалеть о том, что мировое сообщество своевременно не нашло в себе достаточно разума, чтобы понять, и политической воли на то, чтобы каким-то образом стабилизировать ситуацию и оказать воздействие на взрывоопасный характер происходящего?

Ведь современные процессы глобализации заставляют совершенно по-новому взглянуть на последствия тех проблем, которые возникают сегодня как между Западом и Востоком вообще, так и в самих странах Ближнего Востока, в частности. Особо, думается, здесь следует сделать акцент на характере различия, существующего в понимании тех социальных, культурных и духовных ценностей, отстаивание и борьба за которые в нынешних условиях позволяет происходящие в арабском мире социальные коллизии определять в качестве демократических.

В первую очередь следует обратить внимание на тот факт, что страны Запада по-прежнему пытаются смотреть на Восток *как на нечто несовершенное* по сравнению с ценностями и стандартами в их понимании сущности «демократического устройства мира» вообще. Необходимость демократизации так называемых стран «с неразвитой демократией», куда, по их мнению, относятся и государства Ближнего Востока стала какой-то навязчивой идеей, которую Запад под непосредственным предводительством США всячески пытается воплотить в жизнь. Но при этом зачастую под прикрытием данной идеи сами они не гнушаются вести выгодную для себя политическую игру. Наглядным подтверждением тому могут слу-

жить события в Ираке, инициированные прежде всего при непосредственном участии и руководстве со стороны США. «Более того, США и Великобритания нередко упрекают и своих европейских союзников в неумении разглядеть и оценить новые опасности демократии» [Манойло 2008: 227].

В связи с этим, прежде чем говорить о различии в понимании демократии, существующем между Востоком и Западом, следует подробнее остановиться на выявлении сущности самого представления о демократии в целом.

Сегодня практически мало кто, используя понятие «демократия», обращает внимание на одно, весьма существенное обстоятельство: в том виде, в котором отношениям предписывается демократический статус в существующем современном мире, и образцы которых наиболее «развитые» в демократическом отношении страны, пытаются разным путем воссоздать, привить и даже насадить во всем мире, формировались в условиях доминирования только одного типа отношения — *господство—подчинение*.

На практике это означает, что фактически общество функционировало, да и продолжает функционировать в режиме самоорганизации и саморазвития, суть которого, как правило, представлена в контексте лишь одного, *субъект-объектного*, парадигмального видения. Особенность его состоит в том, что в обществе, независимо от конкретного вида государственного устройства, социально-экономического и культурного уровня развития, в конечном итоге, только одна, и при том только его наименьшая по численности часть, в силу различного рода причин и в первую очередь под воздействием экономических факторов обладает возможностью выступать в роли *субъекта*. И этот ее социальный статус для нее и получает легитимную форму закрепления в виде *права* использовать другую часть общества в качестве *объекта* или своеобразного *средства* при достижении ею своих личных, корпоративных или иных общественных интересов и целей.

Правда, в прошлом этот характер отношения имел более открытое проявление. И те, кто стоял у власти или стремился ее заполучить, особо не колебались в том, чтобы скрывать истинный смысл своих намерений. Да и в выборе средств и способов достижения своих целей в этом случае не слишком стеснялись. Наглядным тому



подтверждением может служить история становления и существования всех типов империй.

Вполне естественно, что недовольство *объектоподобной части* общества существующим своим положением не могло не найти выражения во всевозможных формах сопротивления, бунтах, революциях и т. д., которые «чаще всего осуществлялись по одному и тому же сценарию: отнять и поделить» [Батурин 2007: 50]. Но только теперь, конечно же, в *свою пользу*. И если первоначально этому «процессу перераспределения» подлежали преимущественно различного рода материальные блага, то в дальнейшем подобный передел постепенно стал распространяться непосредственно и на сферу *социально значимых прав*.

Наиболее зримо успехи, достигнутые именно в сфере перераспределения социальных прав, нашли отражение в логике и содержании преобразований, которые почему-то традиционно стали определять в обществе именно как *демократические*. Характер подобного рода преобразований претерпел значительные изменения начиная со времени существования «условной демократии» греческого полиса, «демократии для избранных» — в условиях средневековья и заканчивая утверждением в различных формах — «демократии для большинства». Почему-то именно этот вид демократии зачастую, и в первую очередь на Западе, пытаются представить как проявление «демократии для всех». Под большинством же в зависимости от исторической ситуации подразумевался то отдельный народ или нация (как это можно наблюдать на примере политики, проводимой США), то определенный класс, то та или иная, пусть даже самая многочисленная, часть общества (как это, например, имело место в условиях недавнего советского прошлого).

Так уж получалось, что на предыдущих этапах истории процесс, связанный с отбором, апробацией и дальнейшей трансляцией всех этих так называемых моделей демократического обустройства различных типов человеческого сообщества осуществлялся как бы сам собой, спонтанно и без особой саморефлексии. То, что происходило в действительности, внешне выглядело как совокупный результат поистине «броуновского» совмещения разнообразных видов социально-политических идей, культурных традиций и ценностей, научных изысканий отдельных людей, всевозможных сообществ или политических партий.

При этом все, кто по статусу претендовал на роль социального субъекта, как правило, не жалели усилий для того, чтобы любыми способами продемонстрировать свою «неустанную заботу» о той объектоподобной массе, пастырями которых они на тот момент уже были или намеривались стать в недалеком будущем. А те уступки, на которые время от времени и были вынуждены идти властвующие, чтобы не потерять свои привилегии все и сразу, или чтобы хоть как-то сохранить за собой этот статус субъектоподобности, зачастую оценивались ими и преподносились все той же объектоподобной массе не иначе, как успехи на пути демократических завоеваний всего общества.

Однако сегодня становится все более очевидным, что для этих целей вряд ли подойдут все те варианты, на которые возлагают свои надежды так называемые демократы всех мастей и уровней, пытающиеся вести речь о демократических ценностях, сохраняя при этом господство принципов субъект-объектной парадигмы социальной самоорганизации, стоящей на страже сохранения незыблемости различных форм проявления отношения «господство—подчинение». В этих всевозможных изысканиях «демократических» моделей социального обустройства, пожалуй, можно выделить два основных базовых подхода. И оба они на сегодня пока еще далеко не исчерпали всех своих возможностей, так как каждый раз предлагается нечто новое, но не меняющее, в принципе, характера существующего господствующего типа социальной самоорганизации.

Один из этих подходов наиболее характерен именно для нынешнего западного варианта понимания демократии. Он непосредственно связан с поиском и составлением такого набора социальных прав и свобод, который, хотя бы внешне, в одинаковой мере устраивал бы «всех и вся». Попытками отработки у себя подобных вариантов демократического обустройства мира и всевозможных способов их насаждения в других странах, не исключая даже насильственного пути, сегодня, похоже, и заняты наиболее демократические по нынешним меркам страны. В первую очередь это относится к США, к стране, которая почему-то сама себе присвоила право «борца за демократию» на любой, определяемой по ее собственному усмотрению территории.

Суть же другого подхода при наделении событий демократическим статусом сводится к идее перераспределения прежде всего

прав между теми, кто стоял или еще находится у власти, и теми, кто на эту власть покушается. Иначе говоря, к демократическим пытаются отнести все события, связанные все с тем же перераспределением в первую очередь прав между *властвующими* и *подвластными*.

Но самое главное, что при всех вариантах как первого, так второго подходов неизменной остается система социального обустройства, где преобладает то же самое отношение — «господство—подчинение».

В связи с этим, несмотря на то что различные наблюдатели, политики и даже ученые пытаются рассматривать происходящие на Ближнем Востоке события через призму их демократических ценностей, именно эти два подхода сегодня оказываются доминирующими в имеющемся наборе их оценки.

Для Запада главная ценность отнесения всех этих событий к ряду демократических состоит как раз в том, чтобы они, в конечном итоге, способствовали установлению стабильности в этом регионе. Ибо стабильность как залог мирного сосуществования — одна из немногих социальных ценностей, которая не только потенциально, но и реально способна объединить вокруг себя представителей разных этносов и народов, политических партий и движений, людей разных вероисповеданий.

Но особенность современной ситуации на Ближнем Востоке состоит как раз в том, что значительная часть так называемого местного истеблишмента по-прежнему заинтересована вовсе не в стабильности, а в дестабилизации всего этого региона. Хотя следует отметить, что в этом регионе практически всегда были довольно влиятельные силы, заинтересованные в процессе дестабилизации. Проблема заключается в том, что, вне всякого сомнения, последствия нынешнего широкомасштабного по своему характеру проявления протестократии неизбежно скажутся и, думается, уже даже в ближайшее время, далеко за пределами самого этого региона.

Ведь именно Ближний Восток порождает главные угрозы для режима нераспространения оружия массового уничтожения. Это, как вполне справедливо отмечается в литературе, во многом обусловлено тем, что «конфликтный потенциал региона громаден. Миллионы беженцев и перемещенных лиц, сотни тысяч погибших, держащиеся на волоске традиционные монархии и светские автократии, стремление к переделу государственных границ, прочерченных бывшими

колониальными державами, приводят к тому, что в течение ближайшего десятилетия ряд государств Ближнего Востока могут прекратить существование» [Сатановский 2007].

И на этом фоне на Ближнем Востоке все большее влияние приобретают радикальные исламисты, создавшие при помощи современных технологий весьма разветвленную сетевую структуру своего воздействия на население арабских стран. Именно они считают себя наиболее достойными хранителями и преемниками традиций, уходящими своими корнями в стремление ислама расширить ареал своего влияния на другие народы и страны. Сегодня весь этот регион, и далеко не без содействия и поддержки самого Запада, стал весьма благоприятной средой для проявления экстремизма и терроризма. Этому в одинаковой мере способствуют и средства массовой информации, и система образования, и само общество, которое даже на уровне семьи не только не осуждает наиболее активных участников подобного типа организаций, а, наоборот, признает за ними высокий социальный статус.

Здесь вполне можно согласиться с несостоятельностью бытующего утверждения о том, что «действия исламистских террористов порождены бедностью и социальными проблемами и от них можно “откупиться”, подняв уровень жизни в проблемных регионах. Реальность противоречит этому: лидеры террористов, как правило, образованные, состоятельные, иногда богатые, идейно мотивированные люди, успешно вписанные в социальную среду. Статистика показывает прямую зависимость интенсивности террора от уровня политических уступок и объема средств, перечисляемых лидерам радикалов» [там же].

Поэтому сегодня вполне очевидно, что одних стремлений хоть как-то оказать содействие на перевод этого проявления протестократии в русло преобразований демократического типа, свойственных моделям только одного западного образца, вряд ли может оказаться достаточно. Запад в этой ситуации вынужден будет пойти на определенные уступки в части согласия на признание за самими ближневосточными странами права на самостоятельный выбор в дальнейшем собственных моделей социального обустройства, даже если эти модели не совсем будут и совпадать с представлениями о демократических ценностях ведущих западных держав. Поэтому вполне естественным будет восприниматься, к примеру,

намерение представителей новой ливийской власти построить процветающее государство на основе законов шариата. А, как известно, права женщин, детей, религиозных и национальных меньшинств в государствах подобного типа понимаются далеко не в русле их европейской трактовки.

В заключение можно отметить, что характер последних событий на Ближнем Востоке в целом вряд ли следует однозначно оценивать через призму демократических ценностей именно только одного, западного или восточного, образца. Сущность этих событий гораздо многограннее и сложнее. Далеко не последнюю роль во всем происходящем играет тот факт, что достаточно долгое время подавляющая часть населения этих стран была вынуждена пребывать именно в *объектоподобном* состоянии.

Как известно, например, в Египте президент Хосни Мубарак правил страной 30 лет; в Йемене президент Али Абдалла Салех находился у власти с 1978 года; в Ливии Муаммар Каддафи правил страной более 40 лет. И если старшее поколение, по привычке, более или менее терпимо относилось к своему объектоподобному социальному статусу, то за это время выросло новое поколение молодых людей, которых не устраивало беспросветное будущее подобного типа своего существования. А если к этому добавить влияние современных глобализационных процессов, стирающих региональные и государственные границы, значимость массовых миграционных процессов, позволяющих простому человеку увидеть окружающий мир, то становится более понятным желание и стремление этого поколения устроить свою жизнь по-другому.

А поводов для того, чтобы это желание приняло протестный характер даже в самом его негативном обличье, жизнь предоставляет более чем достаточно. Только вот весь вопрос в том, а что дальше? И выходит, что существующие на сегодня демократические ценности и восточного и западного образца, предлагая самые различные модели социального обустройства, никак не покушаются на главные устои, связанные с отношением «господство—подчинение». А ведь именно оно, в конечном итоге, было (и есть) одной из первостепенных причин того, что объектоподобная масса, доведенная до отчаяния этим своим положением, становилась главным участником всех имевших место в истории восстаний, бунтов и революций. Только вот право пользоваться их плодами ей доставалось в самую послед-

ную очередь. Похоже, что подобная участь уготована и основной массе нынешнего протестного электората всех ближневосточных стран, отдадут ли они при этом приоритет демократическим ценностям чуждого им демократического образца или будут следовать собственным представлениям об этих ценностях.

Мировое сообщество стоит поистине перед дилеммой: или эволюционировать дальше в направлении, связанном с определенным обновлением социокультурных норм и демократических ценностей, но которые при этом функционируют в русле доминирования всего лишь одной — субъект-объектной парадигмы социальной самоорганизации — или попытаться выйти на совершенно иной по качеству, субъект-субъектный парадигмальный уровень, по своей природе действительно альтернативный имеющемуся. Но для этого, судя по всему, еще многое предстоит сделать, и не только в сфере изменения представлений об одних только демократических ценностях и идеалах.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Батурин 2007 — *Батурин В.С.* Институт личной собственности как важнейший стратегический ресурс в осуществлении социально-экономических преобразований в стране // Казахстан-Спектр. 2007. № 4. С. 49–59.
- Манойло 2008 — *Манойло А.В.* Технологии несилового разрешения современных конфликтов. М.: Горячая линия — Телеком, 2008.
- Сатановский 2007 — *Сатановский Е.Я.* Есть ли шанс на Ближнем Востоке «собрать камни»? // Sub-regional or Multilateral? New Approaches of the Conflict-Management in the Middle East under Scrutiny (выступление на конференции). Berlin, 25–26 October, 2007. URL: <http://i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-16678.html>.

## ДЖНЯНА И МОКША: ИЕРАРХИЯ ЦЕННОСТЕЙ В ИНДИЙСКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СИСТЕМАХ

Вопрос о сравнительной ценности *джняны* и *мокши*<sup>1</sup> или, иначе говоря, интеллектуального познания и устремления к освобождению в индийской культуре, на первый взгляд может показаться тривиальным. В большинстве индийских религиозно-философских традиций интеллектуальное знание считалось необходимым, но недостаточным условием для достижения освобождения. В рамках *чатурварги* (иерархии четырех базовых ценностей в жизни человека) *джняна* рассматривалась как составной элемент *дхармы*, *дхарма* же обычно понималась как совокупность моральных и социальных обязательств, следование которым необходимо в первую очередь для «посюсторонней» жизни. Достижение *мокши* требует определенных интеллектуальных усилий, но ни в коем случае к ним не сводится. Ценность *джняны*, если отвлечься от возможной утилитарной пользы и рассматривать ее прежде всего как абстрактное философское знание, как правило обосновывается именно тем, что с ее помощью может быть достигнута *мокша*. Таким образом, на первый взгляд вопрос о соотношении *джняны* и *мокши* в индийской культуре имеет однозначное решение. Вместе с тем, вопрос этот не так прост, поскольку в текстах встречаются эксплицитные противопоставления *джняны* и *мокши*, которые и будут рассмотрены далее в тексте статьи.

Но, кроме того, вопрос о соотношении *джняны* и *мокши* актуален в контексте современных кросс-культурных исследований. Транслируемое в самой индийской культуре представление о подчиненности *джняны* *мокше* в западных гуманитарных исследованиях нередко предстает в виде утверждения о том, что в Индии не существовало философии как отдельной дисциплины, и что все

---

<sup>1</sup> В разных традициях использовалось значительное количество синонимических терминов с близким, но далеко не тождественным значением. Однако в контексте этой статьи подобные терминологические тонкости значения не имеют, термины «*джняна*» и «*мокша*» используются обобщенно без отсылки к какой-либо конкретной школе.

© Е. А. Десницкая, 2012

философские учения имели отчетливый религиозный характер. Как правило, знакомство авторов подобных высказываний с индийской культурой ограничивается вторичной литературой сомнительного качества. С содержательной же точки зрения такие суждения небезупречны не только в силу присущего им европоцентризма, но еще и потому, что в их основе лежит чрезмерно прямолинейное представление о развитии философии как процессе последовательного преодоления предрассудков и «мифологического мышления», победоносно завершающемся становлением современной «научной картины мира»<sup>2</sup>.

Основой для формирования всех индийских религиозно-философских и интеллектуальных систем служил ведийский ритуал. Индуистские системы мысли обыкновенно отстаивали свою неразрывную связь с ведами, а оппозиционно настроенные буддизм и джайнизм в той или иной мере, пусть и негативно, все равно апеллировали к ведийскому контексту. Многие нефилософские дисциплины исходно формировались как составные части ведийского ритуала: так, грамматика (*вьякарана*) и фонетика (*шикши*) были призваны обеспечить правильное функционирование речи в ходе осуществления ритуала, а астрономия (*джьотиша*) была необходима для выбора правильного времени для совершения ритуала. Впоследствии каждая из этих дисциплин приобрела свой собственный вектор развития и постепенно развилась в интеллектуальную нерелигиозную систему со своими теоретическими и практическими целями. Тем не менее в текстах нередко встречаются заверения в том, что изучение изложенной в них дисциплины приводит к достижению освобождения или иных целей «духовного характера». И самый факт необходимости приведения обоснований такого рода свидетельствует о некоем расхождении между интеллектуальными устремлениями авторов текстов и нормативным обоснованием джняны как ступени на пути достижения мокши.

Так, во введении в «Махабхашью» (комментарий к «Аштадхьяи» Панини, составленный во II в. до н.э.) немало места уделяется вопросу необходимости изучения грамматики. Вероятно, это было обусловлено в том числе и распространенным, по свидетельству Патанджали, в те времена мнением, что ведийские слова известны

---

<sup>2</sup> О неоднозначности противопоставления мифологической и современной «научной» картины мира см.: [Касевич 2004: 121–127].



из вед, а прочие санскритские слова — из обыденной речи, поэтому грамматику учить бесполезно [Mahābhāṣya 1880: 5]. Патанджали опровергает это утверждение, приводя различные доводы в пользу изучения грамматики, в числе которых вполне практические соображения, что тот, кто не знает грамматики, не сможет правильно изменять слова в мантрах при совершении некоторых обрядов, куртуазно изъясняться в разговоре с уважаемыми людьми, правильно образовать патроним для наречения сына, да и просто не станет хорошим жрецом [там же: 1]. Однако наряду с этим в «Махабхашье» приводится изрядное количество пассажей из различных авторитетных текстов, в том числе ведийских, с помощью которых, порой с очевидными натяжками, Патанджали делает вывод о высшей цели изучения व्याкараны:

«Ты прекрасный бог, о Варуна,  
В чью глотку втекают  
Семь рек, словно в полую трубу» («Ригведа», VIII. 69. 12)<sup>3</sup>.

О Варуна, ты прекрасный бог (sudeva) — т.е. бог правды (satyadeva), у которого семь рек — семь окончаний текут в гортани <...> И чтобы нам стать богами правды, будем же изучать грамматику» [там же: 4–5].

Характерно, что из контекста гимна (главным адресатом которого, между прочим, является Индра) явствует, что речь идет о питии сомы, и семь рек в глотке это, вероятнее всего, семь потоков напитка. Или просто семь рек упоминаются в связи с тем, что Варуна — бог водной стихии. В любом случае, связь с грамматикой, основанная на совпадении числа рек с числом падежных окончаний (*вибхакти*), в гимне никак не прослеживается. Сам же Патанджали не конкретизирует, каким образом изучение грамматики позволяет уподобиться Варуне. Схожая степень обоснованности наблюдается и в других строфах из «Ригведы», приводимых им для обоснования необходимости изучения व्याкараны:

«Четыре рога, три ноги у него,  
Две головы, семь рук у него.  
Громко ревет бык, трижды связанный.  
Великий бог вошел в смертных»<sup>4</sup> («Ригведа», IV. 58. 3).

<sup>3</sup> Пер. Т. Я. Елизаренковой [Ригведа 1999: 404].

<sup>4</sup> Пер. Т. Я. Елизаренковой [Ригведа 1989: 422].

Четыре рога — четыре части речи: имя, глагол, приставка/предлог и частица. Три ноги — три времени: прошедшее, будущее и настоящее. Две головы — две природы слова: постоянная и порождаемая.

Семь его рук — это окончания семи падежей.

Трижды привязанный — т. е. образованный в трех местах [артикуляции]: груди, шее и голове <...> Великий бог вошел в смертных. Великий бог — речь. Смертные — подверженные умиранию люди. В них он вошел. И чтобы нам стать подобными великому богу, будем же изучать грамматику» [там же: 3].

Гимн «Ригведы» IV. 58, из которого взята эта строфа, прославляет жертвенное топленое масло, отождествляемое с Сомой, которого описывают как быка. С грамматикой гимн изначально связан не был. Ритуалисты трактуют четыре рога как четыре веды, три ноги как три выжимки сомы и т. д.

Основная часть «Махабхашьи» представляет собой развернутый комментарий на паниниевские сутры, содержащий в себе некоторое количество рассуждений лингвофилософского характера. О достижении бессмертия, уподоблению божеству и других вопросах сугубо «религиозного» характера в трактате речи не заходит.

Следующей знаковой фигурой в развитии индийской грамматической традиции был Бхартрихари (V в. н. э.), в главном труде которого — трактате «Вакьяпадая» (ВП) (см.: [Vākyapadīya 1966]) — व्याкарана перешла на новый уровень, превратившись из технической лингвистической дисциплины в даршану — полноценную систему индийской философии. Конечной целью всякой даршаны принято было называть достижение освобождения. Поэтому, и Бхартрихари характеризует грамматику как «врата к освобождению» (*taddvāram aravargasya*) (ВП I. 14) и «прямой царский путь для тех, кто желает спастись» (*mokṣamāñānām ajihmā rājaraddhatih*) (ВП I. 16). Кроме того, в ВП I. 30 он предостерегает от опоры на одно только умозрение (*тарка*) без учета традиции (*агама*), на которую опирались даже авторы вед, провидцы-риши<sup>5</sup>.

Однако дальнейшее содержание ВП представляет собой подробный разбор различных проблем лингвистического, лингвофилософского и эпистемологического характера, в ходе которого Бхартриха-

<sup>5</sup> na cāgamād rte dharmas tarkeṇa vyavatiṣṭhate |  
ṛṣiṇām api yaj jñānaṃ tad apy āgamapūrvakam.

ри лишь изредка и достаточно формально апеллирует к авторитету традиции, поэтому используемый им метод, скорее, можно охарактеризовать именно как тарку, умозрение, основанное на логических заключениях. Каким образом освобождение может быть достигнуто при помощи грамматики, Бхартрихари не поясняет. Позднейшие исследователи, основываясь на первичном комментарии «Вритти» к ВП I. 131, развивают теорию о существовании некоей «шабда-пурва-йоги», т.е. «йоги, опосредованной словом» — специфической психотехнике, заключающейся в последовательном очищении речи от грамматически неправильных форм, успокоении ума и отказе от привязанности к референтам слов. И, разумеется, конечной целью этого процесса оказывается достижение освобождения<sup>6</sup>. Однако большинство современных исследователей ставят под сомнение существование подобной «йоги» как особого психотехнического метода, хотя бы уже потому, что единственное упоминание о ней содержится во «Вритти», автором которого, вполне возможно, был не сам Бхартрихари.

Альтернативное объяснение связи между изучением грамматики и достижением освобождения предложил Й. Бронкхорст в статье «Grammar as the door to liberation» [Bronkhorst 1995]. По мнению исследователя, во всех индуистских традициях путь к освобождению лежит через единение с душой, или Атманом, тогда как в ВП пассажи сотериологической направленности не содержат отсылок к душе или Атману, да и вообще вопросы самопознания в традиционном индуистском ключе для Бхартрихари интереса не представляли [Ibid.: 98]. Бхартрихари, скорее всего под влиянием буддийских мыслителей, рассматривал путь к освобождению как скачкообразное движение к невербальному знанию; как достижение прозрения, обусловленное предшествующим изучением грамматики. На этом пути сначала становится ясно, что изучаемые в курсе грамматики элементы слова (фонемы, корни, аффиксы) не существуют сами по себе, будучи лишь вспомогательными средствами для понимания слов. Схожим образом отдельные слова — лишь вспомогательные элементы для понимания предложения. Предложения же и состоящие из них веды тоже могут быть элиминированы при постижении Шабда-Брахмана

---

<sup>6</sup> Подробнее см.: [Encyclopedia 1990: 44–50].

как абсолютной целостности, снимающей все мнимое многообразие [Ibid.: 101].

Представленный ход мысли типичен для Бхартрихари и неоднократно воспроизводится в разных частях трактата. При этом, однако, остается неясным сам механизм растождествления со словесным и перехода к невербальному знанию / освобождению. Буддизм, к которому Бронкхорст возводит рассматриваемую концепцию в ВП, располагал арсеналом медитативных и ритуальных практик. Бхартрихари, по-видимому, не мог, да и не ставил перед собой задачи указать практический путь к освобождению. Представленный выше ход мысли — не более чем философская конструкция, появление которой в тексте ВП обусловлено прежде всего тем, что сотериологическая проблематика была базовой для индийской культуры и всякий «уважающий себя» мыслитель вынужден был в той или иной степени к ней обращаться.

Еще один пример попытки разрешения противоречия между нерелигиозным содержанием системы и декларируемой возможностью достижения освобождения в результате ее изучения содержится в «Прашастапада-бхашье». Прашастапада (VI в. н.э.) был сторонником вайшешики, системы, которую обычно принято называть натурфилософией. Тем не менее в базовом тексте традиции — «Вайшешика-сутрах» (BC V. 2. 15–17) говорится о возможности достижения освобождения (мокша), благодаря изучению вайшешики.<sup>7</sup> Прашастапада в «Разделе освобождения от сансары» разъясняет это утверждение следующим образом: изучение шести падартх приводит к бесстрастию, «что прекращает возникновение дхармы и адхармы <...> Тогда по прекращении [всего] Атман становится абиджа — лишенным семени [будущего рождения], а тело и т. п. [органы чувств] прекращают свое существование. И поскольку другое тело не появляется, наступает успокоение, подобное затуханию огня, вызванного истощением запаса топлива, которое и есть мокша, конечное освобождение»<sup>8</sup>.

Кроме того, по утверждению Прашастапады, существует особая техника йоги, позволяющая людям непосредственно видеть атомы и категории, которыми оперирует вайшешика. Однако таких людей

---

<sup>7</sup> Впрочем, ряд исследователей считает эти сутры поздним добавлением [Лысенко 2003: 249].

<sup>8</sup> Перевод В. Г. Лысенко [Прашастапада 2005: 352].

он называет «отличными от нас», и в текстах нет никаких свидетельств в пользу того, что такие техники действительно существовали [Лысенко 2003: 256–258]. Поэтому можно предположить, что апелляция к возможности непосредственного восприятия вайшешиковской картины мира была введена Прашастападой в качестве дополнительного, нефилософского аргумента, который, с одной стороны, обосновывал достоверность философской системы, а с другой, придавал ей легитимность в сотериологическом контексте.

Разрыв или даже противоречие между философией как сугубо интеллектуальным занятием и практическим устремлением к освобождению прослеживается и в биографиях таких известных персонажей, как махасиддха Наропа (XI в.) и вишнуит Чайтанья (XV–XVI вв.). Наропа, по преданию, был выдающимся ученым в знаменитом буддийском университете в Наланде, но после встречи с дакини в облике отвратительной старухи уверился в бесплодности интеллектуальных занятий и отправился на поиск учителя. Чайтанья тоже славился как знаток грамматики и навья-ньяи, но затем променял ученые занятия на странствия и воспевание Кришны. Впрочем, безусловно, существовали люди, способные плодотворно совмещать интеллектуальную деятельность с духовной практикой, примером чего может служить тантрический мыслитель Абхинавагупта (X–XI вв.).

Традиционное для современных гуманитарных наук противопоставление философии и религии, вероятно, объясняется тем, что в Европе философия и религия имеют различное происхождение: философия берет свои истоки в достаточно секуляризованной Древней Греции, а религия пришла из Иудеи. Как явствует из разобранных в этой статье примеров, использование этой оппозиции на материале индийской культуры оказывается неадекватным. Не следует ни полностью отождествлять джняну и мокшу, ни отчетливо противопоставлять их друг другу. Точно так же не получится установить между ними однозначные иерархические отношения. Вероятно, продуктивнее будет предположить, что в основе этого разделения лежат два различных типа деятельности: свободный интеллектуальный поиск и стремление к освобождению. В каких-то ситуациях у одних людей эти два типа деятельности могут гармонично сочетаться, в иных же ситуациях у других людей они оказываются отчетливо противопоставленными друг другу. Механическое

же перенесение привычных европейских категорий на культуры не-европейского происхождения, как правило, приводит к неадекватным результатам.

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники

- Прашастапада 2005 — Прашастапада. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») / пер. с санскрита, предисл., введ., ист.-филол. исслед., примеч., библиогр. и указ. В. Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005.
- Ригведа 1989 — Ригведа. Мандалы I–IV: 2-е изд., испр. / пер. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999.
- Ригведа 1999 — Ригведа. Мандалы V–VIII: 2-е изд., испр. / пер. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999.
- Mahābhāṣya 1880 — Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya: in 3 vols. / ed. by F. Kielhorn. Vol. I. Bombay, 1880.
- Vākyapadīya 1966 — Vākyapadīya of Bhartrihari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati. Kaṇḍa I / critically ed. by K. A. Subramaniya Iyer. Poona, 1966.

### Публикации

- Касевич 2004 — *Касевич В. Б.* Буддизм. Картина мира. Язык: 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004.
- Лысенко 2003 — *Лысенко В. Г.* Универсум вайшешики. М., 2003.
- Bronkhorst 1995 — *Bronkhorst J.* Studies on Bhartrihari, 7: Grammar as the door to liberation // Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute. 1995. Vol. 76. P. 97–106.
- Encyclopedia 1990 — Encyclopedia of Indian Philosophies: in 3 vols. Vol. 5: The Philosophy of the Grammarians. Delhi, 1990.

## КОНЦЕПТ «KĀLĀ» В КОНТЕКСТЕ ТАНТРИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Техническим термином *кала* (*kalā*) обозначается множество важных и многоплановых аспектов тантрической метафизики и космологии. По признанию А. Авалона, это один из самых трудно переводимых терминов и стоящих за ним понятий [Avalon 1922: 193]. Трудность перевода этого термина обусловлена, как всегда это бывает в подобных случаях, чрезвычайно многообразным и насыщенным смысловым полем. Согласно известному санскритскому словарю Апте, слово «*kalā*» насчитывает не менее 17 значений. Главные его значения: «часть», «деление», «фаза», «период» и прочие подобные производные.

Дополнительными значениями термина «*kalā*» в качестве производных от глагольных корней *kal* и *kṛp* [Apte 1957: 545] выражается одновременно идея умножения и редукции, а также идея воображения, творческой активности, производительности.

Термин «*kalā*» используется в значении деления единиц времени. В таком качестве эта категория выступает как свойство и проявление высшей энергии Абсолюта — Шакти. Например, в «Девипуанишаде» она именуется эпитетом *kāla kāṣṭhādī kalā rūpiṇī* (Форма вечности, начиная с мига), т. е. в самом этом понятии имплицитно содержатся противоположные начала применительно к различным отрезкам, — времени вечности (*kāla*) и кратчайшего мгновения (*kāṣṭhā*). Еще одним важным значением термина «*kalā*» и связанными с ним коннотациями будут обозначаемые им фазы луны и символические параллели с числом 16. В разных контекстах это число ассоциируется с гласными звуками, с 16 слогами шривидья-мантры, представляющей мистический звуковой образ богини Трипурасундари, или Шодаши, изображаемой в виде прекрасной шестнадцатилетней девушки и почитаемой в полнолуние на шестнадцатые лунные сутки.

Проблема, возникающая при анализе понятия «*kalā*», содержащегося в тантрических религиозно-философских текстах, заключа-

ется в противоречии при описании высшей реальности (Парамашива, Парабрахман) как неделимой недвойственной необусловленной сущности, и меры его манифестации, выраженной во множестве как вертикальных, так и горизонтальных аспектов его проявления. Дополнительной проблемой будет адекватность передачи этого термина и стоящего за ним понятия словом «энергия», часто встречающееся в англоязычной переводной литературе (см.: [Padoux 1990; Pratyabhijñahṛdayam 1991], и др.).

Одним из наиболее интересных и проблематичных использований термина «kalā» — «байндави-кала» (baindavi-kalā), обычно переводимое как «энергия бинду». В контексте тантрической метафизики *бинду* — это предельная, недифференцированная потенциальная целостность абсолютного сознания, неограниченная и лишённая каких-либо частей (*нишкала*). В связи с этим концепт раскрывает способ самоструктурирования бесконечной целостности и ее проявления во множестве частей.

Согласно тантрической метафизике, бинду — это бесконечное сознание, самоосновное и ничем не ограниченное, а значит, неопределённое и непроявленное. Но поскольку это сознание, оно должно осознавать, т.е. действовать. Так как оно составляет всю целостность бытия, кроме него, ничего нет, то это действие направлено на него самого. Эта саморефлексия абсолютного сознания обозначается обычно термином «вимарша-шакти». В таком самонаправленном действии абсолютное Сознание должно саморазличаться на «Я» (*ахам* — Сознание, или Шива) и «Это» (*идам* — Шакти). В абсолютном Сознании выделяется область, на которую оно направлено. Это и есть сфера проявленного, воспринимаемого, видимого. Согласно определению «Пратьябхиджняхридая-сутры», «абсолютная свобода Сознания есть причина актуализации вселенной» [Pratyabhijñahṛdayam 1991: 14].

Это значит, что непроявленное, неограниченное Сознание самоопределяется в конечных формах. В процессе отношения Сознания к самому себе, понимаемому в метафизике трики как вибрация Сознания (*спанда*), бесконечный и целый бинду проявляется в формировании языковых фигур (звуков и фонем) [Padoux 1990].

В тантрических ритуалах *кала-ньяса* и *матрика-ньяса*, предваряющих поклонение и медитацию посредством перечисления пятидесяти фонем санскритского алфавита, выделяются качества целого —



почитаемого божества, отождествляемого с высшей реальностью (Парамашива). Эти качества представляют собой частичные (*kalā*) ограниченные формы выражения бесконечного бытия. В процессе ритуала адепт отождествляется с этими аспектами, «размещая» их в своем теле.

Таким образом, целое — это множество языковых фигур, составляющих мантрическое тело Шивы, с которым отождествляется адепт. Соответственно, проявление целого выражается в фонематической манифестации и формировании различий (*kalā*).

Осуществление процесса дифференциации выражается в становлении «символической вселенной». Символический универсум как мир различий состоит из частей, это — замкнутое, ограниченное состояние, которое принимается индивидом (*дживой*) за мир вещей, богов, энергий и т. д. Это состояние передается понятием «майя» (от глагольного корня *та* — измерять). Смысл этого понятия в трике и других тантрических доктринах несколько отличается от смысла, который ему придает *адвайта-веданта*. Майя в трике рассматривается как сфера измеримого мира, обнаруживающая предел, в отличие от ведантистской майи, сводимой к чистой иллюзии. Мир как майя определяется в отдельных формах времени, пространства и постижения (*джняна*). Все эти измерения — формы ограничения, «покровы» (санскр. *канчуки*). Эти покровы налагаются на абсолютное бытие Парамашивы, придавая ему форму и проявляя его как *пуршу* — космический аспект познающего субъекта. В этом качестве в контексте тантрической метафизики категория *kalā-tattva* представляет собой седьмую категорию в системе шиваитско-тантрической системы 36 таттв. Эта категория есть энергия, порождающая в манифестации идею «ограниченной деятельности» это «сила активности» высшей Реальности (*крия-шакти*), подвергнутая редукции.

Дальнейшее проявление приводит к предельному различению, выражающемуся в существовании единичного атомарного индивида (*ану*, или *дживы*). Точка (*ану*) — это предельное состояние, ниже которой располагается только неживой, неодушевленный аспект проявления — *джада*. Это предельное состояние движения абсолютного Сознания, которое оборачивается неподвижностью, т. е. своей противоположностью. В тантрической метафизике это состояние выражается через образ змеи-кундалини, спящей в «корневом лото-

се» муладхары, обвиняя в три с половиной оборота «самопроявленный лингам» (*сваямбху-лингам*) или «красную каплю» (*бинду*). С одной стороны, красный бинду — это символ Шакти, вибрирующее мерцающее подвижное сознание, а с другой, это спящая кундалини, символизирующая сворачивание энергии бинду в состояние потенциальности.

Джива, как ограниченное существо, будучи атомарным, занимает определенное место в мире, оказываясь одним из многих единичностей. Однако джива, как человеческое существо, является говорящим и мыслящим и, в своем высказывании и мышлении, воспроизводящим символическую вселенную. Таким образом, джива становится точкой, через которую проходит ось, именуемая «рекхини» и соединяющая два полярных аспекта единого бытия — Шиву и Шакти.

Говорящий, как место актуализации символической вселенной, пребывает «между», т.е. на границе проявленных форм. Соответственно, джива оказывается способным обнаружить некую непроявленность как пространство своего собственного существования. Состояние неопределенности выражается в экзистенциальном вопросе «кто Я?» («ко'хам») и приводит к поиску пути решения этого вопроса. Для тантрической метафизики таким путем будет йога, предполагающая с помощью специальных практик созерцание отдельных форм как проявлений единого Парамашивы.

Таким образом, джива как часть обнаруживает в самом себе целое, посредством сведения всех проявленных форм к точке проявления, которая одновременно является точкой различия — *kalā*. Поскольку такая точка есть отношение «Шива = Шакти», или «Я = Это», осмысление данного тождества становится пониманием единства «Я есть Он», или «джива есть Шива».

Рассмотрение понятия «*kalā*» предполагает разворачивание множества его смыслов. Будучи «частью», *kalā* тем не менее отсылает к целому посредством его использования в смысле *baindavi-kalā* («энергия бинду»). Анализ смыслов этого понятия позволяет прояснить концепт «недвойственности», свойственный кашмирскому шиваизму, и механизм разворачивания целостного бытия в различных формах. *Kalā* как нечто различное, отдельное пребывает в мире, занимает место, фиксируется в неких границах. «Часть» существует в ограниченном состоянии, т.е. с определенной интен-

сивностью. По аналогии с философией Платона и Аристотеля, этот аспект бытия можно обозначить как силу, способствующую существованию (*dynamis*), или «энергию» [Доброхотов 1986]. Согласно этому классическому пониманию энергии, *kalā* оказывается некой частичной способностью к существованию, которой в той или иной степени обладает каждая вещь. Сама вещь при этом становится индивидуальным проявлением энергии, неограниченной и бесконечной. Соответственно в термине «*baindavi-kalā*» присутствует конечное (*kalā*) и бесконечное (бинду), и предполагается их тождество (недвойственность). *Kalā* как энергия может пониматься в качестве процесса проявления (самоструктурирования) бесконечного абсолютного единства (бинду/Шивы). Проявление возможно только как различие, предъявление в ограниченной форме. Подобно тому как в концепции Аристотеля энергия (стремление к существованию) выводит вещь к бытию посредством придания ей определенности (определения / имени), энергия *kalā* в кашмирском шиваизме предъявляет абсолютное единство Шивы в «мантрическом теле», т. е. в языковых фигурах. Соответственно, *kalā* как энергия оказывается одновременно бесконечным абсолютным единством (целостностью и самождественностью бытия) и процессом различения форм — артикуляцией абсолютного единства в поименованных элементах. В связи с этим *kalā* может пониматься как момент разворачивания символической вселенной. Процесс же проговаривания этих языковых элементов в структурах традиции и в ритуальных практиках оказывается обращением к точке начала (истока традиции), т. е. процессом «сворачивания» множественности в точку единства. Энергию *kalā*, таким образом, необходимо рассматривать в качестве самого процесса такой «пульсации».

#### ЛИТЕРАТУРА

- Доброхотов 1986 — Доброхотов А. Д. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
- Apte 1957 — Apte V.Sh. The Practical Sanskrit-English Dictionary. Poona: Prasad Prakashan, 1957 (Revised and Enlarged Edition).
- Avalon 1922 — Avalon A. The Garland of Letters: Studies of Mantra Shastra. Madras, 1922.
- Padoux 1990 — Padoux A. *Vāc: The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras* / tr. by J. Gontier. Albany: SUNY Press, 1990.
- Pratyabhijñāhṛdayam 1991 — Pratyabhijñāhṛdayam of Kṣemarāja (The Secret of Recognition) / Sanskrit Text with Engl. Trans., Notes and Introd. by J. Singh. Delhi, 1991.

## ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ИРАНСКИЙ КИНЕМАТОГРАФ: ЭСТЕТИКА СМЕРТИ КАК ЦЕННОСТНАЯ НОРМА

В 1979 г. Иран был провозглашен Исламской республикой (ИРИ). Официальной религией молодого государства был объявлен ислам шиитского толка<sup>1</sup>. Измотанные политическими интригами пред-революционных лет, иранцы возлагали большие надежды на новое правительство, обещавшее в управлении страной руководствоваться законами шариата и ценностями ислама в противовес политике шаха, ориентировавшегося на модернизацию и идею о создании светского государства. Однако последовавшая за революцией длительная и кровопролитная ирано-иракская война (1980–1988), унесшая жизни сотен тысяч людей, и продолжившийся после окончания войны диктат со стороны правительства и духовенства несколько пошатнули веру народа в обещанное аятоллой Хомейни светлое будущее.

Политическая и социально-экономическая ситуация в стране способствовала росту напряжения и смятению в обществе, что проявилось как в повседневной жизни населения, так и в иранском искусстве. В частности, все события, произошедшие в Иране с момента зарождения ИРИ вплоть до сегодняшнего дня, поэтапно зафиксированы документалистами и представителями художественного кинематографа на пленке.

### *Тема смерти в иранском кинематографе 1979–2011 гг.*

В первые годы существования ИРИ революционные и пропагандистские фильмы были основой документального кинематографа, им на смену приходят военные хроники и сводки с полей ирано-иракской войны. Тема войны займет особое место и в худо-

---

<sup>1</sup> Шииты представляют 90% населения страны, к ним, в основном, принадлежат персы и азербайджанцы; сунниты — приблизительно 8% иранского населения (часть курдов, большинство арабов, все белуджи и туркмены, некоторые персидские общины Южного Ирана и Хорасана) [Жигалина 2005: 337].

жественном кино. Ярким примером этого отрезка истории страны может служить фильм Бахрама Бейзаи «Башу — маленький странник» (1989), снятый режиссером на излете ирано-иракской войны. Десятилетний Башу в ужасной бомбежке теряет обоих родителей и младшую сестру, сам чудом остается в живых, но ему приходится покинуть родные края. Он находит приют и любовь в незнакомой ему семье на чужбине. Однако мальчику как напоминание о прошлом повсюду мерещится призрак матери, сторевшей заживо в той страшной бомбежке.

Хрупкий и недолгий оптимизм послевоенной эры сменяется депрессивным настроением в обществе, а на экранах появляются новые персонажи, которых можно охарактеризовать отсутствием уверенности в себе, а окружающий их мир можно назвать ненадежным. «На смену жизнерадостным фильмам послевоенных лет, в которых давался робкий намек на счастливый исход роковых событий, пришли фильмы, наполненные одновременно романтизмом и отчаянием, порой сосредоточенные на теме смерти» [Reza-Sadr 2006: 255]. Среди них — «Путешественники» (1992) Б.Бейзаи, в котором противопоставляются похоронный и свадебный обряды, и «Облако и восход солнца» (1999) Махмуда Калари, повествующем о смерти жены главного героя.

«Вторая половина 90-х годов была лихорадочным временем, когда паранойя стала нормой. Фильмы выдающегося иранского режиссера Аббаса Киаростами всегда были аполитичными, хотя и тесно соприкасались с темами жизни и смерти, но в этот период в них закрался тон паранойи. Фильмами “Вкус вишни” (1997) и “Ветер нас унесет” (1999) в иранском кинематографе была продолжена тема смерти и интеллектуалов» [ibid.: 255]. Настроение фильмов Киаростами по сравнению с его более ранними работами становится все более пессимистичным, что отражает общий настрой, царящий в обществе. Пространство своих фильмов А. Киаростами теперь задает через тему обрядово-ритуальных практик похорон. Так, сюжет «Вкуса вишни», принесшего режиссеру Золотую пальмовую ветвь Каннского кинофестиваля, вращается вокруг разговоров о погребении. Господин Бади, решивший покончить жизнь самоубийством (запрещенном исламом), ищет человека, который согласится за вознаграждение предать его тело земле.

Тенденция, положенная в середине 90-х годов, только усиливается в 2000-е годы. Эстафету у А. Киаростами принимает Бахман Фарманара. Он после более чем 20-летнего перерыва возвращается в кинематограф и снимает фильм «Запах камфоры, аромат жасмина» (2000), центральная тема которого — похоронная церемония; символика жизни и смерти заявлена уже в заглавии фильма<sup>2</sup>. «Запах камфоры, аромат жасмина» был удостоен множества призов на Тегеранском международном кинофестивале «Фаджр». По сути, этот фильм — зеркало общества, отражающее историю его прошлого и настоящего.

Итак, ирано-иракская война позади, хотя ее последствия — погубленные человеческие жизни и сломленные души — ощутимы и сегодня. Однако на ирано-иракской войне история военных конфликтов и межэтнических столкновений в регионе не заканчивается. Например, остро стоит курдский вопрос<sup>3</sup>, который все еще ждет своего мирного урегулирования. Интерпретацию событий, происходящих в Курдистане (как в Автономном регионе, так и иранской провинции Курдистан) можно наблюдать не только в сводках телевизионных новостей, но и на экранах кинотеатров, например, «Черепашки могут летать» (2004) Бахмана Гобеди, иранского режиссера курдского происхождения. События фильма разворачиваются в лагере беженцев в иракском Курдистане за день до вторжения американских войск на территорию Ирака в 2003 г.

Причина склонности иранских режиссеров к теме смерти зиждется не только на зримых основаниях: беспокойной обстановке в регионе и отсутствии стабильности в стране, что несомненно ве-

---

<sup>2</sup> Жасмин символизирует жизнь и молодость, камфора — смерть. В исламе над умершим совершают обряд омовения. «Как правило, омывают умершего в три этапа: 1) водой, содержащей кедровый порошок; 2) водой, смешанной с камфорой; 3) чистой водой. После омования шариат требует смазать камфорой лоб, ладони, плечи, большие пальцы ног умершего, что совершается над покойником до окутывания его в саван» [Керимов 1978: 49–50].

<sup>3</sup> Для многонационального Ирана одна из ключевых проблем — консолидация в единую общность. Поэтому курдский вопрос стоит достаточно остро. С одной стороны, конфликт внутрисударственный, потому что курды требуют расширения культурной автономии; с другой, этот конфликт приобретает международный масштаб. Так, иранские курды рассматривают свое движение как часть широкого движения курдов за независимость и политический суверенитет; они выступают за государственное переустройство Ирана на основе федерации и создание курдской республики, включающей все районы компактного проживания курдов в Западном Иране [Жигалина 2005: 346–350].

дет к преобладанию определенных жанров и направлений в кинематографе. Примечательна окраска, атмосфера иранских фильмов. Они пропитаны ощущением предрешенного и насыщены атрибутикой и символикой похоронных обрядов, что вызывает чувство тревоги и страха (особенно у неподготовленного зрителя). Многие режиссеры послереволюционного периода работают на стыке мифологического прошлого и актуальных проблем современности, демонстрируя индивидуальные фобии и массовые патологии общества. В иранских кинокартинах переплетается тема безумной жажды жизни и постоянное осознание безжалостности смерти по отношению ко всему живому. Иранские фильмы — это магия кино, которая способна всколыхнуть архетипическую память аудитории, но и на режиссеров оказывает влияние культурная среда, в которой они находятся.

### *Почитание святых мест*

«Мусульманские святыни, за исключением отдельных случаев, связаны с личностью какого-либо святого: он там или погребен, или жил, или останавливался для отдыха, или молился. Поэтому под культом святых понимаются почитание и мест поклонения, и самих святых» [Басилов 1970: 8]. В иранской культуре большое почтение оказывают святым местам (усыпальницам и мавзолеям имамов) и могилам предков, посещение которых называется *зиярат*. Так, «в шиитском шариате есть официальное предписание посещать могилу Али, его сына Хосейна и имама Резы»<sup>4</sup> [Керимов 1978: 4]. Превращению могилы имама Резы в Мешхеде в одну из главных шиитских святынь и место паломничества для всех верующих-шиитов всячески содействовал еще шах Аббас I (1571–1629). «Из политических соображений, следуя традиции первых сефевидских шахов, Аббас I всячески поддерживал шиитство» [Иванов 1952: 72] и стимулировал к нему интерес своих подданных. Более того, в качестве государственных праздников в Иране отмечают не только радостные со-

---

<sup>4</sup> Главные шиитские святыни — гробница Хосейна в Кербеле и гробница Али в Неджефе, что находится на территории современного Ирака; в Иране главные шиитские святыни — мавзолей и мечеть в Мешхеде на могиле 8-го шиитского имама Резы и мавзолей и мечеть в Куме на могиле его сестры Фатимы.

бытия, но и годовщины смерти и страданий имамов (см. подробнее, напр.: [Гимн Ирана]).

Даже при самом беглом знакомстве с иранским кинематографом бросается в глаза, что во многих фильмах место действия — кладбище (например, «Затерянная в Ираке» (2002) и «Полумесяц» (2006) Б.Гобади, «Через оливы» (1994) и «Ветер нас унесет» (1999) А.Киаростами, «Время любить» (1990) и «Габбе» (1995) М.Махмальбафа).

Свой второй фильм «Затерянная в Ираке» Гобади снимает в Курдистане. Мирза, известный курдский музыкант, узнает, что его бывшая супруга Ханаре, прекрасная певица, в беде. Он со своими двумя сыновьями (тоже музыкантами) отправляется в опасное путешествие через ирано-иракскую границу, чтобы отыскать ее и помочь. По дороге главные герои ведут бесконечные разговоры с попутчиками, попадают на свадьбу, подвергаются ограблению, переходят горный перевал. В конце концов они оказываются на общей могиле, где женщины в огромном котловане среди 15 тыс. трупов, убитых режимом С.Хусейна, тщетно пытаются найти своих отцов, мужей, сыновей и братьев. Героев «Затерянной в Ираке» Гобади и «Через оливы» Киаростами объединяет невымышленное «кладбище под открытым небом», только в фильме «Через оливы» этому виной не межэтнический конфликт, а стихийное бедствие: кинокартина повествует о последствиях землетрясения, за ночь унесшего жизни 50 тыс. иранцев в Кокере (провинция Гилян).

Другой фильм Б.Гобади, «Полумесяц», заслуживает более пристального внимания. В картине не только одна из сцен происходит на кладбище, но и весь фильм пронизан погребальной символикой. Вскоре после падения режима С.Хусейна пожилой музыкант Мамо собирает оркестр из 13 человек и отправляется с концертом в иракский Курдистан. В деревне ему предсказывают, что в полнолуние произойдет нечто ужасное. Однако Мамо, дожидавшийся визы семь месяцев, не собирается отказываться от путешествия. К музыкантам присоединяется певица Хешо. В ходе тяжелого и опасного путешествия на пути оркестра действительно возникают многочисленные препятствия. Больной, преследуемый галлюцинациями, без музыкальных инструментов и певицы (Хешо была арестована иранскими пограничниками), Мамо готов покориться судьбе. Однако надежда приходит вместе с девушкой по имени Невеманг (курд. «полумесяц»), спустившейся к нему словно ангел с небес. Она обе-



щает Мамо провести его через границу в Ирак, на концерте он хочет присутствовать живым или мертвым.

На сей раз Гобади снимает причудливую по форме, но глубокую по содержанию картину. Он сплетает магическую и религиозную символику, вводит мотив дурного предзнаменования, насыщает визуальный ряд предметами, точно угадывая их киногеничную природу. Так, деревянный гроб как узнаваемый и универсальный символ смерти не только обнажает ощущение предрешенного и от того неминуемого приближения конца, но задает настроение картине и формирует ее эстетику и поэтику, проходя лейтмотивом через весь фильм. В «Полумесяце» вера в предзнаменования, в действенную силу слова («убить словом») мирно уживаются с нормами ислама. Визуальный ряд фильма насыщен магическими атрибутами — талисманы в автомобиле, бусины на лошади, амулет на груди Невеманг, оберег в кафе (чеснок, лук), а также магической и религиозной символикой. А при неожиданном и удивительном воскрешении мертвеца из уст Мамо мы слышим фразу: «Наука не все может объяснить, некоторые вещи идут от души и от Бога». Все это подтверждает, что современный мусульманин, будь он по происхождению иранцем или курдом, чувствует себя в непрерывном контакте со сверхъестественным.

Примечательно, что мистическое воскрешение одной из главных героинь после ее самоубийства происходит и в фильме Ширин Нешат «Женщины без мужчин» (2009). Причем воскрешение также напрямую связано с магией. В тот момент, когда девушка приходит в дом возлюбленного, чтобы тайком зарыть на заднем дворе амулет в надежде, что это поможет расторгнуть его уже намеченную свадьбу с другой, она слышит в саду из-под земли голос своей умершей подруги, та стонет, говоря, что задыхается и просит выпустить ее на волю. Откопав покойницу, девушка от неожиданности забывает зарыть принесенный амулет и уходит вслед за «призраком» на улицы города.

Еще одна картина Нешат — о похоронной процессии. «Шествие» (2011) полностью построено на показе траурной церемонии, состоящей из нескольких элементов. Во-первых, мы видим шествие мужчин, несущих *табут* (погребальные носилки), на которых лежит тело, завернутое в традиционный белый саван. Шествие мужчин ритмично сменяется изображением толпы женщин-плакаль-

щиц. Одетые в черные одеяния, они неистово скорбят об утрате. Их движения синхронны, звуки стенаний пронзительны и душераздирающи; вообще, эстетизированная короткометражка Нешат напоминает театрализованное действие и может показаться неискушенному зрителю чрезмерно надуманной, однако «факты бытования погребального обряда свидетельствуют о том, что со временем он насыщался элементами театрализованного действия, в котором участвовали певцы, музыканты и декламаторы. Самым эмоционально действенным было искусство плакальщиц, вызывающее у присутствующих осознание невосполнимой утраты и горя. С приходом ислама этот древний ритуал <...> был интегрирован в иную религиозную и культурную среду, а тема “оплакивания” займет прочное место в шиитской поэзии»<sup>5</sup> [Гусейнова 2004: 163].

Рисунок «Шествия» венчает неожиданное появление на переднем плане сидящей за каменной изгородью маленькой девочки, которая, по-видимому, олицетворяет продолжение жизни. Примечательно, что девочка одета, в противоположность остальным участникам процессии, в белое<sup>6</sup>. Она складывает из камней что-то наподобие башни с отверстием или колодца и кладет внутрь матово-белые веточки, этот художественный образ визуально напоминает *дахму* (зороастрийское костехранилище), и человеческие кости. В довершение всего внезапно вспыхивает пламя, которое кольцом охватывает траурное шествие мужчин, женщин и девочку, замыкая в единое целое цепь рождения и смерти. Огонь — важнейший элемент в образной системе иранского изобразительного искусства, которая издревле известна своей солярной символикой. Огонь при-

---

<sup>5</sup> Бытование некой театральности во время проведения похорон можно встретить и в современном Иране: «...Процессию скорбящих возглавляет специально нанятый профессиональный роузе-хан, у него в руке микрофон, он читает молитву <...> Роузе-хан затягивает погребальную песню о кусте жасмина — женщина, что посадила его, умерла. Ее нет с нами, но когда куст расцветает, аромат достигает ее души, подобно памяти о добрых делах ее самой и ее потомков. Слезы выступают на глазах скорбящих, когда они вновь и вновь слышат рефрен: “Где она теперь?”» [Кутлаки 2011: 169].

<sup>6</sup> Примечательно, что «к поступкам, совершаемым против религиозной сунны, относится собрание в знак сочувствия и ношение черной или синей траурной одежды» [Гольдциер 1938: 145]. Однако это предписание не прижилось в иранской среде, даже несмотря на тот факт, что «у зороастрийцев Ирана цвет траурной одежды — белый» [Хисматулин, Крюкова 1997: 102]; таким образом, на протяжении веков народное проявление скорби находилось в оппозиции к регламенту господствующей религии.

сутствует и в «Женщинах без мужчин». После самоубийства девушки во дворе собираются женщины, которые скорбят по умершей. При этом во дворе зажжено множество свечей, что выполняет не только эстетическую функцию, но символическую. Иранцы имеют привычку зажигать свечи, светильники и огонь на месте, где кто-то умер, и на могилах<sup>7</sup>.

Несколько слов относительно кинокартин Мохсена Махмальбафа. Если в фильме «Габбе» главная героиня приходит на кладбище, чтобы уединиться и подумать о своей судьбе, то Гюзаль из «Времени любить» возвращается снова и снова на кладбище, чтобы найти там свою любовь. Кинокартина состоит из трех новелл, в каждой из которых главная героиня Гюзаль замужем за одним из двух мужчин, в то время как второй — ее любовник. Еще один персонаж фильма — пожилой мужчина, свидетель измены, сообщающий о ней мужу. Развязка каждой из новелл драматична. Любовники назначают свои свидания на кладбище — запретное происходит на «территории мертвых», где усиливается связь человека с потусторонним. Несмотря на пение птиц и густую зелень деревьев, пространство наполнено предчувствием трагедии.

Кладбище как ключевое место действия во «Времени любить» выбрано не случайно. Типичная черта иранских режиссеров — задавать атмосферу фильма через противопоставление сакрального и обыденного пространств. Во всех перечисленных фильмах именно на кладбище разворачиваются знаменательные события. В «Затерянной в Ираке» и «Через оливы» мужчины находят свою любовь и стремятся сделать все, чтобы облегчить горе своих избранниц. В «Полумесяце» эпизод, снятый на кладбище, примечателен оживлением покойника под звуки прекрасного голоса Невеманг, символизирующего молодость и веру в независимость Курдистана. В фильме

---

<sup>7</sup> У мусульман-суннитов светильники зажигают только по случаю смерти шахидов, мусульман, погибших за веру, и практически никогда — при естественной смерти человека [Хисматулин, Крюкова 1997: 59]. Современные иранцы оставляют в течение сорока дней свет, чтобы душа умершего могла навестить свое бывшее обиталище [Кутлаки 2011: 171]. Возможно, здесь мы имеем дело с отголосками народных верований, нашедших сначала свое отражение в зороастризме, «так как символом Ахура-Мазды всегда являлся огонь, ни один обряд не обходился без него; огонь находился и в помещении умирающего, но отгороженный виноградной лозой, чтобы злые дэвы не касались огня, а с другой стороны, и сам огонь служил средством усмирения демонов» [Дорошенко 1982: 55–56] — и сохранившихся вплоть до сегодняшнего дня.

«Время любить» влюбленные на кладбище находят любовь, а затем расплачиваются за нее вечным успокоением. В «Нас унесет ветер» главный герой Бехзад вынужден подниматься на холм над кладбищем, чтобы созвониться по мобильному телефону с начальником. На кладбище же происходит несчастный случай и последующий философский разговор Бехзада с местным стариком-медиком о смысле жизни и смерти. «Шествие» непосредственно представляет собой стилизованные похороны, а в «Женщинах без мужчин» место погребения — одновременно и место воскрешения девушки.

### *Институт плакальщиц*

С плакальщицами мы встречаемся в «Шествии» и «Женщинах без мужчин», а в фильме «Нас унесет ветер» фигурирует древний ритуал оплакивания покойника (хотя он вынесен за пределы кадра: зритель о нем слышит, но не видит), во время которого скорбящий раздирает ногтями кожу на лице и рвет на себе волосы. Обряд, распространенный довольно широко в мусульманском мире, запрещен классическими догматами ислама. Аятолла Хомейни в своем сочинении «Толкование положений», в котором он подробно освещает вопросы, связанные с похоронным обрядом в шиитском исламе имамитского толка, специально упоминает запрет на оплакивание. Он гласит: ««Недопустимо, чтобы человек во время чьей-либо смерти расцарапывал свое лицо и тело и наносил себе удары <...> Обязательную предосторожность необходимо соблюдать в том, чтобы негромко плакать по покойнику» [Хисматулин, Крюкова 1997: 62]». Запрет существовал и в эпоху зороастризма [там же: 64], так как это считалось происками Ахримана и порицалось.

И. Гольдциер отмечает, что ислам ни с одним из пережитков культа мертвых не боролся так энергично, как с институтом плача по умершим [Гольдциер 1938: 150]. «Основатели новой религии считали, что полный отчаяния плач и выражения неизмеримой скорби несовместимы с чувствами покорности воле Аллаха и смирения перед его приговором, с тем, что они называют “сабр” (терпение)» [там же: 144]. Несмотря на то что профессиональная профессия плакальщиц по мертвым запрещена, тем не менее во многих мусульманских странах все-таки существуют профессиональные плакальщицы, обладающие особенно трогательными голосами. Приведенные

фильмы наглядно демонстрируют, что и сегодня в Иране традиция живет, хотя она порицается официальной доктриной ислама, поощряющего терпение и смирение перед волей Всевышнего.

Стойкость и живучесть таких обрядов, по-видимому, объясняется фундаментальными общечеловеческими реакциями на невосполнимую утрату, и в них можно выделить как минимум два аспекта. «Во-первых, они выполняют медитативно-временную функцию. Процесии плакальщиков, казалось бы, разрывают нашу душу, но они одновременно канализируют наши страдания. Перенаправление горя на мир, который оставил покойный, повышает ценность самого этого мира. Во-вторых, такие ритуалы производят пространственную упорядоченность. Так, ритуал — это проводы мертвых и в то же время защита живых — защита от горя и аффекта, нарушающих социальный и душевный порядок» [Марков 1999: 84].

### *Культ мученичества и тазийе*

Наряду с почитанием умерших предков и святых мест в Иране развит культ мученичества, который с началом ирано-иракской войны аятолла Хомейни начал активно поддерживать и пропагандировать в своих религиозных проповедях. Всем павшим на фронте как героям, погибшим в борьбе за правую веру, была обещана райская жизнь. Как в годы революции, так и во время войны Хомейни манипулировал сознанием огромной массы людей, основываясь на знании культурной традиции и обладая тонким пониманием психологии толпы. История мусульман-шиитов гласит, что «постоянные преследования, которым они подвергались, тайный характер их пропаганды вызывали и культ мученичества за веру (*шахада*) <...> Согласно хадисам, шахид, то есть человек, пожертвовавший собой за веру попадает прямо в рай и пребывает там вблизи престола Аллаха. Активное прославление гибели за веру <...> породило в шиитской среде массовое желание удостоиться такой чести. В известной степени шиитская община жила и живет в состоянии постоянной шахады: чтя и помяная своих мучеников, она готовит новых и тем самым передает эстафету мученичества от одного поколения к другому» [Суворова 1998: 159–160]. Почитание могил и культ мученичества неразрывно связаны в сознании людей, о чем свидетельствует обычай посещения иранцами кладбищ, где похоронены шахиды.

О роли культа мученичества в жизни ИРИ и об уважении и почете, который оказывают мученикам, говорит и факт их упоминания в государственном гимне (принят в 1990 г., автор музыки Хасан Ряхи, слова написаны коллективом авторов [Гимн Ирана]):

Вверх над горизонтом взошло Солнце с Востока,  
Свет в глазах Верующих в истину.  
Месяц Бахман — сияние нашей Веры.  
Твое послание, о, Имам, о Независимости и Свободе  
Отпечатано в наших душах.  
О, Мученики! Ваше громкое эхо в ушах Времени:  
«Будь стойкой и вечной,  
Исламская республика Иран!»

Культ мученичества, несомненно, складывался в тесной связи с преданиями о мученической гибели имама Хосейна, внука пророка Мухаммада. В память о гибели Хосейна и его последователей в битве при Кербеле в священный месяц мохаррам в Иране каждый год проводятся поминальные церемонии в дни ашуры, т.е. первые десять дней мохаррама. Исследователи полагают, что исторические корни обряда уходят в доисламскую эпоху. Так, С. М. Марр в своей статье «Мохаррам...» детально обосновывает концепцию того, что «праздник Мохаррам, хотя и установленный властью шаха и воспринимаемый в его совокупности как сугубо мусульманский праздник, вышел из глубоких недр народной жизни, вырос на языческой обрядности, воспользовался ее эмблемами, переосмысляя их на свой лад. Это было возрождение живых, еще не утраченных идей, которые бытовали в обрядах и обычаях, тесным недавно принятым мусульманством, они неразрывными узлами связывали прошлое с настоящим» [Марр 1970: 366]. Сложно не заметить и сходную сюжетную линию судьбы и смерти Сиявуша, легендарного героя сказания из Шах-Наме [Фирдоуси 1972: 241–329], и имама Хосейна. Если считать обоснованным суждение С. М. Марра о доисламском происхождении обрядов, проводимых в дни ашуры, то это только подчеркивает жизнестойкость народной культуры, пережитки обрядов и верований которой были интегрированы<sup>8</sup> в официальную

---

<sup>8</sup> Остается открытым вопрос: естественным ли путем интегрировались в шиизм народные верования или были интегрированы властью, как отмечает Ю. Н. Марр: «Шиитское духовенство, которое не могло искоренить их (мохар-

религиозную доктрину. Таким образом, народные верования и суеверия, сплетаясь в одно целое с шиизмом, продолжают оказывать самое активное влияние на мировоззрение современных иранцев и их мировосприятие.

Собственно «шиитские траурные церемонии объединяют в себе черты как религиозного культового обряда, так и театрализованного представления, кульминацией которого является мистерия тазийе» [Гусейнова 2004: 165]. Процессия состоит из трех частей: рецитации оплакивания (*роузе*), траурного шествия (*дасте*) и сценического воплощения легендарной истории (*тазийе*). Каждая из частей имеет свои каноны и традиции проведения<sup>9</sup>. Наиболее удивительными для очевидцев-европейцев были и остаются траурные шествия самоистязателей, бьющих себя по плечам и спине цепями. Этот ритуал получил название *шахсей-вахсей* по звуку, издаваемому при нанесении ударов: «Шах-Хосейн, Вах-Хосейн!»; существуют и крайне жестокие формы обряда — *гамезани* [Март 1970: 327], когда по предварительно выбритой голове наносятся удары саблей или кинжалом. Эта церемония сопряжена с сильным психологическим напряжением ее участников и чувством религиозного экстаза.

Неотъемлемую часть ашуры составляет и особенно любимое в народе представление-мистерия тазийе, посвященное полуисторическому, полупоэтическому описанию жизни и смерти Хосейна. Именно к народной драме, на протяжении веков игравшей важней-

---

рамские мистерии. — Н. К.), поступало так же, как поступали с “местными” религиями представители господствующих культов в других странах. Шиизм приспособило эти торжества к своему учению, связало отдельные процессии и мистерии с историческими событиями, выставив своих святых как мучеников...» [Март 1970: 320].

<sup>9</sup> В настоящем исследовании мы не ставим перед собой цели описывать непосредственно ход и церемонию проведения дней траура, о чем имеется достаточно большое количество научных исследований [Landau 1958: 45–63; Март 1970: 313–366; Гусейнова 2004: 158–183; Акимушкина 2006: 208–241] и путевых заметок [Parlby 2001: 204–210; Семенов 2003: 255–283] как отечественных, так и зарубежных авторов. Также существуют работы, рассказывающие о проникновении отдельных элементов тазийе в культуру различных регионов мира: поминальной элегией *марсийя* оплакивают смерть шиитских мучеников в Индии [Суворова 1998: 159–176], а театрализованное представление тазийе становится популярно с приходом ислама на Тринидаде [Chelkowsky 2006: 409–433]. Для нас же представляет главный интерес психологическое воздействие обычая на аудиторию, которая оказывается не только зрителями, но и непосредственными соучастниками действия.

шую роль в духовной культуре народа, приковано внимание многих иранских режиссеров. Н. Тагвайи зафиксировал ритуал в фильме «Генеральная репетиция» (2005). Ранее он же в 1970 г. снял фильм «Арба'эйн» («Сороковина»), в котором запечатлел траурный обряд в память о сороковом дне со дня смерти имама Хосейна как одним из важнейших событий в жизни верующих мусульман-шиитов [Эммами 2007: 95].

А режиссер А. Киаростами в 2006 г. снял документальный фильм «Взгляд на тазийе», в котором постарался запечатлеть лица зрителей, выражающих неподдельную скорбь и отождествляющих себя с событиями эпической саги, произошедшими задолго до их рождения. Киаростами, будучи большим экспериментатором, построил премьеру по принципу инсталляции. В зрительном зале было установлено три экрана. Первый демонстрировал непосредственно само представление тазийе, в то время как два других экрана показывали эмоции и впечатления женской и мужской половины зрительской аудитории, отделенных друг от друга согласно исламской традиции сегрегации полов, как это происходит при просмотре тазийе на импровизированных сценах или в специальных помещениях *такийе* (или *хосейнийе*)<sup>10</sup>. Обращение Киаростами к классической народной драме не может быть случайно, так как все его творчество связано с темой жизни и смерти. «Немолодая» же народная драма оставляет простор фантазии и для современного художника.

Тазийе — живой организм, не перестающий развиваться с момента своего возникновения. С одной стороны, тазийе остается традиционной религиозной драмой, с другой, приспособливается к современным условиям. «В конце XIX — начале XX в. происходит повышение удельного веса художественной (эстетической) функции тазийе по отношению к нехудожественной (ритуальной), что отражает перерастание традиционалистского типа мировоззрения в индивидуально-авторский. Некоторые исследователи даже вы-

---

<sup>10</sup> При Каджарах активизировалось строительство мечетей, а также по инициативе шаха в Тегеране было построено специальное заведение (*такие доулат*) для массовых собраний во время траурных дней [Очерки новой истории Ирана 1978: 46], которое было разрушено шахом Реза Пехлеви. Помимо «общественной» тазийе в период ашуры практикуются и «домашние оплакивания», которые могут быть организованы дома в любое время года (предпочтительно в рамадан и сафар) по какому-либо поводу (во исполнение обета, ради успешного завершения дела, освящения нового дома и т. д.) [Прозоров 2004: 471].



сказывают предположение о том, что если бы ее развитие не было прервано [политикой Пехлеви] в конце третьего десятилетия XX в., то можно было бы проследить процесс ее превращения в светскую драму» [Акимовкина 2006: 230–235]. Сегодня исламское правительство явно пытается поддерживать интерес иранцев к зрелищу через кинематограф и СМИ, подчеркивая исключительно ее религиозный контекст. Не зря Н. Пак-Шираз называет «кинематограф резервуаром для культурной памяти», а иранских режиссеров — «кинематографистами, чье творчество уходит своими корнями в “историческую генеалогию”» [Pak-Shiraz 2011].

Итак, в ходе празднования мохаррамских мистерий иранцы получают сильный эмоциональный заряд, который они ощущают в себе не только непосредственно в дни священного месяца, но в течение всего года. Подтверждением этой мысли может служить популярное выражение: «Весь мир Кербела, круглый год — ашура» [Ислам 1991: 296]. Таким образом, шиитами предполагается непрерывное осознание идеи мученичества. В определенные исторические промежутки богословы были вынуждены сдерживать порывы верующих приблизиться к Богу через гибель за веру, называя это стремление ничем иным, как самоубийством, но в другие моменты *шахада* использовалась в политических целях. Например, во время ирано-иракской войны родственники о смерти близких извещали не соболезнованиями, а поздравлениями; шиитское духовенство все время проводило параллели с гибелью «шаха шахидов» имама Хосейна [там же: 296].

В продолжение традиции современный иранский зритель замирает при виде религиозных мистерий тазийе на экранах кинотеатров. Исламское правительство всячески пытается стимулировать этот интерес, не зря к началу ашуры иранские города обычно увешаны черными плакатами с различной религиозной символикой и текстами, в том числе лозунгами, призывающими сохранить исламские традиции в наши дни. Поэтому кажется не случайным тот факт, что именно «Взгляд на тазийе» А. Киаростами, показанный только за границей, Министерство культуры и исламской ориентации стремится запустить в иранский прокат. Даже несмотря на то, что он снят в арт-хаусной манере. Однако на демонстрацию практически всех остальных фильмов режиссера цензурой наложен запрет: они кажутся слишком мрачными и опасными, так как режиссер своими

фильмами провоцирует зрителя на саморефлексию, осмысление его существования здесь и сейчас и в «лучшей жизни». «Взгляд на та-зийе», наоборот, на руку исламскому режиму, так как сюжет фильма предполагает растворение зрителя в своем религиозном чувстве.

---

Несмотря на вестернизацию и модернизацию страны в годы шахского правления, традиции, связанные с «культом смерти», уходящие своими корнями вглубь веков, и сегодня оказывают самое непосредственное влияние на жизнь иранского народа и формируют его сознание. Иранский кинематограф как губка впитывает реальные исторические факты, которые переплетаются с шиитскими преданиями и легендами. Режиссеры переносят на экран настроение и общую атмосферу иранского социума. С одной стороны, тематика смерти возникает сама собой как неотъемлемая часть жизни и результат истории Ирана, сотканной из непрекращающейся череды войн и революций, которыми богата история страны и в XX в. С другой стороны, смерть и ее атрибутика появляются в иранских фильмах как сильное художественное «оружие», соответствующее эстетическим и идейным запросам авторов и их зрителей. «Сегодня многие иранцы живут в городах как потребители в преуспевающем капиталистическом обществе, но когда кто-нибудь умирает, древний набор обычаев воскресает. Традиционные иранские погребальные обряды нельзя сбросить со счетов. Они по-прежнему отражают старые семейные ценности, человеческие отношения, представления о жизни и смерти, и даже взгляд на мученичество, который был сформирован в течение ирано-иракской войны. Таким образом, похороны — это чрезвычайно полезный инструмент, с помощью которого в фильме изображается противоречие современного иранского общества» [Reza-Sadr 2006: 256].

Так, «духовная преемственность, относящаяся и к культу страдания, сохраняется, проявляясь прежде всего в культуре и искусстве народа. Если, например, обратиться к современной литературе Ирана, даже бульварной, представленной многочисленными детективными романами, то можно убедиться, полистав один из них, насколько культ мученичества глубоко сидит в плоти и крови авторов. Гиперболизация страданий — физических и нравственных — сразу бросается в глаза человеку, воспитанному в иных культурных

традициях» [Пелевин 1995: 126]. Если в авторском кинематографе актеры играют более сдержанно, то иранский мейнстрим весьма эмоционален. Кинематографическим примером столь бурного проявления чувств может быть хорошо известный в Советском Союзе фильм Парвиза Сайяда «Долгая ночь» (1978). Фильм снят накануне Исламской революции и повествует о высшем обществе, главную роль в котором исполняет известная иранская певица и актриса Гугуш. Вообще, об иранской эмоциональности и открытом проявлении чувств написано много; в Иране никого не удивит мужскими слезами [Бертельс 1924; Мэпп 1970; Гусейнова 2004].

Итак, послереволюционный иранский кинематограф богат погребальной символикой и сюжетами на тему смерти. Объективные причины — кровавая революция и последовавшая за ней ирано-иракская война — только частично объясняют это явление, так как с окончанием войны тема смерти не исчезла с иранских экранов. Есть основание говорить о том, что эстетика смерти в иранском кинематографе выступает как ценностная норма, обусловленная этнокультурной и религиозной спецификой региона. Почитание святых мест и культ мученичества, бытование института оплакивания покойников и продолжительный траур — та культурная среда, в которой формируется мировоззрение и мироощущение иранских режиссеров и их аудитории. Поэтому символический мир ислама и ценности народной культуры находят свое отражение не только в повседневной жизни людей, но и в иранском искусстве, в том числе в кинематографе, влияя на стилистику и тематику фильмов.

## ЛИТЕРАТУРА

- Акимушкина 2006 — Акимушкина Е. О. Шиитская ритуальная драма (та'зийе) в персидской литературе XX в. // Религии в развитии литератур Азии и Африки в XX века. М.: Наука, 2006. С. 208–241.
- Басилов 1970 — Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970.
- Бертельс 1924 — Бертельс Е. Персидский театр. Л.: АКАДЕМИА, 1924.
- Гимн Ирана — Гимн Ирана и национальные праздники. URL: <http://www.centralasia-travel.com/ru/countries/iran/information/> (дата обращения: 21.11.2011).
- Гольдциер 1938 — Гольдциер И. Культ святых в исламе. М.: ОГИЗ, 1938.
- Гусейнова 2004 — Гусейнова Д. А. О феномене художественного в мистерии «Таз'ие» // Искусство Востока: художественная форма и традиция. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 158–183.

- Дорошенко 1982 — *Дорошенко Е. А.* Зороастрийцы в Иране: историко-этнографический очерк. М.: Наука, 1982.
- Жигалина 2005 — *Жигалина О. И.* Проблемы этнокультурной конфликтности в современном Иране // Этнос и конфессии на Востоке: конфликты и взаимодействие. М.: МГИМО, 2005. С. 336–352.
- Иванов 1952 — *Иванов М. С.* Очерк истории Ирана. М.: Государственное издательство политической литературы, 1952.
- Ислам 1991 — Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Керимов 1978 — *Керимов Г. М.* Шариат и его социальная сущность. М.: Наука, 1978.
- Кутлаки 2011 — *Кутлаки С.* Среди иранцев: путеводитель по нравам и обычаям. М.: Юнайтед Пресс, 2011.
- Марков 1999 — *Марков Б. В.* Храм и рынок: Человек в пространстве культуры. СПб.: Алетей, 1999.
- Марр 1970 — *Марр С. М.* Мохаррам: шиитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л.: Кунсткамера, 1970. С. 313–366.
- Очерки новой истории Ирана 1978 — Очерки новой истории Ирана (XIX — начало XX в.). М.: Наука, 1978.
- Пелевин 1995 — *Пелевин М. С.* Народная драма тазийе в современном Иране // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 8–9. СПб.: Кунсткамера, 1995. С. 119–126.
- Прозоров 2004 — *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М.: Восточная литература, 2004.
- Семенов 2003 — *Семенов А. А.* Как живут персы (очерк) // История Ирана. М.: Альтернатива, 2003. С. 255–283.
- Суворова 1998 — *Суворова А. А.* Семантическая оппозиция шиитской элегии // Семантика образа в литературах Востока. М.: Восточная литература, 1998. С. 159–176.
- Фирдоуси 1972 — *Фирдоуси.* Шах-Наме. М.: Художественная литература, 1972.
- Хисматулин, Крюкова 1997 — *Хисматулин А. А., Крюкова В. Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997.
- Эммами 2007 — *Эммами Х.* Заметки об иранских документальных фильмах на религиозные темы // Иран-Наме: научный востоковедческий журнал. Алматы, 2007. № 1. С. 94–99.
- Chelkowsky 2006 — *Chelkowsky P.* Art for Twenty-Four Hours // Islamic Art in the 19th Century: Tradition, Innovation and Eclecticism. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 409–433.
- Landau 1958 — *Landau J. M.* Taziya // Studies in the Arab Theater and Cinema. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1958. P. 45–63.
- Pak-Shiraz 2011 — *Pak-Shiraz N.* Shi'i Islam in Iranian Cinema: Religion and Spirituality in Film. London: I. B. Tauris Publishers, 2011.
- Parlby 2001 — *Parlby F. P.* The Muharram // Wanderings of a Pilgrim, in Search of the Picturesque. Manchester: Manchester University Press, 2001. P. 204–210.
- Reza-Sadr 2006 — *Reza-Sadr H.* Iranian Cinema: a Political History. New York: I. B. Tauris Publishers, 2006.

## МЕСТО ЦЕННОСТИ В СТРУКТУРАХ САКРАЛЬНОГО ТЕКСТА ИНДУИСТСКОЙ ТРАДИЦИИ

Рассмотрение проблематики ценности по отношению к традициям Востока оказывается достаточно сомнительным в связи с самим определением понятия «ценность». Прежде всего, необходимо отметить, что это понятие сформировалось в западной традиции, и было обусловлено развитием рационализма в философии, становлением научного мировоззрения и нейтрализацией религиозного дискурса. Ценность, по мысли М. Хайдеггера, оказывается «взглядом оценивающего», элиминированным за пределы существования [Хайдеггер 1988], абсолютизированной позицией трансцендентного субъекта. Для формирования ценностного видения необходимым оказывается десакрализация и «расколдовывание» мира [Вебер 1990: 239]. В связи с этим интересно прояснить структуры сакрального текста, исключая возможность актуализации ценностной позиции и выступающие основаниями восточной культурной традиции.

«Сакральное» в западной философии, как правило, осмысливается как «священное». В своем буквальном значении (от англ. *sacral* и лат. *sacrum* — священное, посвященное богам) сакральный текст, в свою очередь, оказывается наделенным священным статусом, знаковой системой, заключающей в себе важнейшие религиозные смыслы. Однако сам термин «сакральное» первоначально возникает не в религиозном, а в научном дискурсе — в работах антропологов конца XIX в., а затем проникает во французскую социологию. По мысли Дж. Агамбена, именно в этот период сформировалась теория «амбивалентности священного» [Агамбен 2011: 97]. Закрепление за «сакральным» значения «священного» предполагает отсылку к религиозному, к сфере божественного, трансцендентной «профанному» мирскому бытию. Такое понимание «священного» обнаруживается в работах Э. Дюркгейма, М. Мосса, Р. Смита и соответствует кантовскому различию ноуменальное / феноменальное, которое определило психологизацию этого понятия. «Священное» ассоциировалось со «священным ужасом» (В. Вундт) [там же: 100], принадлежало сфе-

ре психологических эмоций и имело дело «исключительно с такими вещами, как экзальтированный священный трепет» [там же: 101]. Формы «священного», упорядочивающие мир и воплощающиеся в социальной организации, рассматривались как иррациональные бессознательные чувства, приводящие, однако, к формированию единого коллективного целого [Дюркгейм 2002: 14].

Такое видение «священного» восходит к кантианскому ноумену — чистому трансцендентальному Разуму и соответственно к идее рациональности, основополагающей для западной современности, базирующейся на абсолютизации научного мировоззрения. По мысли Ж.-Л. Нанси, закрепление идеи рациональности связано с европейским монотеизмом, определившим специфику западной культуры. Нанси подчеркивает, что, если политеизм есть погруженность богов в мир и соответственно обожествление и одушевление мира, то монотеизм обозначает языческих богов как идолов. Однако множество мифологических богов подразумевает в качестве их источника единое целое, божественное бытие, проявлениями которого они оказываются. Монотеистический отказ от «идолов» есть одновременно отказ от представления Бога, от его присутствия — «отступление» [Нанси 2004].

Современное состояние процесса переосмысления западной традиции обозначается на пределе монотеистического дискурса, абсолютно упорядочивающего мир с позиции единого центра и приводящего к структурному насилию социальной системы и «концу социального» [Бодрийяр 2000a]. Соответственно вопрос о смысле современности предполагает выявление в «просвете» монотеизма более древних мифологических форм, главная характеристика которых — отсутствие научной рациональности и наличие поэтического языка. Так, в понимании М. Хайдеггера, философия как герменевтический метод направлена на истолкование того, что сказано поэтами, которые, в свою очередь, «суть вестники богов» [Хайдеггер 1993].

Ж. Бодрийяр обнаруживает в поэтическом языке механизм, который «взламывает принцип эквивалентности» и не допускает появления господствующего означающего и соответственно ценности. В своих рассуждениях Ж. Бодрийяр основывается на открытии Ф. де Соссюра, обозначенном в его «Тетрадах по анаграммам» [Бодрийяр 2000б: 327]. Соссюр утверждает, что древние (ведические, древнегерманские, сатурнийские) тексты структурированы так, что «звуковые

группы перекликаются между собой»: «целые стихи представляют собой анаграмму других». Соответственно, «поэзия разлагает звуковую субстанцию слов и создает из нее либо акустические, либо семантические серии». Одним словом, «в стихе все, так или иначе, перекликается друг с другом» [там же: 329]. Бодрийяр, продолжая рассуждения Ф. де Соссюра, предлагает термин «анатема», изначально бывший «синонимом *ex-voto*, приношения по обету: божественное имя, проходящее под поверхностью текста, — это ведь и есть его посвящение, имя того, кто его посвящает и того, кому он посвящается» [там же: 330]. Задаваясь вопросом «Что же остается от означаемого и означаемого, если они больше не регулируются кодом эквивалентности», Бодрийяр утверждает, что «поэзия представляет собой процесс истребления смысловой ценности» [там же: 331]. Принцип структурирования поэтического текста понимается Бодрийяром как принцип «символического обмена» и также рассматривается как способ организации мира в мифологической традиции.

С. Жижек, приводя в качестве примера специфическое построение текста «Калевалы» [Жижек 2008: 255], обозначает эффект, создаваемый подобным текстом, как *параллакс*. Параллаксное видение предполагает «вписанность взгляда субъекта в сам воспринимаемый объект в виде его “мертвой точки”, то есть, того, что, в “объекте превышает его самого”, точки, из которой сам объект возвращает взгляд» [Жижек 2008: 23].

Для выявления способов конфигурации сакрального текста индуистской традиции был предпринят герменевтический анализ ведических текстов («Хираньягарбха-сукта», «Вак-сукта» из «Ригведы» [Ригведа 1999] и «Иша-упанишада»).

Началом творения в соответствии с индуистской мифологией выступает Хираньягарбха — «Золотой Зародыш». Как правило, традиционное изображение Золотого Зародыша — это светлое (золотое) яйцеобразное пятно на фоне «изначального хаоса» — темного пространства с неопределенными разводами — волнами. У этого пятна нет низа / верха, сторон, оно внутри себя не структурировано, а значит, может быть свернуто в светлую точку в темном море хаоса. Дальнейшие рассуждения оказываются возможными в соответствии с концепцией «метаморфозы точки» Ф. В. Й. Шеллинга [1989].

В отличие от неупорядоченного движения волн хаоса, точка оказывается неподвижной. С позиции этой неподвижности становится

возможным выделить направления движения хаотического потока. Так, согласно мифу, первояйцо раскалывается, т. е. неподвижная точка оказывается точкой раскола или различия, получая в мифе обозначения верх / низ, небо / земля, стороны света. Тем самым точка претерпевает метаморфозу и приобретает конфигурацию упорядоченного космоса.

Что же это за точка, порождающая Вселенную из самой себя? Религиозный ответ (о прародителе Брахме-Пруджапати) здесь недостаточен, так как абсолютизированное божество сразу же «выпадает в осадок», становится неким «остатком», исключаящимся из символического обмена и закрывает «просвет», в котором традиция может высказываться, т. е. превращается в абсолютный закон, трансцендентный непознаваемый принцип.

Теме «Золотого Зародыша» в «Ригведе» отведены следующие строки [Rgveda-saṃhitā 1933: X.121.1]:

hiraṇyagarbhaḥ samavartāgre bhūtasya jātaḥ patirekāśīt  
sadādhāra pṛthivīm dyāmutemām kasmai devāya haviṣā vidhema

«Вначале, раскрывшись, возник Золотой Зародыш — прародитель существ, единый Владыка. Он поддержал эту Землю и Небо. Какому богу мы жертву воздадим?»<sup>1</sup>

Золотой Зародыш — это некая свернутость, потенциальность, неопределенность. Он золотой, т. е. выглядит как просвет в потоке первичного хаоса. Интересно, что он обозначается как «Ка» — «кто». Это имя бога Ка, но оно одновременно подразумевает вопрос: кто находится в этом просвете, кто просвечивает сквозь неопределенность, кто присутствует в этом месте неопределенности? Вопрос «Ка», «kasmai» (кто, какой) — это точка приостановки хаотического потока. Такая точка остановки оказывается точкой различия состояний потока (до точки / после точки), т. е. временных состояний. Но сама точка есть некое состояние до различия, первоначальное единство противоположных элементов. Поэтому он (sa) несет в себе, или содержит (adharā) землю и небеса в их неразличности.

yātmadā baladā yasya viśva upāsate praśiṣaṃ yasya devāḥ  
yasya chāyāmṛtaṃ yasya mṛtyuḥ kasmai devāya haviṣā vidhema

---

<sup>1</sup> Перевод гимнов «Ригведы» О. Н. Ерченкова.



«Тот, кто дает дыхание и силу, кого почитают как Вселенную, от кого распространяются боги, чья тень бессмертное и чья тень — смерть. Какому богу мы жертву воздадим?»

«Тот, который Атмада» — дающий дыхание и силу. В момент приостановки потока неопределенности, в точке «Ка» (также «уа», «уауа») происходит формирование различий — до / после, верх / низ. Неопределенный хаотический поток бытия становится множеством определенных элементов. Но эти элементы не рассеиваются и не сливаются снова с хаосом, а расставляются в определенном порядке. Это порядок и есть Вселенная (vísva). Элементами Вселенной становятся боги, которые распространяются из точки начала (Ка) или оказываются различными определениями-именами этой точки. В именах богов зародыш-свернутость разворачивается как «Я», или отдельность, определенность, каждая из которых и есть способ существования Ка. Соответственно, Ка становится точкой стягивания всех элементов, или точкой сжатия Вселенной. Эту логику продолжает следующее высказывание:

yaḥ praṇato nimīṣato mahitvaika indrajā jagato babhūva  
yaḥ īse asya dvipadaścatuspadaḥ kasmai devāya haviṣā vidhema

«Тот, чьим величием единым все дышит и моргает, ставший Индрой (царем) прародитель Вселенной. Чье владычество простирается над двуногими и четвероногими. Какому богу мы жертву воздадим?».

Высказывание yaḥ praṇato nimīṣato означает буквально «тот, кто дышит и моргает». Речь идет о том, чьим открытием и закрытием глаз проявляется и сворачивается Вселенная. Это пульсирующая Вселенная, которая разворачивается, раскрывается как множество отдельных элементов, а затем сворачивается в точку начала. Вселенная разворачивается посредством порождения Индры (indrajā — породившая Индру), который в индуистской традиции понимается не только как главный из богов, но и как ум, сознание. Соответственно, Вселенная может рассматриваться как актуализация ума (мышления), его самоопределение в различных формах. Кто мыслит и тем самым творит Вселенную? Это основополагающий вопрос, к которому гимн возвращается в постоянном повторении фразы «Какому богу мы жертву воздадим?». Вселенная, создающаяся умом (существующая в уме) распространяет свое владычество над «двуногими и четвероногими», т. е. определяет порядок как природы, так и социума.

yasyeme himavanto mahitvā yasya samudraṃ rasayā sahāhuḥ  
yasyemāḥ pradiśo yasya bāhu kasmai devāya haviṣā vidhema

«Благодаря кому возвеличились обитатели снегов, благодаря кому существует океан вместе с Расой, чьи руки простерты? Какому богу мы жертву воздадим?»

Мышление (ум) мыслит и таким образом осуществляет различение на высокое (вершины гор) / низкое (глубины океана), стороны света (pradiśāḥ). Высказывание *samudraṃ rasaya sāhahuḥ* (океан наполнен / существует вместе с Расой) представляет собой намек на то, что причинный океан, или океан первичного хаоса, самоструктурируется в точке Ка, и образует сам из себя направления или пространство. Следует отметить, что *rasa* — также многозначное слово и означает не только «вода» или название подземной реки между Землей и нижним миром, но и, в частности, «вкус», «эссенция». То есть это высказывание «океан наполнен Расой» может пониматься как целое, предъявленное в различных «вкусах», которые соответственно суть не какие-то отдельности, а формы вариативного представления одного и того же инвариантного целого, которое собственной формы не имеет: он есть бесформенное, неопределенное целое — океан первичного хаоса. Такой океан оказывается «местоположением» проявлений его самого. И как не существует океан без воды, так и целое (инвариант) без собственных ограниченных состояний — ничто.

yena dyaugrā pṛthivī ca dṛdhā yena sva stabhitam yena nākaḥ  
yo antarikṣe rājaso vimānaḥ kasmai devāya haviṣā vidhema

«Кем Небо и Земля укреплены, кем поддерживается Небо, поддерживается Земля, кто в антарикше сияет и царствует? Какому богу мы жертву воздадим?»

Кем (yena) устанавливается различие Неба и Земли? Тот, кто осуществляет их различение, не есть ни Земля, ни Небо. Это некое существование, которое пронизывает все элементы и формы, но оно — ни одно из них. Yo antarikṣe rājaso («тот, кто царствует (сияет) в антарикше» — между небом и землей, в некоем промежуточном пространстве) оказывается ни «тем» и не «этим», он тот, кто всегда «между» — некая реальность отношения. Это то, что всегда переходит, не задерживаясь ни в одной форме, это и есть сам переход как точка касания всех форм — точка границы. Так как он проходит сквозь все формы, то это и есть область неопределенности,

просвечивающая между элементами Вселенной. Соответственно, структурирующий принцип Вселенной — тот, кто установил небо и землю, есть то, что не имеет имени и формы. Его существование — сияние на границе (в «антарикше»), некая вспышка перехода. Кто же это?

yaṃ krandasī avasā tastabhāne abhyaikṣetām manasā rejamāne  
yatrādhi sūra uditō vibhāti kasmai devāya haviṣā vidhema

«Тот, кто охватывает, окружает, сияет, наблюдает, охватывает мыслью, кто как восходящее Солнце сияет. Какому богу мы жертву воздадим?»

В этом высказывании «тот», который всему придает форму, охватывается фиксирующим, схватывающим. Поскольку слово «сура» означает Солнце, то метафора света, свечения, вспышки усиливается. Тогда «он» становится тем, кто высвечивает существование, делает его отчетливым и тем самым укрепляет, устанавливает его в его отдельных проявлениях.

āpo ha yadbṛhatīrviśvamāyāngarbha dadhānā janayantīragnim  
tato devānām samavartatāsuraḥ kasmai devāya haviṣā vidhema

«Чье величие — воды, кто в своей утробе содержал всю Вселенную, порождая Огонь? Он перед богами явился, Единый. Какому богу мы жертву воздадим?»

Это воды, которые содержат огонь. Поскольку огонь присутствует в воде, он неугасим, не возникает и не исчезает. Он всегда в этих водах, неразделим с ними. Огонь есть вода. Это состояние неразличности, бесформенности — небытие (хаос). Но поскольку это состояние неразличное, оно никак не обнаруживается, его как бы нет, оно отсутствует. Существование проявляется в момент его высвечивания как присутствующего. Это высвечивание (проявление) и обозначается как огонь, благодаря которому только и могут существовать первичные воды. Огонь оказывается самым моментом саморазличения неразличного, невыразимого бытия, некой вспышкой, обнаруживающей наличие существования. Благодаря такой интерпретации становится понятным следующее высказывание:

yaścidāpo mahinā paryapaśyaddakṣam dadhānā janayantīryajñam  
yo deveṣvadhī deva eka āsit kasmai devāya haviṣā vidhema

«Кто своим величием оглядел воды и дал рождение Дакше и жертвоприношению. Тот, кто стал великим единым богом среди богов, какому богу мы жертву воздадим?»

*Yaścidāpo mahinā paryapaśyad* буквально означает: «Кто своим величием оглядел воды». Момент самоструктурирования перво-данного хаотического потока — это точка самосознания потока мышления, которое само себя обнаруживает в точке вопроса о своем бытии. Точка «Ка» есть вопрос о том, кто существует как основание всего бытия. Именно в точке вопроса нечто высвечивается как существующее. В этой же точке происходит именование существования, предъявление его в границах имен и понятий (имена богов оказываются свернутыми концептами (символами), которые могут разворачиваться во множестве мифологических сюжетов, поэтических текстов, преданий, философских трактатов и т.д.). Однако в момент именованья происходит ограничение бесконечной целостности бытия ради его проявления. Происходит некое самопожертвование абсолютного единства в момент творения Вселенной как множественности. Метафора жертвы предполагает, что единое бытие всегда отсутствует как явленность, жертвуя своим единством, и место его отсутствия есть «место-полагание» космоса. Он может возникнуть только в результате этой жертвы. Соответственно, абсолютное единство оказывается и тем, кто жертвует, и тем, кто выступает жертвой. Точка же жертвоприношения может осмысливаться как некое возвращение к истоку, к моменту самоструктурирования бытия — к основанию космоса. Если творение мира можно рассматривать как разворачивание абсолютного единства, то жертвоприношение — как символ сворачивания мира в точку начала. В ритуале жертвоприношения каждое действие и каждое слово есть возвращение в точку, из которой происходят все слова и различия — в точку истока традиции.

Но можем ли мы вернуться к истоку, к абсолютному единству, если оно уже безвозвратно утрачено, полностью актуализировавшись в жестких формах мира и, в частности, в социальных структурах? Этот вопрос ставится в следующем высказывании:

mā no hiṃsījanitā yaḥ pṛthivyā yo vā divaṃ satyadharmā jajāna  
yaścāpaśandrā bṛhatīrjajāna kasmai devāya haviṣā vidhema

«Не вреди нам, поскольку ты прародитель Земли, Неба и истинной Дхармы. Великий прародитель, который есть воды и луна. Какому богу мы жертву воздадим?»

Тот, кто породил Дхарму, может восприниматься как тот, кто «вредит», «осуществляет насилие», если Дхарма рассматривается

как некий внешний закон, жестко определяющий нашу жизнь. Космос, в котором мы пребываем, в таком случае оказывается ограниченным миром, а абсолютное единство становится недостижимой и непознаваемой трансцендентной сущностью.

Следующая строка — «великий прародитель, который есть вода и земля», возможно, означает, что луна господствует над водами, потому что вызывает приливы и отливы, т. е. как бы структурирует природу. Однако и воды, и луна, и все природные процессы в пределе есть абсолютное единство. Соответственно, Дхарма (структурирующий принцип) внутренне присутствует в каждом существовании и проявляется в точке вопроса об основании бытия (о «Ка»). В момент задавания этого вопроса ищущий истину субъект обнаруживает некую область неопределенности, присутствующую в том конечном существовании, в котором он пребывает. Этот вопрос обращает его к себе самому и выявляет его собственное бытие как спрашивающего или мыслящего. В этой точке вопроса текст традиции предстает как недоопределенный, требующий нового понимания:

prajāpate na tvadetānyanyo viśvā jātāni pari tā babhūva  
yatkāṁāste juhūmastanno astu vayaṃ syāma patayo gauṛiṇām

«О, Праджапати, никто иной не стал всем порожденным во Вселенной. Ради исполнения наших желаний мы жертвуем тебе. Да станем мы владыками богатств».

Здесь обозначается тождество Вселенной и ее основания (Праджапати, абсолютного единства), которое и есть «Ка». Обнаружение и понимание тождества явленного и неявленного предполагает пребывание задающего вопрос субъекта в точке этого тождества, в точке границы. Тот, кто спрашивает, всегда уже находится в структурах языка. Вопрос обозначает, что нечто не явлено нам. Иначе говоря, то понятийное знание, которое нам доступно, ограниченное, недостаточное. Посредством вопроса мы выходим в область неопределенности, обозначаемую в этом тексте как «Ка», или Праджапати. Тот, кто все определяет, сам остается неопределенным. Существование обнаруживает нехватку, неполноту. Этот недостаток оказывается желанием полноты, единства. Поэтому в гимне говорится: *yatkāṁāste juhūmas* — «то, что мы желаем, тебе жертвуем», т. е. это — желаемое тобой. В вопросе о бытии ищущий истину субъект обнаруживает,

что тот космос, в котором он пребывает, — это «не все». Тем самым он выходит на границу определенности: та неопределенность, которая высвечивается его вопросом, желает быть выраженной. Однако задающий вопрос остается один на один с этой областью неопределенности, так как нет такой языковой формы, которая соответствовала бы ответу на этот вопрос. Поэтому ответом оказывается сам процесс переименования, осуществляющийся в точке вопроса. «Ка» как «место-полагание» имени становится одновременно и небом и землей, и смертью и бессмертием, и водой и огнем, и Праджапати и Вселенной, и хаосом и космосом. В каждом акте именованного абсолютное единство, невыразимое и неразличенное, приносится в жертву, дарится миру. Этот дар происходит в момент произнесения ритуального жертвенного гимна, который, в свою очередь, оказывается ответным даром — отдариванием — сворачиванием космоса в точку абсолютного единства. Собственно, дар и отдаривание осуществляется в одной и той же точке — в точке говорящего, через которого актуализируется язык как исток человеческого существования, религиозной (социальной) традиции.

Эта мысль особенно выражена в гимне (X.125), посвященном Вач-Деве (богине речи) [Rgveda-saṃhitā 1933]:

ahaṃ rudrebhīrvasubhīscarāmyahamādityairuta viśvadevaiḥ  
ahaṃ mitrāvaruṇobhā bibharmyahamindrāgnī ahamaśvinobhā

«Я двигаюсь вместе с Рудрами и Васу, с Адитьями и со всеми богами.  
Я поддерживаю Митру и Варуну, Индру и Агни и обоих Ашвинов».

«Я двигаюсь вместе с Рудрами и Васу» — это не только отсылка к ведийским богам, но и намек на структуру санскрита, в котором присутствуют разряды букв, которые могут символически обозначаться как «рудры» — 11 мест артикуляции звуков, «адитьи» (гласные) и «васу» (восемь) — полугласные. Благодаря речи имена богов могут быть артикулированы, т.е. само их проявление возможно лишь в языке:

ahaṃ somamāhanasaṃ bibharmyahaṃ tvaṣṭāramuta pūṣaṇaṃ bhagam  
ahaṃ dadhāmi draviṇaṃ haviṣmate suprāvye yajamānāya sunvate

«Я несу буйного Сому, Тваштара, Пушана, Бхагу.  
Я даю богатства жертвователю, выжимателю Сомы».

В этой фразе перечисляются имена богов, которых «поддерживает» и «несет» Вач-Девы. Но поскольку имена символичны и предполагают множество смысловых пластов, они отсылают одновременно и к процессам во Вселенной и к ритуалу жертвоприношения. Так, «Сома» есть некая жертвенная субстанция, приготовляемая по утраченному в наши дни рецепту. «Тваштар» — творец, который придает миру форму, а «Бхага» может пониматься и как доля в жертвоприношении и как некая часть, различие и сам процесс различения. В этом высказывании речь оказывается неким структурирующим началом, определяющим мир как множество элементов. Речь (язык), артикулируя части бытия, выделяя их из сферы неразличности (первичного хаоса), дает возможность действию и, соответственно, существованию действительности. Будучи одновременно и жертвователем, и жертвой, и получателем жертвы, речь как бы «стягивает» все процессы и элементы к единому началу, к абсолютному единству, которым, собственно, она и является:

ahaṃ rāṣṭrī saṃgamanī vasūnām cikituṣī prathamā yajñīyānām  
tām mā devā vyadadhuḥ purutrā bhūriṣṭhātrām bhūryāveṣayantīm

«Я царица, повелительница, собирательница сокровищ, первая из достойных жертвоприношения. Меня боги повсюду распределили во множественности. Во многих состояниях и во многих окружениях».

Здесь мы видим продолжение мысли, обозначенной в предыдущем высказывании, о том, что речь, называя имена богов, распределяет их, устанавливает их место во Вселенной и, таким образом, формирует структуру мира. Соответственно, та модель космоса, которая выступает моделью жертвоприношения и через которую раскрывается религиозная и социальная традиция, оказывается ничем иным, как структурой языка. Космос, следовательно, необходимо рассматривать как языковую Вселенную, самоопределяющуюся в процессе переименования самой себя:

mayā so annamatti yo vipaśyati yaḥ prāṇiti ya ī śīṅṅotyuktam  
amantavo mām ta upa kṣiyanti śrudhi śruta śraddhivaṃ te vadāmi

«Меня не распознавая, видят мной, дышат мной, слушают меня, говорят. Слушай, о прославленный, я глаголю тебе достойное веры».

В этом высказывании мы обнаруживаем откровение речи о том, что «меня не понимает (не распознает) тот, кто слышит, дышит и говорит». Речь оказывается не узнанной тем, кто существует благодаря ей. Язык, будучи структурирующим началом мира, остается невидимым, само собой разумеющимся существованием, которое никто не замечает. Поэтому основание бытия становится тайной, несмотря на то что оно всегда находится на поверхности (мы «дышим» им). Язык постоянно высказывается о себе, но само его самообращение остается нерелексируемым. Поэтому речь призывает: *śrudhi śruta* — «слушай о, прославленный» (о котором слышно повсюду, известно). Это может пониматься как намек на шрути («услышанное», сакральный текст). Такой призыв есть приостановка потока речи, обозначение точки поворота языка к самому себе и обнаружение его как самоструктурирующегося целого. Поскольку такое самообращение может произойти только в точке говорящего (мыслящего), «шрути» (сакральный текст) оказывается «местом» саморефлексии субъекта. То, что он может услышать в этой точке — это его собственное мышление, проявляющееся в процессе понимания «шрути»:

ahameva svayamidaṃ vadāmi juṣṭaṃ devebhiruta mānuṣebhiḥ  
yaṃ kāmaye taṃ tamugraṃ kṛṇomi taṃ brahmāṇaṃ taṃṣiṃ taṃ  
sumedhāṃ

«Я сама говорю, я сама произношу Благое через богов и людей, кого возжелаю, того и сделаю — того брахманом, того риши, того мудрым».

Речь-шрути можно метафорически представить как невидимую нить, которая проходит сквозь богов и людей, через все вещи. Она оказывается связью, структурой мира, самим переходом от одной формы к другой. И любая иерархия понятий оказывается лишь расстановкой имен, поскольку в пределе любое имя как языковая форма, содержит одно и то же — язык как целое. Речь (язык) всегда остается абсолютным единством, тождественным самому себе. Говорящий (брахман, риши) оказывается местом актуализации языкового потока, некой точкой, в которой речь самоструктурируется. Так как говорящий может проявляться только в структурах языка и традиции, то, что делает мудреца мудрым, ему не принадлежит.

ahaṃ rudrāya dhanurā tanomi brahmadviṣe śarave hantavā u  
ahaṃ janāya samadaṃ kṛṇomyahaṃ dyāvāpṛthivī ā viveśa



«Я натягиваю лук для Рудры, чтобы ненавистника Брахмана стрелой убить. Я свожу людей в собрания, я вошла в Небо и в Землю».

Ahaṃ janāya samadam kṛṇomy — «я делаю собрания людей», т. е. «свожу людей в собраниях и диспутах». Это высказывание намекает на то, что, не принадлежа никому, язык определяет отношения между людьми (социальные отношения). Речь оказывается некой коллективностью. Это и есть традиция, источник (авторство) которой указать невозможно (он сакральный) и которая никогда не завершается, предъясняясь в различных формах, но всегда возвращаясь к своим ведическим основаниям. Текст традиции можно рассматривать как непрерывное движение по кругу, возобновляющееся в точке понимания (в точке субъективности). Не принадлежа никому, речь тем не менее всегда предъясняется в определенных коллективных формах (находится между «небом» и «землей») — в структурах культурной традиции.

ahaṃ suve pitaramasya mūrdhan mama yonirapsva'ntaḥ samudre  
tato vi tiṣṭhe bhuvanānu viśvotāmūṃ dyāṃ varṣṇopa sprṣāmi

«Я порожаю отца на вершине этого мира. Мое порождающее лоно посреди вод в океане. Отсюда я расхожусь по мирам, головой соприкасаясь с небом».

В соответствии с мифологией, Вач-Девы — дочь Брахмы, и порождение ею отца выглядит парадоксально. Однако в пуранической мифологии Брахма всегда символизирует буддхи — интеллект. Известный мифологический сюжет, когда речь обратилась в самку оленя и Брахма воспылил к ней страстью, можно проинтерпретировать как попытку буддхи присвоить себе язык. Но язык есть основа всякого говорения, он есть целое и «Я», моя субъективность может существовать только в языке. В этом смысле речь первична и выступает «порождающим лоном» всех имен, в частности, имени (имен) «отца».

Гимн, посвященный богине речи Вач, содержит почти в каждой строке «ahaṃ» («Я»), именуемое самыми разнообразными, в пределе противоположными, способами. Характерно, что в этом гимне имя «Вач» нигде не называется, оставаясь как бы скрытым за текстом. И лишь в последних двух строках оно проходит сквозь текст, «высвечиваясь» в качестве анаграммы, отчетливо прослеживающейся в повторении слога «va»:

ahameva vāta iva pra vāmyārabhamāṇā bhuvanāni viśvā  
paro divā para eṇā pṛthivyaitāvati mahinā saṃ babhūva

«Я вею как ветер, порождая все миры, выше неба, выше этой земли — таким величием я стала».

Такие примеры построения изначального канона или сакрального текста позволяют выявить его символическую природу. Поскольку анализ текста производится с позиции целостного подхода, «символ» необходимо понимать как «символическое отношение» (Ф. Шеллинг, Ж.-Л. Нанси), исключающее абсолютизацию какого-либо смысла, его трансцендирование и субстанциализацию. Так, Вач — это богиня речи, для нее строятся храмы, существует религиозный культ и ритуалы. Однако Вач в «Ригведе» принимает имена других богов, занимает их место и выполняет их функции. Соответственно, Вач представляет собой сам переход от одного имени к другому, т. е. Вач может пониматься как язык, обращающийся к самому себе и обозначающий себя разными способами. Практически любое слово (имя) вед оказывается символом, отсылающим к множественному полю смыслов.

Ведические тексты, считающиеся сакральными, постоянно возвращаются к точке начала. Построенные в виде гимнов и мантр, они как бы движутся вокруг точки вопроса об истоке, создавая символические фигуры — своеобразные намеки на эту изначальную точку творения. Так, в «Иша-упанишаде» центральной оказывается мантра:

tad ejati tannajati tad dūre tadvantike  
tad antar asya sarvasya tad u sarvasyāsya bahyataḥ

«Он (tad) движется — он не движется, он далеко — он же и близко,  
Он внутри всего — он же вне всего» [Упанишады 1992].

Характерно, что в тексте не называется имя, используется безличное местоимение *tad* (тот), для того, чтобы указать на «того, кто» совершает все эти действия. Будучи представлен через противоположные и совершенно нейтрализующие друг друга характеристики, *tad* остается неопределенным, обозначая лишь его присутствие. Но поскольку *tad* — далекий/близкий, внешний/внутренний, подвижный/неподвижный, происходит обозначение границы касания всех этих понятий.

Таким образом, tad определяется как точка-граница, у которой нет ни внешней, ни внутренней стороны, он есть чистое различие. Однако эта точка претерпевает метаморфозу в процессе именовании, так как определяется через пространственные категории, обнаруживая движение от «близкого» к «далекому», от «внутреннего» к «внешнему». В процессе этого движения очерчивается место «того, кто». Конфигурация этого места становится намеком на то, что там может присутствовать. Поскольку именно в этом пространстве происходит именование «того, кто», эта точка может быть обозначена как неназываемое безымянное место имени, которое обходят по касательной все возможные имена.

Tad как место имени оказывается целостностью языка, производящего из себя все имена и создающего символический космос. Tad также — это тот, кто говорит. Соответственно, безымянная «точка именовании» одновременно является точкой говорящего. Так, в той же упанишаде мы видим:

rūṣannekarṣe yama sūrya prajāpātya  
 vyūha raśmin samūha tejo  
 yat te rūpaṃ kalyāṇatamaṃ tat te paśyāmi  
 yosāvasau puruṣaḥ sohamasmi

«О Пушан, единственный риши, Яма, Сурья, сын Праджapati, распространи [свои] лучи, сосредоточь [свой] блеск.

Я зрю твою наипрекраснейшую форму. Тот Пуруша, который там, Он есть Я».

Поскольку «Он есть Я», тот, кто говорит, фиксирует момент поворота неопределенного языкового потока к себе, самоопределения языка в точке говорящего. Тогда точка касания языковых фигур — это и есть взгляд субъекта. Этот взгляд встроен в мировой космос. Поскольку взгляд субъекта находится «между» определенными фигурами, воспринимающимися как очертания вещей, само существование субъекта обнаруживает пространство неопределенности в упорядоченном космосе. Прямой взгляд на эту точку неопределенности невозможен, так как говорящий всегда находится в структурах языка, обходящего ее, совершающего вращение вокруг нее. Текст «Иша-упанишады» образует структуры внутреннее/внешнее, атман/карма, пракрити/пуруша, видья/авидья, жизнь/смерть, самбхута/асамбхута. При этом способ разворачивания текста приводит

к нейтрализации обоих понятий и к возвращению в начальную точку вопроса о «том кто», т.е. в пространство неопределенности как место именованья.

Интересной в связи с этим оказывается мантра:

kurvanneveha karmāṇi jijiviṣecchataṃ samāḥ  
evaṃ tvayi nānyatheto sti na karma līpyate nare

«Постоянно совершая здесь [свои] деяния, пусть стремится [человек] прожить сотню лет;

Такой же, а не иной, [путь] и у тебя — [путь, на котором] деяние не привязывается к человеку».

Речь идет о том, что *карма*, понимаемая как деятельность, действие, порождает необходимость новых действий. Человек может прожить сто лет под давлением необходимости этих действий. Он находится в круговороте сансары (в символическом универсуме), потому что принимает карму за то, что есть на самом деле. Карма связывает и принуждает человека. Выход из ситуации принуждения возможен посредством понимания того, что символическая вселенная, создаваемая нашими действиями — это «не все». Такое «не все» становится точкой остановки, лакуной, когда деятельность приостанавливается и не связывает нас. Приостановка может обозначаться через негативность — «недействие». Соответственно, утверждается тождество «действие есть недействие». «Не» обнаруживает точку поворота деятельности к себе, очерчивая некое пространство отсутствия имени деятельности, совпавшей с недейтельностью. Действующий оказывается в пространстве неопределенности, т.е. возвращается в точку начала.

Поскольку пространство неопределенности, к которому постоянно возвращаются упанишады, может пониматься также как «вкравшийся» в существование космоса (жизни) хаос (смерть), жизнь и смерть представляют собой не противоположные понятия, а своеобразное движение по кругу, когда они меняются местами, вступая в символический обмен:

asurā nāma te lokā andhena tamasā vṛtāḥ  
tāṃ ste pretyābhigacchanti ye ke cātmanahano janāḥ

«[Мирами] асуров называют те миры, покрытые слепой тьмой;  
В них после смерти идут люди, убившие [в себе] Атмана».

Парадоксальность этого высказывания заключается в том, что Атман убить нельзя [Upanishads 1905: 8]. Речь идет о том, что в течение жизни человек не обнаруживает того «просвета», в котором ему открывается Атман (его собственная субъективность), т. е. его «Я» для него закрыто. Он не видит, пребывает во тьме (в мирах асуров). Соответственно, жизнь для такого человека как бы не является жизнью, так как отсутствует тот, кто живет. Поскольку «до» смерти и «после» нее существует лишь тьма, высказывание сворачивается в формулу «жизнь есть нежизнь», обозначая лауну как неопределенность жизни. «Жизнь» при этом обнаруживается в качестве понятия, требующего осмысления.

Таким образом, ведический текст можно сравнить с движением ленты Мебиуса, поворачивающейся то лицевой, то изнаночной стороной, стирая это различие в точке поворота. Единственный смысл такого параллаксного движения — нейтрализация различия внутреннее / внешнее, прошлое / будущее, верх / низ и возвращение в точку тождества. Это точка, в которой язык обнаруживает себя как целое, как место-положение имени, раскрывающееся в саморефлексии субъективности.

С этой позиции становится понятным высказывание упанишад о том, что авидья — это тьма и невежество, но еще большая тьма — это видья [Ibid.: 15]. Как «видья» (знание), так и «авидья» (незнание) — имена. Рассматриваемые сами по себе, они не несут в себе никакого смысла и совершенно пусты. Происходит вычитание понятийного знания, и, таким образом, текст снова приводит нас к точке вопроса о том, что осталось. Но поскольку в таком тексте ничего не остается, взгляд ищущего истину субъекта натывается на пространство неопределенности, возвращающее ему его взгляд. Субъект не может знать все, потому что в самом центре мира, который он познает, находится он сам как зона невидимого и неопределенного.

Таким образом, прочтение ведического текста оказывается неким самообращением смысла традиции на пределе ее интерпретации. Такой предел, постоянно обозначаемый сакральным текстом, есть исток творения, исток человеческого и социального существования. Он обнаруживается как символическая реальность — самоограничивающееся и самоструктурирующееся целое. Обращение традиции к своим истокам позволяет определить символическое не как принцип эквивалентности и структуры насилия, а как точку ка-

сания всех возможных символических форм, а значит, возможность любых конфигураций социального. Точка касания как состояние неопределенности («просвет») делает невозможным абсолютизацию какого-либо порядка и построение жестких иерархий. Такое смещение «взгляда», рассматривающего социальное, позволяет переместить видение с «элементов» на их границы как способы очерчивания социальных конфигураций и позволит избежать реификации символического отношения и закрепления ценности как господствующего означающего.

## ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен 2011 — Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011.
- Бодрийяр 2000а — Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург, 2000.
- Бодрийяр 2000б — Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
- Вебер 1990 — Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 44–271.
- Дюркгейм 2002 — Дюркгейм Э. Определение моральных фактов // Теоретическая социология антология; в 2 ч. Ч. 1. М., 2002. С. 7–23.
- Жижек 2008 — Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008.
- Нанси 2004 — Нанси Ж.-Л. Деконструкция монотеизма. М., 2004.
- Ригведа 1999 — Ригведа. Мандалы IX–X / пер. Т. Я. Елизаренкова. М., 1999. С. 278–273.
- Хайдеггер 1988 — Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии: сб. переводов. М., 1988. С. 261–313.
- Хайдеггер 1993 — Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Время и бытие. М., 1993. С. 273–302.
- Шеллинг 1987 — Шеллинг Ф. В. Й. Введение к наброску натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. I. М., 1987. С. 182–226.
- Упанишады 1992 — Упанишады / пер. с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина. Т. 1–3. М., 1992.
- Rgveda-saṃhitā 1933 — Rgveda-saṃhitā, śrīmat sāyanācārya viracita-bhāṣyasametā. Vol. I–V. Poona, 1933–1951.
- Upanishads 1905 — Upanishads and Sri Sankara's commentary translated by Sitarama Shastri. Madras, 1905.

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ ПРАВЯЩИХ РЕЖИМОВ СЕВЕРО-КИТАЙСКИХ ГОСУДАРСТВ

### IV в. н. э.

В настоящей статье освещаются события IV в. н. э., сыгравшие исключительную роль в истории китайской цивилизации. Впервые Китай, представленный на тот момент династией Западная Цзинь (Си Цзинь 西晉, 264/265–317), был частично завоеван чужеземными народностями. Всего за шесть лет (311–317 гг.) под их властью оказался весь Север (в геополитической терминологии того времени), т. е. районы среднего и нижнего течения р. Хуанхэ, почитаемые колыбелью китайского этноса. Последующие три столетия стали временем не только военно-политического противостояния, но и культурного взаимодействия между «северными» царствами (*бэй-го* 北國)<sup>1</sup>, основанными чужеземными правящими домами, и собственно китайскими, «южными», государствами (*нань-чао* 南朝)<sup>2</sup>, располагавшимися в бассейне нижнего и среднего течения р. Янцзы. Более того, представители именно «северных» правящих домов смогли в дальнейшем объединить Китай и воссоздать централизованное имперское правление — империи Суй 隨 (589–618) и Тан 唐 (618–906). Факт постепенной китаизации «северных» режимов общеизвестен. Менее определен вопрос о культурно-идеологических ориентирах вождей «варварских» народностей в момент их наступления на Китай. Этот вопрос приобретает тем большую остроту, если учесть, что события 311–317 гг. нередко характеризуется как

<sup>1</sup> В китайской историографии признается 16 «северных» царств. В начале V в. Север был объединен под эгидой тоже чужеземной (тобийской) династии, создавшей крупное государство — Северное (Тоба) Вэй (Бэй/Тоба Вэй 北/拓跋魏, 386–534), но которое тоже затем распалось на Западное Вэй (Си Вэй 西魏, 534–556) и Восточное Вэй (Дун Вэй 東魏, 534–550), трансформировавшихся в Северное Ци (Бэй Ци 北齊, 550–557) и Северное Чжоу (Бэй Чжоу 北周, 557–581) соответственно. Власти последнего как раз и приступили к объединению Китая.

<sup>2</sup> На Юге на протяжении IV–VI вв. существовали пять сменявших одна другую династий: Восточная Цзинь (Дун Цзинь 東晉, 317–419), Лю Сун 劉宋 (420–479), Южная Ци (Нань Ци 南齊, 479–502), Лян 梁 (502–557) и Чэнь 陳 (557–589).

© М. Е. Кравцова, 2012

вторжение кочевников, что предполагает и противостояние между двумя принципиально различными культурно-цивилизационными типами: кочевническим миром и имперским государством.

Главными участниками разбираемых событий традиционно считают пять племенных объединений, обозначаемых как *у ху* 五胡 («пять варваров», «пять северных племен»): *сюнну* 匈奴, *сяньби* 鮮卑, *цзе* 羯, *ди* 氐 и *цяны* 羌. Из китайских же письменных источников явствует, что названные народности исходно обитали в периферийных (северных, северо-западных, северо-восточных) районах Китая<sup>3</sup>. Так, *цяны* и *ди*, принадлежавшие к тибето-бирманской группе, были, в сущности, коренными обитателями местностей на территории современных провинций Шэньси, Ганьсу и Цинхай<sup>4</sup>. Сюнну (тюркоязычная народность), как известно, были потомками некогда могущественной державы, соседствовавшей с империей Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) и потерпевшей от нее несколько поражений<sup>5</sup>. Часть сюнну ушли в Центральную Азию, другие признали вассальную зависимость от китайских властей. Еще в I в. до н.э. они впервые получили разрешение поселиться на территории собственно Китая — в области Бинчжоу 並州 (на севере современных провинций Шаньси и Шэньси). А к концу I в. н.э. их численность достигала более 240 тыс. человек [Материалы 1989: 16–17]. Сяньби (сяньбийцы) — название весьма разномастного этнического сообщества, принадлежащего к монголоидному миру и выросшего из скотоводческих племен, кочевавших по степям современной Внутренней Монголии. Приблизительно с середины I в. отдельные группы сяньби стали перемещаться на территорию Ляодунского полуострова и

---

<sup>3</sup> В отечественном китаеведении сводный обзор геополитической и этнической ситуации, сложившейся на территории Китая к началу IV в., был дан еще в работах Л. И. Думана (1907–1979), в первую очередь в: [Думан 1977].

<sup>4</sup> Этноним *цян* зафиксирован в древнейших китайских письменных текстах («надписи на гадательных костях», *цзягувэнь* 甲骨文), относящихся ко второй половине II тыс. до н.э. Взаимоотношения китайцев с цянами на протяжении последующих столетий составляют отдельную страницу истории Китая [Ху Хань шу 1982: X, цз. 87]; см. также [Crespigny 1977]. *Ди*, по утверждению китайских источников, вели происхождение от иноземцев — «западных *и*» (*си-и* 西夷), называемых «белыми лошадьми» (*бай-ма* 白馬), которые появились на территории Китая в глубокой древности [Вэй шу 1974: VI, цз. 101, 2227]; см. также: [Думан 1977: 41–42].

<sup>5</sup> На русском языке наиболее полная информация по истории сюнну в эпоху Хань представлена в: [Материалы 1968].



в северо-восточные области империи Хань, к концу III в. их общая численность на территории Китая, по некоторым данным, составляла около 2 млн человек [Крюков 1979: 72]<sup>6</sup>. По поводу происхождения *цзе* имеется несколько версий. Их полагают либо этническими родственниками сюнну, либо выходцами из Средней Азии, либо хозяйственно-племенным конгломератом, сформировавшимся из наемников или рабов сюнну, обретших свободу после окончательного разгрома державы последних в I в. н. э. [Крюков 1979: 71–72; Материалы 1990: 5–7; Гумилев 2004: 353; Барфильд 2009: 173].

Установлено, что к IV в. в северных и северо-западных регионах китайской империи численность «варварских» народностей немногим уступала китайскому населению, а в ряде местностей даже преобладала над ним. Совокупная численность их воинских сил приближалась к 1 млн человек [Думан 1977: 47]. Еще более существенно, что «варвары» принимали участие в историко-политической жизни китайского общества. Рядовые воины служили в правительственной армии и вооруженных силах региональных военно-политических лидеров. Представители племенной знати, получив традиционное китайское образование, нередко находились при китайском дворе, получали назначение на высокие административные и военные посты, возводились в аристократические титулы<sup>7</sup>.

Степень активности вовлечения «варваров» во внутренние дела Китая особенно возросла в периоды агонии империи Хань и последующей административно-территориальной раздробленности страны (период Троецарствия, Сань-го, 220/222–264/280). Так, в 217 г. Цао Цао 曹操 (155–220) — могущественный военно-политический лидер

---

<sup>6</sup> Считается, что сянби с легкостью обживали новые места, обладая редкой этнической способностью налаживать контакты с местным населением и заимствовать элементы их обычаев [Гумилев 2004: 352–359]. В результате образовалось несколько их региональных ветвей, возглавляемых собственными правящими кланами, фамилии которых обычно и употребляются для обозначения всей этой ветви. Одной из таких ветвей как раз и были *тоба* (тобийцы, табгачи), основавшие государство Северное Вэй.

<sup>7</sup> Ярким примером служит политическая судьба клана Ян 楊, возглавлявшего один из племенных союзов ди. Этот союз самовольно поселился на юге современной провинции Ганьсу, но, после того как его вождь Ян Тэн 楊騰 выразил готовность стать подданным царства Вэй 魏, он был пожалован титулом *ван-ди* 王氏 («царь [всех] ди»). Его внук Ян Фэй-лун 楊飛龍, поступив на службу к Западной Цзинь, получил от новых властей звание Пинси-цзянцзюнь 平西將軍 («Полководца, умиротворяющего запад»), легализовавшее его полномочия местного военного лидера [Вэй шу 1974: VI, цз. 101, 2227–2228].

и канцлер при последнем монархе Хань — Сянь-ди 獻帝 (Лю Се 劉協, 181–234, правление 189–220), заключил договор с пятью клановыми группами (аймаками) сюнну, по которому им было вновь официально разрешено проживать в Бинчжоу. Вожди аймаков получили аристократические титулы и удельные владения [Думан 1977: 49; Материалы 1989: 17; Барфильд 2009: 162]. В определенной степени Цао Цао следовал древней имперской практике переселения во внутренние районы страны тех групп соседних с Китаем народностей, которые заявляли о своей лояльности властям [Крюков 1979: 70]. Кроме того, он со всей очевидностью руководствовался предельно актуальной в условиях междоусобных конфликтов задачей создания вблизи от столицы (г. Лоян) своего рода армейского резерва. Власти царства Вэй 魏 (220–264/265), основанного кланом Цао, и империи Западная Цзинь продолжали такую политику по отношению к сюнну [Цзинь шу 1987: VIII, цз. 97, 2549]<sup>8</sup>. При основателе Западной Цзинь У-ди 武帝 (Сыма Янь 司馬炎, 236–290, правил в 265–290 гг.) в северные районы Китая из-за Великой китайской стены переселилось вначале 20 с лишним тысяч семей, затем еще 140 тыс. [Материалы 1990: 13]<sup>9</sup>. Знать и вооруженные силы «варваров» принимали участие и в междоусобной войне 300–306 гг., известной как «смута / мятеж восьми принцев крови» (*Ба ван луань* 八王亂).

Приведенные факты позволяют утверждать, что более адекватной, чем «вторжение», является характеристика событий 311–317 гг. как «восстания китаизированных наемников» [Gernet 1987: 179].

О степени китаизированности племенной знати «варваров» красноречиво свидетельствует образ и действия вождя сюнну Лю Юаня 劉淵 (Лю Юань-хай 劉元海, ? –310), основателя первого «се-

---

<sup>8</sup> Наряду с официальной геополитической и этнической политикой, росту военного потенциала «варваров» способствовали и другие историко-политические факторы. Примечательно наблюдение, что их вооружение существенно улучшилось в результате массовой продажи оружия китайскими солдатами, демобилизованными из правительственной армии после того, как Западная Цзинь разбила в 280 г. царство У (222–280), также возникшее (на юго-востоке Китая) после краха империи Хань [Graft 2002: 38].

<sup>9</sup> Кроме сюнну, в северных районах Китая обитали еще 19 родов (*чжун* 種) народностей, относимых к этнической группе, называемой «северными варварами» (*бэй-ди* 北狄) ([Цзинь шу 1987: VIII, цз. 97, 2549–2550]; см. также: [Материалы 1989: 150–153]). Несмотря на многочисленные внутренние противоречия и конфликты с сюнну, они были скорее их потенциальными союзниками, чем союзниками китайских властей.

верного» царства — Хань 漢 (304–318) и инициатора наступления на Западную Цзинь. Его жизнеописание представлено в официальном историографическом сочинении (династийная, образцовая история, *чжэн ши* 正史) «Цзинь шу» 晉書 («Книга [по истории эпохи / династии] Цзинь») [Цзинь шу 1987: IX, цз. 101]; пер. на русский и английский языки см. в: [Материалы 1989: 31–46; Honey 1990]; см. также: [Seeger 1962: 147–150; Honey 1988; Гумилев 2004: 371–372]. В нем утверждается, что Лю Юань был потомком правителя древней державы сюнну в пору ее расцвета и родственницы основателя империи Хань (Лю Бана 劉邦, 256/247–195 гг. до н.э., ханьский Гао-цзу 高祖, правление 206–195 гг. до н.э.), отданной в жены «варвару» по условиям мирного договора [Цзинь шу 1987: IX, цз. 101, 2645]. Сын вождя одного из пяти бинчжоуских аймаков, Лю Юань получил великолепное образование, прекрасно разбирался в китайской классической литературе, досконально знал памятники конфуцианского канона (некоторые тексты мог воспроизвести наизусть), специально изучал древние сочинения по военному искусству ([там же]; см. также: [Лю Чжэнь-дун 1998: 307–308]). В 264 г. он прибыл ко двору Западной Цзинь, затем принял участие в «смуте восьми принцев», приняв сторону партии, формально действовавшей в поддержку находившегося на троне императора Хуэй-ди 惠帝 (Сыма Чжун 司馬衷, 259–306, правление 290–306). В 304 г., вернувшись в родное кочевье, он объявил себя царем (*ван*) государства Хань (Хань-ван 漢王), использовав, заметим, не сюннуский — *шаньюй* 單于, а традиционный китайский монарший титул. Изначально относившийся к государю, он с III в. до н.э. использовался в качестве титула ближайших родственников (принцев крови) августейшего дома, одновременно возглавлявших, как правило, удельные владения (го 國).

Сепаратизм Лю Юаня подробно обосновывается им же самим в публичном выступлении (до принятия титула *ван*) и в манифесте по случаю коронации; оба текста приведены в «Цзинь шу» ([Цзинь шу 1987: IX, цз. 101, 2649–2650]; пер. на русский язык: [Материалы 1989: 38–40]). В этих документах он объявляет себя кровным родственником всего ханьского правящего дома: «Я — племянник (по женской линии, сын сестры) дома Хань» («у ю Хань-ши чжи шэн» 吾又漢氏之甥). И, более того, духовным преемником всех великих ханьских императоров, включая Гуан-у-ди 光武帝 (Лю Сю 劉秀, 6 г. до н.э. — 57 г. н.э., правление 25–57 гг. н.э.), кто восстановил

ханьскую династию после переворота Ван Мана 王莽 (45 г. до н.э.–23 г. н.э.), попытавшегося установить собственную династию (Синь 新, 8–25 гг. н.э.). Проводя прямую параллель переворота Ван Мана с историко-политическими событиями III в., Лю Юань обвиняет членов клана Цао в узурпации трона. Еще более резкие обвинения он предъявляет дому Сыма, настаивая на его полной деградации: «Отцы и дети, младшие и старшие братья Сыма истребляют друг друга» («Сыма фу цзы куан ди сун сян цань ме» 司馬父子兄弟送相殘滅). В результате полностью оправданной выглядит генеральная мысль Лю Юаня о необходимости реставрации дома Хань для наведения порядка в стране; и что такую миссию он возлагает именно на себя, как потомка и законного правопреемника дома Хань. Примечательно также обращение (текст выступления) к образам легендарных правителей — Великого Юя (Да Юй 大禹) и Вэнь-вана 文王 (Просвещенный царь). Первый почитался основателем древней династии Ся, с которой в традиции настойчиво связывают возникновение национальной государственности. Вэнь-ван — правитель чжоусцев, народности, сокрушившей древнекитайское государство Шан-Инь (XVII–XI вв. до н.э.) и основавшей собственную династию — Чжоу (XI–III вв. до н.э.). Лю Юань доказывает, что они оба имели «варварское» происхождение: «Великий Юй происходил из западных жунов, Вэнь-ван родился среди восточных и («Да Юй чу юй си жун, Вэнь-ван шэн юй дун и» 大禹出於西戎, 文王生於東夷). В целом не вызывает сомнений, что Лю Юань использовал концепцию «небесного мандата» (*тянь-мин* 天命), разработанную, как это принято считать, представителями чжоусцев для идейного оправдания низложения иньского правящего дома (на русском языке подробно см.: [Кравцова 2007а: 614–615]). Он развивал исходно присущую этой концепции идею о возможности передачи Небом права на державную власть иноземцу или, как в его собственном случае, человеку смешанных кровей и выросшему среди «варваров».

Ритуально-политические акции Лю Юаня тоже полностью соответствуют китайскому имперскому сценарию восхождения на трон. Вождь сунну провозгласил девиз своего правления (Юань-си 元熙, «Изначальное сияние»), восстановил поминальные жертвоприношения ханьским монархам, канонизировал, с возведением в имперский титул — *хуанди* 皇帝, своего отца (Лю Чаня 劉禪) [Цзинь шу 1987: IX, цз. 101, 2650]. Особо примечателен факт исполнения им

жертвоприношения в Южном предместье (*Нань-цзяо* 南郊). Слово «цзяо» обозначает жертвоприношение и ритуальное место (возможно, алтарь / жертвенник — *тан* 壇), находившееся за пределами стен столичного города, благодаря чему этот термин обычно понимают как «предместное святилище» (suburb temple). По легендам, традиция цзяо восходит к эпохе Ся: это были жертвоприношения архаическому божеству-правителю Хуан-ди [Cook 2009: 275]. При Чжоу в южном предместье столицы (на алтаре, расположенном к югу от главной дороги, ведущей в город) осуществлялись главным образом сезонные жертвоприношения [Bilsky 1975: I, 41]. Но есть и сообщения о принесении там жертвоприношения Небу [Cook 2009: 275]. При Ранней Хань утвердилась система Южных и Северных цзяо (Бэй-цзяо 北郊), возводимых к югу и к северу от столицы (г. Чань-ань) и служивших местом поклонения Небу и Земле соответственно ([Хоу Хань шу 1982: XI, цз. 6, 3158]; см. также: [Vujard 2009: 793]). О Нань-цзяо как о важнейшем государственном ритуале говорится и в указе Ван Мана, посвященном проводимой им религиозно-ритуальной реформе [Хань шу 1964: IV, цз. 25 Б, 1268]. Этот ритуал сохранился и при Поздней Хань, но уже в качестве календарного обряда. Он исполнялся в честь наступления лета (сезона *ли-ся* 立夏) и Владыки Юга (Чи-ди 赤帝 («Красный владыка») или Янь-ди 炎帝 («Огненный владыка»)) ([Хоу Хань шу 1982: XI, цз. 8, 3182]; см. также [Bilsky 1975: II, 349]). Окказиональным вариантом Нань-цзяо выглядит жертвоприношение Небу, принесенное императором Гуан-у-ди сразу же после восхождения на трон и на специально воздвигнутом для этого алтаре в семи *ли* к югу от г. Хао 鄆 (на юго-востоке современной пров. Шаньси), где и прошла его коронация. В источниках специально оговаривается, что оно должно было быть исполнено для уведомления (*гао* 告) Неба о принятии державной власти [Хоу Хань шу 1982: IX, цз. 6, 3157]. Впервые собственно Нань-цзяо и ритуал извещения Неба о принятии его волеизъявления (*гао тянь* 告天) окончательно совместил Сыма Янь, тоже прибегнувший для легитимации осуществленного им переворота к концепции «Небесного мандата». Важно, что он исполнил ритуал Нань-цзяо сразу же после вступления на трон и, вопреки его принадлежности к календарной обрядности, зимой (в 12-м месяце по лунному календарю) [Цзинь шу 1987: I, цз. 3, 50]. В дальнейшем жертвоприношение в Южном предместье превратилось в неотъемлемую принадлеж-

ность ритуального обрамления государственных переворотов. Его осуществляли все основатели южно-китайских династий (о чем обязательно сообщается в их жизнеописаниях): Лю Сун [Сун шу 1983: I, цз. 3, 51], Южной Ци ([Нань Ци шу 1987: I, цз. 3, 31]; см. также: [Чжу Мин-пань 1987: 50; 1987а: 30; 1987б: 35]).

Факт исполнения Лю Юанем жертвоприношения Нань-цзяо служит еще одним весомым доказательством использования им концепции «Небесного мандата». И, кроме того, он означал вступление вождя сюнну в религиозно-идеологическую конфронтацию с Западной Цзинь.

Вместе с тем Лю Юань, находясь в статусе вана, оставлял для себя возможность сохранения вассальных отношений с китайской империей. Только в 308 г. он принял имперский титул — хуанди. Не вызывает особых сомнений, что и на этот поступок его подтолкнули события, происходившие в Западной Цзинь: устранение (по всей вероятности, отравление) императора Хуэй-ди и возведение на трон оппозиционной тому партией малолетнего принца Сыма Чжи 司馬熾 (Хуай-ди 懷帝, правление 306–313). Лю Юань не мог не счесть такую смену монархов очередным злодеянием китайского правящего семейства. Тогда же развернулось наступление сюнну, завершившееся взятием вначале столицы Западной Цзинь (г. Лояна), а затем важнейшего ее культурного и политического центра (г. Чанъань), пленением и убийством Хуай-ди и последнего императора Западной Цзинь (Минь-ди 愍帝, правление 313–316).

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

Еще более показательной в контексте нашего разговора видится политика, проводимая властями царства Позднее Чжао (Хоу Чжао 後趙, 319–352), основанного Ши Лэ 石勒 (274–333, официальное жизнеописание в [Цзинь шу 1987: IX, цз. 104–105] (пер. на русский язык: [Материалы 1990: 28–88]; см. также: [Honey 1988]). Важно, что Ши Лэ являл собой личность, прямо противоположную Лю Юаню. Он происходил из семейства «мелких вождей» *цзе*, был вынужден

с детства работать, побывал в рабстве у китайского генерала, и все это сделало его лютым противником всего китайского и имперского правления. Примкнув к Лю Юю и став его военачальником, он постоянно проявлял крайнюю жестокость в отношении к китайцам [Барфильд 2009: 172]. Тем более впечатляет метаморфоза, произошедшая с Ши Лэ после обретения им властных полномочий. Превратившись благодаря ряду обстоятельств в военно-политического противника сюнну и приобретя шанс создать собственное царство, Ши Лэ сразу же стал активно использовать китайские имперские идейно-религиозные стереотипы. Он объявил себя одновременно шаньюем 單于 и ваном, воздвигнул храм августейшим предкам (цзун-мяо 宗廟), исполнил жертвоприношение божеству Хоу-цзи 候稷 (Государь-просо), культ которого входил в государственную религию Чжоу и Хань. В 330 г. Ши Лэ провозгласил себя императором-хуанди и приступил к проведению масштабной идеологической реформы, сопоставимой с аналогичными преобразованиями императоров Хань. Во-первых, он предпринял попытку создать специфический вариант государственной религиозной системы — гоцзяо 國郊 («Учение соотечественников»), призванной стать конфессиональной приметой высшего привилегированного сословия Позднего Чжао — гожэнь 國人, к которому были отнесены цзе и сюнну, обозначаемые общим термином ху 胡 [Цзинь шу 1987: IX, цз. 105, 2735]. В эту систему были инкорпорированы как некоторые национальные обычаи (в том числе обряд кремации усопших), так и элементы китайских официальных верований, прежде всего культ предков [там же: 2751]. Во-вторых, режим Ши Лэ оказывал покровительство конфуцианству. Были учреждены заведения академического характера — «Вместилище благородных мужей» (Цзюнь-цзы ин 君子營), и высшее образовательное учреждение — Тай-сюэ 太學; создана сеть провинциальных учебных заведений (по одному в каждой административно-территориальной единице — области-цзюнь 郡), где учились по 150 человек [там же] (см. также: [Лю Чжэнь-дун 1998: 309–311]). Кроме того, Ши Лэ способствовал развитию религиозно-литургической стороны конфуцианства, введя специальные «ритуальные» чиновничьи должности под общим названием цзицзю 祭酒 («виночерпий жертвенного вина») <sup>10</sup>. Судя по их полным названиям

<sup>10</sup> Аналогичные посты существовали в собственно китайских административных структурах

[там же: 3735], например, *лин-цзинсюэ-цзицзю* 領經學祭酒 («виночерпий жертвенного вина, руководящий изучением канонов»), *ши-сюэ-цзицзю* 史學祭酒 («виночерпий жертвенного вина, изучающий историю»), лица, занимавшие эти посты, должны были участвовать в разработке и проведении обрядов на основании информации, содержащейся в конфуцианских канонических книгах и древней историографической литературе.

Сходной идейно-политической стратегии придерживался следующий монарх Позднего Чжао — Ши Ху 石虎 (Ши Цзи-лун 石季龍, 295–349 гг., правление 334–349 гг., [Цзинь шу 1987: IX, цз. 106–107] (пер. на русский язык: [Материалы 1990: 95–131]). Он также исполнял китайские государственные ритуалы, восходящие к древности — жертвоприношения Небу, весенний аграрный обряд *гэн цзи*<sup>11</sup> [там же: цз. 106, 2776; цз. 107, 2781]. Продолжал оказывать покровительство конфуцианству: при нем была установлена заимствованная из Китая система «ученых-эрудитов» (*бо-ши* 博士), которые по августейшему повелению приступили к редактированию и комментированию канонических конфуцианских книг [Лю Чжэнь-дун 1998: 311]. Ши Ху стал и первым «северным» государем, кто обратился к буддизму. Он покровительствовал одному из выдающихся буддийских проповедников IV в. — Фо (Чжу) Ту-дэну / чэну (竺) 佛圖澄; дав ему разрешение на свободную проповедь Учения и строительство монастырей [Цзинь шу 1987: VIII, цз. 95, 2484–2490] (см. также: [Ян Хуэй-кунь 1994: 86–89]).

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

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

---

<sup>11</sup> *Гэн цзи* 耕藉 («прокладывание [первой борозды]»), или *цзи тян* 藉田 («пахота царского/императорского поля») — один из древнейших государственных ритуалов Китая, связанных с культом плодородия и сезонной обрядность; на русском языке подробно см.: [Кравцова 2007].



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

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники на китайском языке

- Вэй шу 1974 — Вэй шу 魏書 (Книга [об эпохе / династии Северная] Вэй). Т. 1–8. Пекин, 1974.
- Лян шу 1987 — Лян шу 梁書 (Книга [об эпохе/династии] Лян / История [династии] Лян). Т. 1–3 / сост. Яо Сы-лянь 姚思廉. Пекин, 1987.
- Нань Ци шу 1987 — Нань Ци шу 南齊書 (Книга [об эпохе / династии] Южная Ци (История [династии] Южная Ци). Т. 1–3 / сост. Сяо Цзы-сянь 蕭子顯. Пекин, 1987.
- Сун шу 1983 — Сун шу 宋書 (Книга [об эпохе / династии Лю] Сун). Т. 1–8 / сост. Шэнь Юэ 深約. Пекин, 1983.
- Хань шу 1964 — Хань шу 漢書 («Книга [о династии / эпохе Ранняя] Хань» («История [Ранней] Хань»). Т. 1–12 / сост. Бань Гу 班固. Шанхай, 1964.
- Хоу Хань шу 1982 — Хоу Хань шу 後漢書 (Книга [об эпохе / династии] Поздняя Хань, История эпохи / династии Поздняя Хань). Т. 1–12 / сост. Фань Е 范曄. Пекин, 1982.
- Цзинь шу 1987 — Цзинь шу 晉書 (Книга [по истории династии] Цзинь). Т. 1–10 / под ред. Фан Сюань-лина 房玄齡. Пекин, 1987.

### Публикации на русском языке

- Барфильд 2009 — *Барфильд Т.* Опасная граница. Кочевые империи Китая (221 г. до н. э.–1757 г. н. э.) / пер. с англ. СПб., 2009.
- Гумилев 2004 — *Гумилев Л.* Хунну. Хунны в Китае. М., 2004.
- Думан 1977 — *Думан Л. И.* Расселение не китайских племен во внутренних районах Китая и их социальное устройство в III–IV вв. // Китай: История, культура и историография. М., 1977. С. 40–61.
- Кравцова 2007 — *Кравцова М. Е.* Гэн цзи // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2: Мифология. Религия / гл. ред. М. Л. Титаренко. М., 2007. С. 429–431.
- Кравцова 2007а — *Кравцова М. Е.* Тянь мин // Там же. С. 614–618.
- Крюков 1979 — *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
- Материалы 1968 — Материалы по истории сюнну. Вып. 1–2 / предисл., пер., прим. В. С. Таскина. М., 1968–1973.
- Материалы 1989 — Материалы по истории кочевых народов в Китае III–V вв. Вып. 1 / пер. с кит., предисл. и коммент. В. С. Таскина. М., 1989.
- Материалы 1990 — Материалы по истории кочевых народов в Китае III–VI в. Вып. 2 / пер. с кит., предисл. и коммент. В. С. Таскина. М., 1990.

### Публикации на китайском языке

- Лю Чжэнь-дун 1998 — *Лю Чжэнь-дун* 劉振東. Чжунго жусюэ ши. Вэй Цзинь Нань-бэй-чао цзюань. 中國儒學史. 魏晉南北朝卷 (История конфуцианства в Китае. Эпохи Вэй, Цзинь [и] Южных и Северных династий). Гуанчжоу, 1998.
- Чжу Мин-пань 1987 — *Чжу Мин-пань* 朱銘盤. Нань-чао Сун хуйяо 南朝宋會要 (Собрание сведений о важнейших событиях [эпохи Лю] Сун [периода] Южных династий). Шанхай, 1987.
- Чжу Мин-пань 1987а — *Чжу Мин-пань* 朱銘盤. Нань-чао Ци хуйяо 南朝齊會要 (Собрание сведений о важнейших событиях [эпохи Южная] Ци [периода] Южных династий). Шанхай, 1987.
- Чжу Мин-пань 1987б — *Чжу Мин-пань* 朱銘盤. Нань-чао Лян хуэйяо 南朝梁會要 (Собрание сведений о важнейших событиях [династии] Лян [периода] Южных династий). Шанхай, 1987.
- Ян Хуэй-кунь 1994 — *Ян Хуэй-кунь* 楊輝坤. Чжунго Вэй, Цзинь, Нань-бэй-чао цзун-цзяо ши 中國魏晉南北朝史 (История китайских религий [в периоды] Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий) // Чжунго цзюань ши 中國全史 (Полная история Китая). Т. 7. Пекин, 1994.

### Публикации на английском языке

- Bilsky 1975 — *Bilsky L. J.* The State Religion of Ancient China. Vol. 1–2. Taipei, 1975.
- Bujard 2009 — *Bujard M.* State and Local Cults in Han Religion // Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD) / ed. by J. Lagerwey, M. Kalinowski. Part One. Vol. 2. Leiden; Boston, 2009. P. 777–813.
- Cook 2009 — *Cook C. A.* Ancestors Worship During the Eastern Zhou // *Ibid.* Vol. 1. P. 237–280.
- Crespigny 1977 — *Crespigny R. de.* The Ch'iang Barbarians and the Empire of Han: a Study in Frontier Policy: in 2 Parts // *Papers on Far Eastern History.* 1977. Vol. 16, No 1; 1978. Vol. 18.
- Gernet 1987 — *Gernet J.* A History of Chinese Civilization / tr. by J. R. Foster. Cambridge, 1987.
- Graft 2002 — *Graft D. A.* Medieval Chinese Warfare. 300–900. London; New York, 2002.
- Honey 1990 — *Honey D. B.* The Rise of Medieval Hsiung-nu: the Biography of Liu Yüan. Bloomington, 1990.
- Honey 1988 — *Honey D. B.* Sinification and Legitimation: Li Yüan, Shi Le and the Foundation of Han and Chao: Ph. Diss. Berkeley, 1988.
- Seeger 1962 — *Seeger E.* The Pageant of Chinese History. New York, 1962.

## СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ РАДЖНИША (ОШО)

Одна из часто встречающихся характеристик новых религиозных движений — социальный радикализм. И это справедливо даже в отношении таких мистически ориентированных движений, как движение Раджниша (Ошо). По заявлениям самого Раджниша, он в возрасте 21 года достиг просветления — самой высокой духовной ступени. Завершив собственную трансформацию, он посвятил свою жизнь подъему человека, как выражается он сам, на «новый уровень бытия». И здесь уже существенные изменения невозможны без соприкосновения и переосмысления социальной реальности. С институализацией мистицизма у Раджниша появляются во многом радикальные социально-философские и социально-политические воззрения.

Ошо часто называли «гуру для богачей». И он совсем не отрицал этого. Ошо считал, что только сытый и обеспеченный человек способен по-настоящему интересоваться искусством, литературой, театром, осознанно искать Бога и истину. В большинстве случаев к Ошо приезжали учиться представители среднего класса и выше.

Раджниш признавался: «Да. Я — гуру для богачей. Истинная правда! Если бы не ваши деньги, вас бы тут не было. Вы пришли именно потому, что разочаровались в деньгах. Вы разочаровались в карьере. Вы разочаровались в своей жизни. Нищий сюда не придет, он еще ни в чем не разочаровался» [Автобиография 2004: 200]. Справедливо отметить, что в процессе реформирования индуизма уже ко времени Рамакришны в индуизме наметилось разделение на религию нижних слоев и религию верхних, наиболее образованных, слоев общества. По сути это стало единственным возможным компромиссом между имплементацией в реальной жизни достижений реформы и их отторжением в среде простого народа Индии.

Суть социально-философских изысканий Раджниша сводилась к тому, что, если помочь человеку стать безмятежным, спокойным, добрым, тогда нации исчезнут, войны прекратятся, «всякая грязная

политика забудется». Для этого надо «трясти» тех, кто облечен властью. Нет смысла докучать проповедями бедному человеку, ведь он и так жертва. Если и возможно его изменить, то перемены не будут иметь «обвальный характер». По мнению Ошо, надо упразднить сговор религии и политики, священников и политиков, только тогда произойдут грандиозные перемены [там же].

Ошо не раз воспроизводил старый тезис вольнодумцев о том, что политики и священники были постоянно в сговоре и работали рука об руку. Политические деятели имели политическую власть, а священники — религиозную. Одна власть всегда умела договориться с другой, чтобы удержать массы в повиновении. Политический деятель защищает священника, священник дает благословение политическому деятелю; в проигрыше оказываются только простые люди, потому что и государственная, и религиозная власть держит их в рабстве. По словам Ошо, эти барьеры должны быть удалены. Именно на институтах государственной власти и религии лежит вина за многие проблемы современности. Ошо подчеркивал, что он не интересуется никакой религией, потому что «все это — просто вздор», никакой политикой, потому что в нем «нет никакого честолюбия», но критикует их ради людей, чтобы люди осознали истинные причины и не были введены в заблуждение, как введен в заблуждение этот мир. «Наиболее трудная задача для меня, сделать вас осознающими, что эти люди — осознанно или неосознанно, неважно — создали этот мир» [Ошо 2004б: 79].

Ошо утверждал, что старые представления об устройстве человеческого общества виновны в создании несовершенной системы образования и основных религий, которые и привели человечество к духовному кризису.

В 1981 г. Раджниш и его последователи переезжают в США. На эту страну он возлагал большие надежды, которые, однако, не оправдались. Здесь Ошо попытался воплотить в жизнь свою мечту о создании идеальной коммуны (скандально известный город Раджнишпурам), где мог бы появиться *homo novus*. Ошо называл его «Зорба-Буддой». Согласно Раджнишу, и Будда, и Зорба — половины. По его мнению, если смотреть в глубочайшую сердцевину Зорбы, ему чего-то не хватает: у него нет души. Здесь Ошо, очевидно, оперирует понятиями индийской метафизики. В привычном для Запада понимании чувства как раз связываются с проявлениями души.

Ошо же под Зорбой понимает *праkritи*, «вечное, бессознательное начало, которое <...> служит исключительно удовлетворению я» [Чаттерджи, Датта 1955: 47]. Если смотреть на Будду, снова чего-то не хватает: у него нет тела. «Я учу великой встрече: встрече Зорбы и Будды. Я говорю о Зорбе-Будде — новом синтезе. Встреча земли и неба <...> встреча всех противоположностей — мужчины и женщины, дня и ночи <...> секса и самадхи. Только через эту встречу на землю придет новый человек» [Ошо 2004: 150]. Для него Зорба — «непрожитая часть» всех святых. Он также связывал Зорбу с материальным комфортом: это «дом, хорошо обставленный», в котором, однако, нет хозяина — этот хозяин и есть Будда, воплощающий духовность. Хотя Ошо не заостряет на этом специального внимания, но из хода его рассуждений становится понятным, что Зорба олицетворяет западную культуру, а Будда — восточную, конкретнее, индийскую. Таким образом, приоритет в духовности он оставляет за Востоком, несмотря на свои заявления, что он хочет покончить с «восточным эго». Но социально-антропологическая утопия провалилась.

После скандала вокруг преступлений личного секретаря Ошо Ма Ананд Шилы, а также других нарушений коммуной американского законодательства Раджниш был выслан из США, а коммуна перестала существовать. Двадцать одна страна мира отказала Ошо во въезде на свою территорию, на Крите ему предъявили судебное обвинение в «развращении молодежи». Раджниш обращал особое внимание на то, что подобное обвинение было выдвинуто против Сократа двадцать пять столетий назад.

Америка закрыла свои двери перед Ошо; он же «закрыл» ее в своих лекциях по-своему. И вот в речах Раджниша мы слышим почти те же интонации, что некогда у Вивекананды. Вместо апологетики капитализма и произнесения дифирамбов американской демократии мистик обвиняет США в развращении всего мира. «Это США: заполненные наркотиками, наполненные ядерным оружием, умственными заболеваниями, насилием, — насилием без цели <...> Америка открывалась много раз, и всегда закрывалась; теперь этот миг пришел снова. Америку нужно опять закрыть и забыть <...> похоже, сама эта земля есть яд. Она сводит людей с ума <...> если вы не закроете ее снова, она разрушит весь мир» [Ошо 2004а: 161–163]. По мнению Раджниша, альтернатива капитализму — коммунизм,

но иной, его улучшенный вариант, в основе которого будет духовность. «Горбачев бессознательно выступает против Маркса, Энгельса, Ленина — против всех, кто так много работал, чтобы создать новый тип общества, но они кое-что упустили, а именно духовность. Просто добавьте Советскому Союзу духовность, и тогда советские люди будут самыми радостными, добрыми и сострадательными в мире» [там же: 120]. Духовность понимается Раджнишем не в смысле культуры, не в приобщении к организованным религиозным системам, а как некая мистическая связь с высшим, с Истиной. Достичь ее можно только посредством медитации. Раджниш очень внимательно следил за развитием событий в Советском Союзе, которые в итоге привели к его распаду. Ошо всегда симпатизировал коммунистическим идеям, хотя материалистом, конечно, не был. У него были собственные представления о коммунизме. Себя он в шутку называл «духовным коммунистом» или «духовным мятежником». В молодости Раджниш всерьез увлекался марксизмом. В 1948–1950 гг. он прочитал всю литературу о марксизме, которая, по его словам, только была. Из нее Раджниш почерпнул фундаментальные знания о марксизме-ленинизме<sup>1</sup>, и это во многом послужило базисом для формирования его социально-политических воззрений. Однако в Коммунистическую партию Индии он вступать отказался, так как, по его собственному заявлению, обнаружил в своих идеях существенные разногласия с Марксом. Если теоретические обоснования построения новой социально-экономической формации его вполне устраивали, то взгляды на человека — категорически нет. По мнению Раджниша, Маркс видел в человеке не более чем вещь. Воззрения же самого Раджниша более тяготеют к «теории освобождения» Маркузе, Адорно, Хоркхаймера, Розака. Ко второй половине XX в. в трудах последних (впрочем, не только у них) нашла свое обоснование социально-антропологическая теория, согласно которой категория «человек» должна, наконец, возобладать над категорией социально-экономического строя. На ее основе была разработана социально-реформаторская программа, которая нашла свою реализацию, в частности, в «Движении за расширение человеческого потенциала» (Human Potential Movement). Многие психотехники и лек-

---

<sup>1</sup> Нельзя также забывать, что Раджниш закончил философский факультет Саугарского университета с отличием и получил степень доктора наук по философии в университете Джабалпура.

ционные курсы Раджниша и сегодня активно используются участниками этого движения. Раджниш до конца своих дней декларировал гуманистическую позицию: «Кажется, что человек существует для всех этих вещей — демократия, социализм, фашизм, коммунизм, индуизм, христианство, буддизм, мусульманство. В действительности должно быть наоборот — все, что существует, существует для человека, а если это идет против человека — это не должно существовать вообще» [Раджниш 2005: 97].

В своем учении он стремился перенести основной акцент к человеку: «Если мы сможем сосредоточиться на человеке, тогда мир упорядочится сам собой» [Ошо 2004: 116].

К безусловным плюсам коммунистической идеологии Раджниш относит то, что, по его выражению, коммунизм создает вакуум. Люди, по мнению Раджниша, заполнены разного рода «хламом»: экономическим, политическим, всевозможными мыслями, которые они заимствовали — все это держит их в слепоте и дает им «чувство наполнения, которое фальшиво» [Ошо 2004а: 159]. Если религия дает «фальшивые идеалы, фикции», то коммунизм для Раджниша означает устранение всех фикций из человеческого ума: «Коммунизм — это лучшая возможность, чем любая другая общественная структура, потому что он отрицает, потому что он без бога, без рая, без ада, без идеи реинкарнации. И это создает определенное равенство для мужчины и женщины» [там же: 159–160]. Создание подобного «вакуума» в учении Раджниша называлось депрограммированием или очищением сознания. Он пытался осуществить подобный процесс посредством контркультурной критики, скептицизма в отношении религии, посредством применения различных психотехник. В будущем, полагал Раджниш, курс депрограммирования будет обязательным предметом во всех университетах. Таким образом, он выстраивает собственную социально-реформаторскую программу. Для Раджниша коммунизм — это только первая стадия социального развития общества, не последняя. Вторая — это духовность, которую, как мы уже упоминали, может создать только медитация. Третий шаг — это анархизм. Раджниш был хорошо знаком с работами Кропоткина, Бакунина, Толстого, но считал, что их работы были не ко времени. Анархизм, по его мнению, невозможен, пока люди не станут по-настоящему духовными: «Князь Кропоткин, Толстой, Бакунин — все они не осознавали того факта, что они говорили о цве-

тах, но они забыли о корнях и стволе» [там же: 158]. Коммунизм для него — это «корни», медитация — «ствол», «цветы» — «мир без какого-либо господства, безо всяких препятствий индивидуальному росту, мир без государств, мир без границ <...> мир, состоящий из индивидуальностей, ни организаций, ни наций, ни рас» [там же]. Последняя стадия и будет высшим пиком в социальном развитии человечества, на котором должна прийти абсолютная свобода от всех видов притеснения, господства, подавления. Революция 1917 г. в России и образование Советского Союза были, по мнению Раджниша, грандиозным поворотным пунктом в социальном развитии мирового сообщества. Он был неплохо знаком с историей Советского Союза, а в Индии по его инициативе даже состоялась встреча с дочерью Сталина Светланой Аллилуевой, которой он задал интересующие его вопросы. Отрицательно рассматривал Раджниш приход к власти М. Горбачева и его политику «перестройки», реформы которого, как полагал мистик, положили начало концу. Во многом Ошо оказался по-настоящему прозорлив. Так, он предсказал признание Горбачеву Нобелевской премии и почти точно описал, каким образом страна придет к краху в строительстве коммунизма в результате новой политики, вернется к капитализму, что и отбросит Россию, по мнению Ошо, далеко назад во всех отношениях. Раджниш сокрушался о том, что крах коммунистической идеологии в СССР положит конец величайшему эксперименту, цена которому — миллионы жизней, а человечество в ближайшие сотни лет не получит нового шанса на коммунистическое общество.

Гибель Советского Союза, говорил Раджниш, станет гибелью всей эволюции, всех возможностей мира без границ, «мира без классов, мира, богатого во всех значениях этого слова, где есть не только деньги, но и сознательность, не только власть, но и искусство, музыка, танцы» [Ошо 2004а: 158].

«...Человечество нуждается в Советском Союзе как оплоте коммунизма в мире <...> Коммунизм должен стать основой развития человечества, потому что это материалистическая философия, на основе которой можно возвести храм духовности. Но такой храм не построят фанатичные христиане, кришнаиты, свидетели Иеговы, последователи Рамакришны. Эти люди отстали от времени, они по-прежнему живут во времена воловьих телег <...> Следует ориентироваться на будущее, а не на прошлое. Если Горбачев откроет



двери страны, тогда все ориентированные на прошлое люди придут туда и все разрушат» [Ошо 2004а: 103]. Вакуум в умах и сердцах советских людей, как полагал Раджниш, будет «залит» кока-колой, проповедями священников всех мастей, поскольку «Горбачев открывает церкви, Миссию Рамакришны, движение кришнаитов <...> и другие болваны потянутся за этими господами <...> из Индии придут заклинатели змей, фокусник Сатъя Саи Баба <...> Скоро Россия станет обычной капиталистической страной, потеряет достоинство и силу» [там же: 114–115]. Такими, по Ошо, должны были стать знамена конца сверхдержавы. Раджниш сделал свой прогноз в 1989 г., за год до собственной смерти, и не мог застать развал Советского Союза в 1991 г. В 2011 г. в России состоялись различные симпозиумы, конференции, круглые столы, по поводу «20-летия без СССР», на которых неоднократно ставился вопрос: «А могло ли все развиваться иначе?» В 1989 г. у Раджниша уже был свой ответ: «Да!» Именно себя он пророчил на роль человека, способного с помощью «духовной революции» изменить ситуацию. Если подобная революция произойдет, полагал он, тогда Советский Союз станет «гордостью человечества». В понятие «духовной революции» Раджниш вкладывал следующее содержание: «...если коммунисты узнают, как преобразить умы людей, как очистить их от прежних взаимоотношений, построенных на частной собственности, как освободить их от стяжательства, как сделать их более созерцательными и безмолвными, чтобы их действия исходили из тишины, покоя, любви и сострадания, тогда коммунизм станет духовной революцией» [там же: 116]. И именно дзэн (в русских переводах его книг — дзен), по мнению мистика, — единственное средство Советского Союза «защитить коммунизм и его достоинство, а потом распространить по всему миру» [там же: 121]. Ошо употребляет именно сокращенный термин «дзэн», а не «дзэн-буддизм», подчеркивая, что имеется в виду не столько сама религия, системно организованная, сколько ее суть, или, как он любил говорить, «религиозность», основанная на медитации — «дхьяне» (санскр.), в китайском варианте «чань» и соответственно японском — «дзэн». «Все умозаключения Маркса основаны на логике, — говорит Раджниш. — Он вообще не знал о том, что существует такое понятие, как медитация, что есть пути, ведущие внутрь» [там же: 73]. К преимуществам дзэн-буддизма Ошо относит то, что «дзэн — это чистая медитация. Он не имеет отношения к аду,

раю, Богу <...> Последователи дзен даже не говорят об этом. Они просто говорят о знании, о том, как шаг за шагом войти в собственный внутренний мир и увидеть вечную жизнь» [там же: 83].

Социальная философия Раджниша сводится к тому, что именно марксизм станет полноценной философией, если объединится с дзэн-буддизмом, без которого марксизму «не достаёт огня и ветра дзен».

Рассказывая о своих видениях, Ошо воспроизводил известные просвещенческие надежды, предсказывал в будущем исчезновение наций, затем упразднение религии и, наконец, реформу науки, которая займется развитием мира, а не военной техники. Когда все эти три вещи свершатся, человечество будет сохранено от разрушения их собственными лидерами — религиозными, политическими, социальными [Ошо 2004б: 84].

В «золотом будущем» чаемого Раджнишем глобализма будет выбираться международное правительство из всех университетов мира и интеллигенции. Университеты выдвинут своих лучших кандидатов в правительство, к ним присоединятся художники, артисты, поэты, писатели, балерины, актеры, музыканты. Будут приглашены все нобелевские лауреаты, за исключением политиков. Ошо считал, что они опозорили звание лауреата Нобелевской премии. Новые лидеры будут иметь несколько научных степеней. За всю историю человечества впервые интеллигенция соберется вместе, чтобы написать первую Конституцию мира, которую Ошо назвал «Конституцией всего человечества». Все человечество будет подчиняться единым законам. Будет официально объявлено упразднение наций. По словам Ошо, интеллигенция будет иметь решающий голос в любом вопросе.

«Единого человечества достаточно. И одной религии достаточно. Медитация, правда, любовь, подлинность, искренность, которые не нуждаются в ярлыках “индуизм”, “христианство”, “мусульманство”. Просто одна религиозность — качество не может быть организовано. Не будет никакой религиозной организации, потому что с момента прихода организации приходит и насилие. Мир нуждается в индивидуальностях», — таким видел Ошо будущее глобальной религии в глобальном обществе [там же: 74].

Таким образом, если Г.Марсель, пытаясь найти разрешения социальным противоречиям общества, выдвинул проект христиан-

ского социализма, то Раджниш, представитель неоориентализма, обосновал собственный социально-политический проект, который можно было бы назвать дзэн-буддийским коммунизмом. В нем отчетливо выстраивается определенная стадийность.

I стадия: *коммунизм*. Под ней Раджниш подразумевал социально-экономический строй Советского Союза, упрощая тот факт, что коммунизм там построен еще не был.

II стадия: *духовность*. На этой стадии вакуум в умах и «сердцах» заполнялся мистической созерцательностью благодаря дзэн-буддийским медитациям. На ней материализм марксистской философии, которая бралась Раджнишем за основу его построений, преодолевался бы, поскольку через собственный мистический опыт человек мог познать бессмертие духа или «вечную жизнь».

III стадия: *анархизм*. Эта стадия — пик социально-политического развития общества — могла быть достигнута только эволюционным путем в результате успешного прохождения первых двух стадий. Только полное экономико-политическое равенство и духовное совершенство, по мнению Раджниша, сделали бы государственные институты совершенно бесполезными, и тогда человек подлинно расцвел бы в полной свободе и реализовал бы все свои творческие возможности.

Реализация подобного социально-политического проекта, по мысли мистика, была призвана проявить абсолютно новый тип человека — *homo novus*, или Зорба-Будда, который персонифицировал величайшую мечту Раджниша — суть его социально-антропологической утопии.

## ЛИТЕРАТУРА

- Автобиография 2004 — Автобиография духовно неправильного мистика: в 3 ч. Ч. 2. М.: София, 2004.
- Ошо 2004 — *Ошо*. За пределами психологии. М.: Нирвана, 2004.
- Ошо 2004а — *Ошо*. Религия, политика, коммунизм, будущее. М.: Нирвана, 2004.
- Ошо 2004б — *Ошо*. Сто пророчеств. Минск: Харвест, 2004.
- Раджниш 2005 — *Раджниш Ошо*. Подлинный человек. От сердца к сердцу. М.: Нирвана, 2005.
- Чаттерджи, Датта 1955 — *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М.: Иностранная литература, 1955.

## АКТУАЛЬНОСТЬ ТРАДИЦИОННЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

По данным Европейского социального исследования, абсолютное большинство верующих в европейских странах составляют представители христианских конфессий. Последователи католической церкви проживают во Франции, Португалии, Испании, Польше, Бельгии. Высокий процент последователей римско-католической церкви зафиксирован в таких странах, как Словения, Словакия и Венгрия. Протестантские течения наиболее распространены в Дании, Норвегии, Финляндии и Швеции. В России, Румынии, Украине и Эстонии большинство верующих — последователи православной церкви. Другие христианские конфессии имеют наибольшую долю последователей в Великобритании, где этот показатель составляет 28% [Кофанова, Мчедлова 2010: 223].

Таким образом, сложившаяся религиозная карта Европы пока еще остается христианской. Однако современные миграционные процессы и социокультурные изменения привели к размыванию однородного культурно-религиозного европейского пространства. В странах Европы наблюдаются вкрапления групп, причисляющих себя к иным религиозным системам, прежде всего исламу. Причем доля мусульман выше именно в тех европейских странах, где отмечены наименьшие показатели религиозности среди традиционного населения. Но религиозная принадлежность воспринимается скорее как стабильное идентичностное основание, а не как приверженность к определенной совокупности догматических постулатов [там же: 223– 224].

Сегодня во Франции проживает более 5 млн мусульман, в Германии — 3 млн (по данным 1999 г.), в Италии — 650–700 тыс., в Великобритании свыше 1,8 млн (по данным 2001 г.), в Нидерландах — 730 тыс., в Швейцарии — 710–720 тыс., в Бельгии — около 300 тыс., в Швеции и Испании около 400 тыс., в Австрии — 340 тыс. и в Дании — около 200 тыс. [Малашенко 2006: 23].

В западноевропейских городах формируются мусульманские районы, жизнь в которых определяется внутренними законами и население которых фактически оказывается за пределами официальной юрисдикции [там же: 24].

Проблема «исламизации» Европы заключается в том, что в результате колониальной, а затем миграционной политики страны континента заполнили выходцы из мусульманских стран, которые не интегрировались в принимающее их общество. В результате коренным жителям Евросоюза приходится сталкиваться, как правило, с двумя типами мигрантов. Условное большинство — молодежь (поколение детей эмигрантов), которая плохо социализована, многие из них живут только на пособия, фактически не имеют идентичности (они не французы и не алжирцы; не турки и не немцы — не говорят хорошо ни на одном из этих языков и не имеют прочной культурной базы ни одной из этих идентичностей). Как люди без корней, они с легкостью маргинализуются, уходя либо в криминал, либо в религиозный экстремизм [Ахметова 2010]. Есть также другой тип: это люди, которые, приехав на Запад, столкнулись с опасностью потери идентичности, с туманным будущим своих детей, растущих в неблагоприятном окружении, в результате чего они стали еще более активными адептами ислама, чем даже у себя на родине. Они также не желают адаптироваться, исправно посещают мечети и негативно относятся к ценностям европейской цивилизации. Есть, конечно, и приемлемые для европейцев мигранты, или те, кто немедленно порывает со своей культурой или пытается ее адаптировать к «универсальной» западной. Однако их чрезвычайно мало [Сотниченко].

Поскольку ислам стал второй по численности приверженцев европейской религией, то Европе предстоит осознать, что мусульманская традиция становится неотъемлемой и легитимной частью европейской культуры.

В отличие от России, где мусульмане проживают на своих исконных исторических территориях и представляют собой естественную часть российской цивилизации, в Европе мусульманские районы — это совсем иная, пришедшая извне традиция, воспринимаемая как чуждая. Этим объясняется и достаточно острая проблема нахождения способов сосуществования различных религиозно-этических традиций. Вместе с тем для России эта проблема также входит в чис-

ло острых, особенно в регионах с преимущественно православным населением.

В России среди тех опрошенных, кто относит себя к какой-либо религиозной конфессии, подавляющее большинство считают себя православными христианами — 87% (от общего числа россиян — 43%). На втором месте в рейтинге самых распространенных конфессий стоит ислам: 11% верующих (6% от числа всех опрошенных) идентифицируют себя с мусульманами. Приверженцы любой другой религии составляют менее 1% россиян [Кофанова, Мчедлова 2010: 222].

Говоря о миграционной политике Российской Федерации, следует отметить принципиальное отличие ее от Европы: если в Европе значительное количество некоренного населения — иждивенцы, которые бременем ложатся на государственную казну, то в России приезжие — это в социальном отношении абсолютно не защищенный слой, нещадно эксплуатируемый и не имеющий никаких прав и гарантий [Ахметова 2010].

В российских правящих кругах до сих пор нет определенности относительно пути и стратегии модернизации Северного Кавказа, не решена проблема бандподполья. В Поволжье, на Урале и в Сибири никак не удается справиться с группами мусульман, которые не хотят жить в России, а хотят быть подданными мусульманского халифата.

Для духовных структур с повестки дня не сходят вопросы модернизации, консолидации, поиска баланса между северокавказской и татарско-башкирской общинами [там же].

По всей видимости, в дальнейшем все более заметную роль в мусульманской общине России будут играть трудовые мигранты, об этом свидетельствует и анализ контингента, который собирается сегодня в мечети по пятницам и праздникам. На Урале и в Западной Сибири имамы-казахи, таджики, узбеки — уже давно не редкость, а норма. Очевидно, что, закрепляясь на российской земле, мигранты будут все больше обращаться к религиозным корням. А так как изнутри жизнь мигрантских общин российскими властями никак не регулируется, за позиции лидеров общин будут конкурировать криминальные дельцы и имамы. По мере усиления религиозности как в среде российских граждан этнических мусульман, так и в среде приезжих все более остро будет стоять вопрос об их духовных авто-

ритетах [там же]. В связи с этим понимание ценностей мусульманского мира актуально и для российского общества.

В российском традиционном обществе роль конфессионального фактора значительна, без него развитие общества невозможно. Принадлежность к определенной конфессии лежит в основе идентификационных процессов на личном, этническом, национальном и государственном уровнях.

Религиозный фактор во многом определяет политику сосуществования и сотрудничества культур народов России, укрепления государства и его целостности. Православие и ислам, находясь в тесном взаимодействии, как основные религиозные верования в России способствуют формированию общероссийской государственной идентичности.

Возрождение традиционного ислама в России предполагает сохранение и развитие российского культурного многообразия, традиционных ценностей российских мусульман, осознания ими своей этнокультурной идентичности в контексте российской цивилизации. Вместе с тем исламское возрождение в России носит противоречивый характер: активизируются радикалистские и экстремистские группы, пытающиеся ориентировать российских мусульман на глобальные ценности так называемой исламской нации, преследующих цель создания независимого мусульманского государства.

Традиционный ислам и его духовенство в современной России, напротив, представляют собой факторы, нацеленные на достижение религиозной, политической, культурной стабильности в России.

Подтверждение этому можно найти в речи председателя совета муфтиев России Равиля Гайнутдина, произнесенной им на Международной конференции «Гуманистические ценности и мусульманская молодежь России», которая проходила в Москве 30–31 мая 2006 г. В своем докладе он затронул вопрос, связанный с проблемой воспитания российской мусульманской молодежи и ее дальнейшей самоорганизацией. Значительную и даже скорее решающую роль в разрешении этого вопроса должны играть гуманистические ценности ислама, которым, по словам муфтия, в последние десятилетия и столетия уделялось слишком мало внимания. С его точки зрения, сегодня, когда в общественном сознании формируется представление о якобы неизбежном «конflikте цивилизаций», особенно важно вспомнить о наследии исламской цивилизации, которая преподает

образцы подлинного гуманизма, просвещения, плодотворного научного поиска, художественного творчества. Еще одним основанием для изучения и выражения современным языком гуманистического наследия ислама служит наступление западной масс-культуры, которая уводит молодежь с прямого пути. Повальное увлечение либерализмом в течение последних десятилетий связано с освобождением массового сознания от тоталитарных режимов и резким повышением уровня жизни среднестатистического человека, которому открылся весь спектр развлечений. Кроме того, политические силы, сформулировавшие и утвердившие после Второй мировой войны общие права и свободы человека, не учли возможных злоупотреблений свободой и не поставили никаких законных ограничителей, вследствие чего под влиянием идеологии «общества потребления» свобода обернулась вседозволенностью, доводящей человека до полного рабства. В связи с этим гуманистические ценности в исламе — это не отрицание всеобщих прав и свобод человека, а свод моральных норм поведения, обязательный для тех, кто добровольно принял веру в единого Бога. Муфтий рассматривает ислам как альтернативу псевдолиберальной трактовке прав и свобод человека. Таким образом, гуманистические ценности в исламе — это не что-то придуманное, это — содержание самого исламского учения и практики, оказавшееся ныне в тени общественного внимания на фоне репортажей о терактах [Доклад 2006]. Тем самым муфтий в своей речи подчеркивает необходимость возрождения и культивирования традиционных мусульманских ценностей в процессе воспитания мусульманской молодежи.

Значение традиционных ценностей в российском обществе затронул и патриарх Русской православной церкви Кирилл на встрече с депутатами Госдумы 27 декабря 2010 г. Он говорил о том, что в российском обществе нет никакой политики, направленной на выстраивание системы ценностей. Ключевое значение в формировании мировоззрения современного россиянина играют средства массовой информации, которые прививают определенные стереотипы мысли, жизни и поведения. Если проанализировать эту информацию, то становится очевидным, что доминирующим фактором, определяющим мотивацию человеческого поступка, выступает инстинкт. Патриарх признает слабость православной церкви в решении этого вопроса, но считает, что средства массовой информации в этом



случае имеют значительно более сильные рычаги воздействия. Патриарх подчеркивает необходимость руководствоваться принципом солидарности при выработке тех ценностей, которые необходимо формировать в российском обществе. То есть получается, что ни церковь, ни государство не имеют четкой программы по воспитанию и образованию молодого поколения россиян и фактически вынуждены признаться в собственной беспомощности [Встреча 2010].

Через год, открывая XV Всемирный русский народный собор (ВРНС), посвященный теме «Базисные ценности — основа единства народов», патриарх Кирилл подчеркнул, что эти ценности должны стать «прочной основой для формирования единства народа по ключевым вопросам». К этому моменту базовые ценности уже были определены. В перечень основополагающих ценностей входят: справедливость, мир, свобода, единство, нравственность, достоинство, честность, патриотизм, солидарность, семья, культура, национальные традиции, благо человека, трудолюбие, самоограничение, жертвенность. Как подчеркнул патриарх, в этом списке непременно должна быть вера, так как «большинство населения России разделяет религиозную веру» [Патриарх Кирилл 2011].

То есть и в том, и в другом случае представители конфессий, имеющих в Российской Федерации наибольшее число последователей, признают отрицательное влияние средств массовой информации на сознание граждан, а также необходимость формирования в обществе традиционных ценностей.

В связи с этим также интересны высказывания митрополита Волоколамского Илариона на встрече с преподавателями и студентами крупнейшего в исламском мире университета Аль-Азхар в Каире (13 июня 2011 г.). В частности, в своем выступлении митрополит говорил о глубоком моральном кризисе, в котором находится современное сообщество. В качестве основных проблем он назвал либеральные ценности, которые нередко оборачиваются против человека. Упоминание прав человека зачастую связано не столько с обеспечением свободы личности, сколько с политическими технологиями, превращающими человека в объект манипулирования. По его словам, человеческой свободой нередко оправдываются посягательства на чувства верующих, на признанные нравственные нормы, регулирующие общественную и семейную этику, отношения между

родителями и детьми. Карикатуры на основателя ислама в датской печати оправдываются свободой слова и прессы.

Митрополит также обращает внимание на изменения, связанные с семейными ценностями в некоторых западных странах. По существу, традиционная семья упраздняется как отживший общественный институт. В публичном пространстве культивируются идеи половой распущенности, разврата, допустимости супружеской измены, однополых сожительств. Разрушение семьи, по словам митрополита, — это мина замедленного действия, способная подрывать нравственный базис целых поколений, поскольку именно семья позволяет передать от родителей к детям веру, уважение и почитание старших. Под влиянием современной популярной культуры отношения детей и родителей перерастают в торговый контракт, что обесценивает и разрушает семью.

Митрополит Волоколамский считает, что уравнивание прав гомосексуальных сожительств с традиционными семьями представляет недопустимую попытку нивелировать различия между пороком и добродетелью.

Говоря о борьбе за свободу женщин, Иларион отмечает, что она превращается в стремление последних освободиться от «навязанных стереотипов», и это, в свою очередь, приводит к разрушению нравственных ограничений, связанных с целомудрием будущих матерей. В результате общество сталкивается с неуклонным ростом проституции, сексуального рабства и торговли людьми.

Свое выступление митрополит завершает словами о том, что все эти вызовы — необъявленная война против людей, придерживающихся традиционных ценностей, в которой они проиграют, если не объединятся вокруг общего представления о добре и зле. Поэтому христиане и мусульмане должны выступить единым фронтом против общественных пороков, сообща отстаивать право жить по своим убеждениям, воспитывать детей по вере отцов, быть свободными от насмешек и издевательств со стороны людей, которые забыли свое прошлое и пренебрегли духовным наследием предков [Мусульмане и христиане в современном мире 2011].

При несомненности ряда высказываний религиозных лидеров важно учитывать некоторые моменты. Существует опасность разделения общества по религиозному принципу, поскольку религиозные движения в этом случае обращают внимание своих членов исклю-

чительно на то, что истина и моральные ценности находятся только внутри их религиозного учения, а в других — в лучшем случае полуистина. Представители творческой интеллигенции, призванной формировать мораль на основе общечеловеческих ценностей, в свою очередь, отказываются учитывать положительный потенциал, заложенный в религиозных моральных ценностях, считая, что мораль должна быть обязательно гражданской (светской) [Бабич].

Говоря о религиозности, следует акцентировать внимание прежде всего на том, что часть общества обращается к религии как к традиции, в поисках идентичности, в стремлении сохранить историческую память.

Важно учесть, что наименее защищенные слои населения, которые в религии ищут преимущественно утешения, вероятно, уделяют больше внимания всем трем составляющим взаимодействия с религией: они более охотно фиксируют свою принадлежность к определенной конфессии; участвуют в соответствующих ритуалах; уделяют больше внимания духовной стороне, пытаясь компенсировать «земные неудачи».

Потребность сохранения традиций, поиск идентичности особенно актуальны не для тех, кто принадлежит к наиболее крупному в стране этносу, а для менее многочисленных национальных групп. В России русские реже, чем представители других национальностей, заявляют о своей принадлежности к конфессии, менее вовлечены в религиозную жизнь и менее религиозны.

Характерна также следующая тенденция: религия имеет больше значения для менее образованной части общества. Так, в России доля принадлежащих к конфессии в группе учившихся не более 11 лет составляет 53%, свыше 15 лет — 48, сильно вовлеченных в религиозную жизнь — 26 и 18 соответственно, очень религиозных — 8 и 5% [Кофанова, Мчедлова 2010: 242].

Таким образом, можно говорить об устойчивой зависимости: уровень образования респондентов обратно пропорционален их религиозности и вовлеченности в религиозную жизнь.

Можно констатировать, что религия имеет большее значение для мигрантов, стремящихся сохранить свою идентичность, социально незащищенных групп населения, малообразованных, не имеющих привычки непрерывно обучаться, не владеющих навыком пользования Интернетом. Эти группы получают низкие доходы и у них мень-

ше шансов приспособиться к быстро меняющимся требованиям на рынке труда. Для таких групп населения религия выступает защитным фактором.

Исследование религиозности в России подтвердило ее амбивалентный характер. Россия остается страной светской, а приверженность к определенным конфессиям зачастую становится способом идентификации с определенной культурной традицией, чем проявлением веры в Бога, поэтому и граница между верующими и неверующими не совсем непреодолимая. Это позволяет России сохранять свою цивилизационную устойчивость [Кофанова, Мчедлова 2010: 251].

Подводя итог вышесказанному, можно предположить, что верный способ решения вопроса о базовых ценностях — это формирование силами всей российской интеллигенции единого общечеловеческого пласта системы ценностей, основанного не на религиозной, а на «культурной» основе, и способного «работать» на всем российском пространстве вне пределов конкретной религии. Эта система ценностей может дополняться религиозными ценностями различных религий, но фундамент ее должен быть «светский», «гражданский». Для этого необходимо формировать общее поле светской духовности, что невозможно без плановой политики государства.

## ЛИТЕРАТУРА

- Ахметова 2010 — *Ахметова Д.* Исламизация России // Медина аль-Ислам. 2010. 21 декабря. № 111. — URL: <http://www.idmedina.ru/medina/?2146>.
- Бабич 2012 — *Бабич И.* Основы взаимоотношений российского государства и гражданского общества в области межрелигиозного диалога на современном Северном Кавказе. — 2012. Октябрь. URL: [http://www.ca-c.org/c-g/2010/journal\\_rus/c-g-1-2/14.shtml](http://www.ca-c.org/c-g/2010/journal_rus/c-g-1-2/14.shtml).
- Встреча 2010 — Святейший Патриарх Кирилл обсудил вопросы молодежной политики с членами профильного комитета Государственной Думы. — 2010. 27 октября. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/print/1370566.html>.
- Доклад 2006 — Доклад председателя совета муфтиев России муфтия Равиля Гайнутдина. — 2006. 30–31 мая. URL: <http://www.muslim.ru/1/cont/33/35/648.htm>.
- Кофанова, Мчедлова 2010 — *Кофанова Е. Н., Мчедлова М. М.* Религиозность россиян и европейцев // Мониторинг общественного мнения. 2010. № 2 (96). Март-апрель. С. 220–253.
- Малашенко 2006 — *Малашенко А.* Исламская альтернатива и исламский проект. М., 2006.

- Мусульмане и христиане в современном мире 2011 — Мусульмане и христиане в современном мире. — 2011. 13 июня. URL: <http://hilarion.ru/2011/06/14/3633>.
- Патриарх Кирилл 2011 — Патриарх Кирилл призвал сформулировать свод базисных ценностей. — 2011. 25 мая. URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=41043&print=1>.
- Сотниченко — Сотниченко А. Новые правые нетрадиционной ориентации. URL: <http://www.meast.ru/article/pochemu-u-nas-na-saite-net-spetsialnogo-bloka-izrail>.

**ПОНЯТИЯ УСТРОЕНИЯ (ТАДБИР)  
И УЕДИНИВШЕГОСЯ (МУТАВАХХИД)  
В ТРАКТАТЕ ИБН БАДЖЖИ «ТАДБИР АЛ-МУТАВАХХИД»**

Интеллектуальная жизнь арабской Испании в течение долгого времени поддерживалась культурными связями с остальным арабо-мусульманским миром. Так, Андалусия породила плеяду блестящих ученых, таких как Ибн Масарра (883–931), ал-Маджрити (ум. в 1008 г.), ал-Кармани (ум. в 1066 г.), ал-Хадрами (ум. в 1057 г.), Ибн Баргус (ум. в 1052 г.), ал-Иклиди (годы жизни неизвестны), Ибн Туфайл (1110–1185) и Ибн Рушд (1126–1198). Считается, что философия в мусульманской Испании достигла своей зрелости при Ибн Баджже. Правильнее было бы сказать, что Ибн Баджжа был первым философом в Андалусии «в полном смысле этого слова» [Игнатенко 1989: 156]. Продолжив традиции восточного перипатетизма, или *фалсафа*<sup>1</sup>, он воспринимался своими современниками как «чудо века, сияющая звезда на небосклоне своего времени» [Ибн ал-Имам 1968: 175].

Абу Бакр Мухаммад ибн Йахья ас-Саиг ат-Туджби ибн Баджжа родился между 1082–1085 гг. в Сарагосе и умер в 1138–1139 гг. в Фесе якобы в результате отравления. Ибн Баджжа был известен под именем Авемпасе, или Авемпаце (Averpase, латинизированная форма). Имя и прозвище Ибн Баджжи свидетельствуют о том, что он был выходцем из среды ювелиров: «ибн ас-Саиг» означает «сын ювелира», а «баджжа» на языке средневековых жителей Андалусии — «серебро» [там же: 154]. Жил и работал Авемпасе преимущественно в Магрибе. Известно, что он занимал должности *вазира* и врача в период правления Альморавидов. Ученик и друг Авемпасе Ибн ал-Имам писал о нем, что это был «остроумный, добросердечный, уважаемый, благородный, внимательный человек с необыкновен-

---

<sup>1</sup> В переводе с арабского *фалсафа* означает «философия». В средневековой мусульманской литературе термином «фалсафа» обозначали античную философию и учения мыслителей, направленные на античные типы философского мировоззрения. Восточному перипатетизму предшествовала «спекулятивная теология» — *‘илм ал-калам*.

ной судьбой, [испытывавший] влияние своего времени» [Ибн Баджжа 1968: 14]. Исследователям известно несколько писем Ибн Баджжи к Ибн ал-Имаму, носивших философский характер. Так, Авемпасе сочинил «Сопроводительное послание» в качестве духовного наставления к путешествию Ибн ал-Имама на Восток.

Социально-политические взгляды Авемпасе опираются на две концепции. По словам Н.С.Кирабаева, первая — это гносеологические принципы, связанные с противопоставлением философского разума религиозной вере. Вторая — психологическое учение о «человеческом» и «животном» элементах. Авемпасе доводит до логического конца гносеологическую идею о единстве человека с деятельным разумом, обосновывая социально-политическую необходимость «уединения», своеобразного отшельничества [Кирабаев 2005: 173–174]. В работе «Тадбир ал-мутаваххид» («Жизнеустройство уединившегося»), своего рода путеводителя для уединившегося, Ибн Баджжа занят статусом философа и истины в государстве, причем не только в «идеальном» городе, как у ал-Фараби и Ибн Сины, но и в «несовершенном» городе. Главный вопрос, который его занимает — достижение счастья, совершенства и истины философом. По мысли Ибн Баджжи, чтобы познать истину, философу необходимо уединиться от общества.

Ученые считают «Тадбир ал-мутаваххид»<sup>2</sup> главной и оригинальной работой Ибн Баджжи. Трактат написан на андалузском диалекте арабского языка. Первое, к чему обращается Авемпасе в этой работе, — объяснение категории *тадбир*. «Слово *тадбир* [“устройство”, “управление”, “порядок”. — А. О.] в арабском языке имеет много значений, которые перечислены знатоками в этой области <...> Они, [знатоки], не используют это слово по отношению к тому, кто осуществляет единичное действие, желая достичь некой цели. Действи-

---

<sup>2</sup> Впервые работа Ибн Баджжи «Тадбир ал-мутаваххид» («Жизнеустройство уединившегося») была издана и переведена на испанский язык в 1940-е годы. В последующие годы работа была переведена на английский и итальянский языки. См. работы: *Ibn Bajja*. 1) *Tadbir al-mutawahhid. El régimen del solitario* / ed. and Spanish transl. M. Asín Palacios. Madrid; Granada: CSIC, 1946; 2) *Tadbir al-mutawahhid. The Governance of the Solitary* / Partial English translation by L. Berman // *Medieval Political Philosophy. A Source Book* / eds R. Lerner, M. Mahdi. Toronto: The Free Press of Glencoe, 1963. P. 122–133; 3) *Tadbir al-mutawahh'id. Il regime del solitario* / Bilingual edition, Arabic and Italian, by M. Campanini. Rome, 2002. В России эта работа частично была изучена, но полностью никогда не переводилась и не издавалась.

тельно, тот, кто убежден в этом действии, — единственный, к кому неприменимо выражение “устроение”. Что касается того, кто верил в его (устроение. — А. О.) изобилие [значений], и принял его как оно есть, то порядок этот называется “устроением”. И поэтому Аллаху они приписывают “устроение” Вселенной <...> [Устроение] наблюдается в поступках людей явно в большей степени, в поступках же животных — в самой малой степени» [Ибн Баджжа 1968а: 37].

Тадбир находится в сфере идеи и существует за счет идеи, и поэтому «присущ только человеку» [там же]. Условно термин «тадбир» используется в узком и широком смыслах: «Если его, [тадбир], используют в широком смысле, то он обозначает все человеческие поступки любого рода — это применимо к ремеслам и способностям», а говоря в узком смысле, «имеется в виду тадбир городов» [там же]. Переходя от простого к сложному, Авемпаса характеризует устроение жилища, войны, города и, наконец, Вселенной. Показав область применения понятия «тадбир», ибн Баджжа обнажает проблематичность ситуации, связанной с ним, что выражается в виде противоположных позиций при объяснении тадбира. Так, обычный люд (*джумхур*), «[обходится] неблагоприятно с [выражением] “божественное устроение”, и высказывается об устроении (*тадбир*) мира как о совершенном и искусном, и [приводит] другие подобные выражения. По существу, эти слова включают в себя наличие здравого смысла и некоего другого благородного начала» [там же: 38–39]. Ориентируясь на такие социальные и индивидуальные ценности, как совершенство, польза, благо, достоинство, здоровье и другие, Ибн Баджжа отмечает, что «только такое жилище совершенно, в котором не может быть излишеств и не должно насчитываться недостатков, подобно тому, как не бывает шести пальцев на одной руке» [там же: 39]. Чрезмерность и излишество выступают недостатками, ведущими к смерти и гибели жилища. Что касается «“устроения” Аллахом мира, подлинно — это устроено по другому типу, далекому от образа самых близких идей, имеющих сходство с ним [Аллахом]» [там же: 38].

Смысл философской работы «Тадбир ал-мутаваххид» заключается в достижении отшельником вечного бытия, а значит, и счастья. В отличие от своих предшественников, Ибн Баджжа проводит эту идею без участия «добродетельного государства». Однако он часто говорит о «четырех городах [там же: 62], которые несовершенны



(«телесный город», «город украшения», «город воображения», «город памяти»), в отличие от его совершенного города. Для своего «совершенного города» Ибн Баджжа дает разные названия: *ал-мадина ал-фадила* (добродетельный город), *ал-мадина ал-камила* (совершенный город), *ал-мадина ал-камила ал-фадила* (совершенный добродетельный город), *ал-мадина ал-имамиия* (имамитский город). Следуя традициям античных философов (Платона и Аристотеля), он подчеркивает, что человек — существо гражданское и политическое (*мадани*) и, потому объединение в города — это естественная необходимость для человека, и если кто-то в силу своей природы, а не в силу случайных обстоятельств живет вне города, тот или выше человека, или недоразвит в нравственном отношении. Совершенным человеком предполагается совершенный гражданин, а совершенство гражданина, в свою очередь, зависит от совершенства его государства [Асмус 1965: 297]. Аристотелевская логика такова: кто хочет создать совершенных граждан, должен создать совершенное государство. В этой связи следует упомянуть этику Эпикура, всецело направленную на «приобретение личного эвдемонистического идеала» [Шахнович 2002: 96]. Эпикур считал, что человек — сам кузнец своего счастья, он должен научиться «размышлять о том, что создает счастье» [там же: 97]. Подобное мировоззрение было присуще не только античным мыслителям, но и как мы видим, направлению фалсафа. Только объединение людей в идеальный, совершенный город, согласно Авемпасе, может помочь человеку, где «каждый наилучший человек получит то, к чему стремился» [Ибн Баджжа 1968а: 41]. Уподобляя совершенный город здоровому телу, счастье — здоровью, ложные суждения — болезням, преграды на пути к счастью — симптомам, Ибн Баджжа находит лекарство от всех болезней: благоразумное устройство и правильную упорядоченность — необходимые условия для функционирования совершенного города, государства. Роль государства заключается в сохранении здоровья, так как государство является «медициной человеческих отношений» и «лечит при помощи дружбы и общения» [там же: 43–44].

Ибн Баджжа выделяет некоторые конкретные черты, присущие идеальному городу. Так, в идеальном городе царит любовь и живет покой, там не принято ругаться и ссориться. Непременное условие возникновения совершенного города — отсутствие судей и врачей. «Между ними, [жителями], было бы полное согласие, тогда не воз-

никало бы среди них противоречий вовсе, потому что если бы часть из них была несогласной, то возникло бы противоречие, [которое привело бы к] необходимости установления справедливости; тогда появляется потребность в том, кто будет отправлять правосудие, а этот кто-то — судья» [там же: 41]. Следующие особенности идеального города обнаруживаются в разумных действиях жителей, которым предписано сохранять здоровье. «Жители такого города не едят вредную пищу. Они не нуждаются в лекарствах от удушения из-за грибов благодаря природным качествам и чего-либо другого подобно этому. У них нет необходимости лечиться вином, так как там, [в городе], все упорядочено. Таким же образом, если бы они перестали заниматься физическими упражнениями, то из-за этого появились бы многочисленные болезни» [там же: 42]. Также можно выделить еще одну черту совершенного города: все взгляды и суждения жителей города истинны и непротиворечивы, у них «нет никаких ложных суждений» [там же]. Следовательно, суждения и взгляды жителей несовершенных городов — это ложь, «а каждое действие, возникающее в [несовершенном] городе — это ошибка» [там же: 42], и болезни настигают человека в том случае, если «у него есть слабость» [там же].

Важно подчеркнуть, что Ибн Баджжа не был сторонником аскетического образа жизни. В несовершенных городах человек, стремящийся к познанию истины, — «уединившийся», или отшельник (*мутаваххид*). В этом смысле понятие *мутаваххид* можно встретить и в трактате Абу Насра ал-Фараби «Взгляды жителей добродетельного города». В «Тадбир ал-мутаваххид» понятие «мутаваххид» применяется к тем людям, «кто оказался под влияние истинных суждений, не живет в этом городе или был в нем несогласным, он — твердо верующий, и воистину такие люди называются “растениями” (*навабит*)» [там же]. Благодаря *навабит* (растения, ростки), как считает Ибн Баджжа, возможно объединение людей, с их помощью люди смогут получить истинные знания, а значит, достичь счастья. Кроме того, *навабит* способны «превращать» несовершенные города в совершенный город благодаря своим знаниям и представлениям об истине. «Они, [навабит], — продолжает Ибн Баджжа, — это те, кого суфии называют чужаками. Живя на родине, они [остаются] чужаками собственным товарищам и соседям из-за своих воззрений, ибо мысленно “путешествуют” в другие места, которые им кажутся род-

ными — и это все, что [суфии] говорят о них» [там же: 43]. Отшельничество, или одиночество — это образ жизни, отказ от мирской суеты и соблазнов, однако здесь в это определение Ибн Баджжа не вкладывает смысл религиозного отречения, напротив, подразумевает интеллектуальное отречение. В этом вопросе важно иметь в виду, что Ибн Баджжа не настаивает на использовании государственной власти при решении проблемы несовершенного города.

Более того, понятие *мутаваххид*, по мнению А. А. Игнатенко, приобрело еще один аспект — «объединенный с себе подобными — едиными с Деятельным Разумом» [Игнатенко 1989: 173], и именно единение с деятельным разумом делает человека по-настоящему счастливым. В идеале, уединившийся философ, или мудрец, проводя неспешно время в ученых беседах с себе подобными, доставляет тем самым неоценимую пользу и услугу данным образом жизни самому государству. Только разум человека с помощью свободы воли способен воспринимать интеллигибельный мир сущностей. Действия и поступки человека не предопределены, а зависят от него самого.

Именно созерцательная деятельность уединившегося, позволяющая добровольно «отречься» от социальной и политической жизни, и есть вершина этического учения Ибн Баджжи. В отличие от ал-Фараби и Ибн Сины, в основе концепции Авемпаса лежит достижение счастья индивидуального человека или философа. Здесь Авемпаса подчеркивает индивидуальность. Для достижения счастья философу необходимо уединиться, отречься от общества.

---

Авемпаса отнюдь не умаляет роль государства, он всего лишь отодвигает его на задний план. Государство необходимо для удовлетворения жизненных потребностей человека, и потому объединение людей в государство совершенно естественно. На первый план искушенный в политике Ибн Баджжа ставит самого человека, который должен уединиться для того, чтобы достичь счастья и истинного совершенства с помощью знаний в области философии. Такова незамысловатая, ясная и новаторская концепция Ибн Баджжи.

В заключение стоит отметить, что тяготеющий к социальной утопии средневековый арабо-мусульманский философ выразил в своих работах возможность изменения людьми своего общества. Во многом сама жизнь Ибн Баджжи наложила отпечаток на его социаль-

но-философские взгляды, предопределившие дальнейшее развитие арабо-мусульманской философии. Особенно большое влияние он оказал на философию Ибн Туфайла, или Абубацера (ок. 1105–1185). Отчасти Авемпаса можно назвать приверженцем эвдемонизма, склонного к реализму и утилитаризму. Он глубоко верил в то, что только в «идеальном государстве» человек может достичь счастья и блага.

## ЛИТЕРАТУРА

### На русском языке

- Асмус 1965 — *Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965.  
Игнатенко 1989 — *Игнатенко А. А.* В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М., 1989.  
Кирабаев 2005 — *Кирабаев Н. С.* Политическая мысль мусульманского средневековья. М., 2005.  
Шахнович 2002 — *Шахнович М. М.* Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб., 2002.

### На арабском языке

- Ибн ал-Имам 1968 — *Ибн ал-Имам Абу-л-Хасан Али.* Макал аш-шайх Ибн ал-Имам (Речение шейха Ибн ал-Имама) // *Раса'ил Ибн Баджжа ал-илахийа* (Метафизические трактаты Ибн Баджжи). Бейрут, 1968. С. 175–185.  
Ибн Баджжа 1968 — *Ибн Баджжа.* Сира Ибн Баджжа ва талифуху ал-фалсафийа (Жизнь и творчество Ибн Баджжи) // *Раса'ил Ибн Баджжа ал-илахийа* (Метафизические трактаты Ибн Баджжи). Бейрут, 1968. С. 14–36.  
Ибн Баджжа 1968а — *Ибн Баджжа.* Тадбир ал-мутаваххид (Жизнеустройство уединившегося) // *Раса'ил Ибн Баджжа ал-илахийа* (Метафизические трактаты Ибн Баджжи). Бейрут, 1968. С. 37–97.

## КАТЕГОРИЯ АЛ-АСЛАХ В ТРАКТАТЕ АШ-ШАРИФЫ АЛ-МУРТАДА «КИТАБ ЗАХИРА»

Затрагивая религиозно-этические вопросы в философской системе *калам*, надо понимать, что мы, в сущности, не имеем ни одного подлинно му'тазилитского сочинения, которое могло бы служить надежным пособием при изложении му'тазилитской системы. Таким образом, мы вынуждены руководствоваться почти исключительно полемическими трудами врагов му'тазилитов, которые, надо сказать нигде в своих сочинениях сознательно не искажают основных положений своих противников, но передают их точно и обстоятельно [Жузе 1899: 49]. В связи с этим следует сказать несколько слов об открытых в начале 1930-х годов в Государственной публичной библиотеке Ленинграда му'тазилитских сочинений семитологом А. Я. Борисовым. Он обнаружил их во Втором собрании<sup>1</sup> караимского путешественника и ученого Авраама Самуиловича Фирковича<sup>2</sup>. Так, в собрании находилось 13 фрагментов (от 30 до 147 листов, составляющих в сумме свыше 1000 листов текста) арабских му'тазилитских рукописей, написанных на старой восточной бумаге. Одна из рукописей, снабженная колофоном с соответствующими данными, принадлежит перу аш-Шарифа ал-Муртада. Текст называется «Китаб захира ал-'алим ва басира ал-мута'аллим» («Сокровище сведущего и разумение наставленного»),

---

<sup>1</sup> Эти материалы, относящиеся к коллекции караимского путешественника, археолога и педагога Авраама Самуиловича Фирковича (1787–1874), представляют практически все жанры письменности средневекового Ближнего Востока (богословие, философию, естественные и точные науки, медицину, историю, филологию, астрологию, алхимию и магию, поэзию, художественную прозу, фольклор и т. п.). Так, например, в коллекцию вошли рукописи из библиотек средневековых ближневосточных врачей (арабские обработки более 20 сочинений античных медиков, в том числе арабский перевод клятвы Гиппократова (№ 87, л. 1–2), а также большое количество древних списков оригинальных медицинских трудов. Есть также материалы по истории Северного Кавказа (№ 573, 492). В дополнение можно отметить фрагмент комментария автора XI в. на арабский перевод «Метафизики» Аристотеля, сделанный при жизни комментатора (№ 630).

<sup>2</sup> Восточный рукописный фонд в 1840–1850-е годы создавал свой первый каталог. В этой деятельности с 1858 г. принимал активное участие и Фиркович.

© И. А. Османова, 2012

(كتاب خيرة العالم و بصيرة المتعلم). Рукопись представляет собой единственный датированный фрагмент из 13 му'тазилитских рукописей, объемом 154 листа, и переписана в Фустате (Египет) в 1083 г. Личность переписчика этой рукописи вызывает значительный интерес, поскольку он был известным караимским писателем X–XI вв. Из колофона мы узнаем его имя — 'Али ибн Сулейман ал-Мукаддаси [Борисов 2002: 219–220].

Следует несколько слов сказать об авторе рукописи «Китаб захира». Аш-Шариф ал-Муртада Абу-л-Касим 'Али б. Тахир Аби 'Али ал-Хусайн б. Муса б. Мухаммад б. Ибрахим б. Муса ал-Казим б. Джа'фар ас-Садик б. Мухаммад ал-Бакир б. 'Али Зайн ал-'Абидин б. ал-Хусайн б. 'Али б. Аби Талиб — теолог-имамит, грамматист, толкователь, филолог, писатель и поэт, библиофил, одним словом, *адиб* (букв. «воспитанный», «просвещенный» — ادیب), родился в месяце раджаб в 355/966–967 г. и умер в своем доме в Багдаде в месяце раби' ал-аввал в 436/1044 г. [Каххала 1961: 81–82]. По словам современного иранского исследователя Ахмада ал-Хусайни, ал-Муртада «познал разные науки и виды искусства <...> ему подчинилось общее и частное, и мы признаем за ним знание и добродетель» [Ал-Хусайни 1990: 3]. Он и его младший брат аш-Шариф ар-Ради (970–1016) — благородного происхождения, они были прямыми потомками 'Али б. Аби Талиба Абу-л-Хасана ал-Муртада (ум. 21 января 661 г.) — четвертого праведного халифа. Их отец — аш-Шариф зу-л-манакиб ал-Хусайн б. Муса ал-Мусави — был известным *накибом*<sup>3</sup>-хусайнидом<sup>4</sup>. О его назначении *накибом* талибитов сохранилась грамота. В течение 40 лет (с 965 по 1006 г.) он шесть раз смещался с этой должности и восставал в ней. Его преемниками были его сыновья, сначала ар-Ради, потом ал-Муртада. Последний в Багдаде занимал должность алидского *накиба* имамитской общины.

---

<sup>3</sup> *Накиб* (نقيب) переводится как «глава», «вождь», «уполномоченный», в шиитской терминологии означает «уполномоченный имама». *Накиб* — одно из высших званий духовной иерархии.

<sup>4</sup> До начала X в. обе враждовавшие ветви Хашимитов, Алиды и Аббасиды, находились под юрисдикцией общего *накиба*, ставленника Аббасидов. Однако в 917 г. в результате возвышения Алидов и при покровительстве вазира Ибн ал-Фурата талибиты (Алиды и их родственники — потомки Абу Талиба) получили право иметь автономного *накиба* из числа Алидов. В Багдаде за должность *накиба* боролись и владели ею попеременно хасанидская и хусайнидская ветви Алидов [Ислам 1991: 186–187].

Его деятельность в этой должности главным образом заключалась в распределении среди своих родственников ежемесячных пособий. На их имя подавали жалобы, которые накиб разбирал; также он определял наказание и был уполномочен вершить суд [Ислам 1991: 185–186]. Аш-Шариф ал-Муртада был ведущим ученым и принадлежал к светскому сословию чиновников. Он имел огромный авторитет среди шиитов. Кроме того, он заслужил два титула: *зу-л-Мадждайн* (букв. «обладатель двух слав», *ذو المجدین*) и *'алам ал-Худа* (букв. «знающий верный путь», *اعلم الهدی*). Он был другом и учителем Шейха ат-Таифа Мухаммада б. ал-Хасана Абу Джа'фара ат-Туси (385–460/995–1067) — известного шиитского богослова и факиха, признанного авторитета имамитской общины, один из кодификаторов имамитского (джа'фаритского) фикха [там же: 238].

В ходе исследования был выяснен характер рукописи, вне сомнения — му'тазилитский. Перед нами оказался абсолютно оригинальный и уникальный источник, отразивший основную проблематику му'тазилитской системы. В XI в. му'тазилитизм в каламе считался уже грубой схоластикой и направлением бесплодных умствований. Сегодня му'тазилитизм существует в шиитском богословии, и в некоторых работах по шиитскому богословию можно встретить понятие шиитского калама. Исходя из этих соображений, мы выбрали именно этот текст, пытаюсь разобраться в основаниях категории *ал-аслах*.

Учение му'тазилитов как философско-религиозная система, по самому своему существу, формировалось в среде образованных людей, поэтому оно не получило широкого распространения и понимания среди мусульман. Чтобы быть убежденным му'тазилитом, требовалось быть более или менее образованным человеком с известным запасом философских познаний. Му'тазилиты представляли собой умственную аристократию ислама, своего рода элитарное направление, с презрением смотревшее на невежественную толпу суннитов. Для громадного большинства суннитов высокие му'тазилитские идеи были совершенно недоступны; вот почему мы нигде не находим известий о массовых переходах суннитов на сторону му'тазилитов. Все му'тазилиты придерживались более или менее одинаковых взглядов относительно «пяти основоположений» веры. Самыми важными для му'тазилитов были два принципа: принцип божественной справедливости (*'ادل*) и принцип единобожия (*таухид*). Странники строгого и абсолютного единобожия, му'тазилиты

признавали за человеком возможность (*кудра*) действовать по своему разумению.

Категория *ал-аслах*<sup>5</sup> представляет собой краеугольный камень му‘тазилитской системы. С ней неразрывно связаны такие понятия, как «свобода воли», «божественная справедливость», «наказание» и «вознаграждение», в общем, без нее невозможно понять сущность му‘тазилитского учения. Она заложена в основе пяти принципов му‘тазилитизма. Так, божественная справедливость (*ал-‘адл*) предполагает свободу человеческой воли, способности Бога творить только наилучшее (*ал-аслах*) и невозможность нарушения Богом установленного порядка вещей. Категория *ал-аслах* сопряжена с другими понятиями, такими как *вуджуб* (необходимое, должное), *салах* (благо), *хасан* (хороший), *кубх* (дурной), *‘адл* (справедливость), *зимм* (порицание), *ахлал* (нарушение), *наф‘а* (польза), *саваб* (благоразумие) и др.

Рассуждение в «Китаб захира» строится вокруг понятий наилучшего (*ал-аслах*) и блага (*салах*), а именно о значениях и смыслах их в каламе. В каламе благо абсолютизируется. Большинство му‘тазилитов называли благом даже проклятие Богом неверующих и уготованные им загробные муки, поскольку это удерживает неверующих от послушания. Некоторые мутакаллимы относили такие действия не к благу, а к наилучшему. Также практически все мутакаллимы считали, что творимые Богом дурные вещи и зло по отношению к человеку стоит понимать не в прямом смысле, а в индизидательном (*маджаз*).

Исходя из принципа справедливости (*ал-‘адл*), му‘тазилиты утверждали, что благо (*салах*) для Аллаха является обязанностью (*ваджиб*). Их мнения разделились по поводу того, входит ли это в обязанность Аллаха в мирской или загробной жизни. Сунниты же, критикуя мутазилитов, выдвигали утверждение, что для Аллаха благо — лишь возможное (*джаиз*), но не обязательное (*вуджуб*), так как наложение на Всевышнего обязательства ограничивало бы

---

<sup>5</sup> Слово *ал-аслах* происходит от корня *салаха*, который буквально означает «быть неиспорченным, правым, праведным, благочестивым» и т.д. Форма «аслах» образована по формуле превосходной степени качественного прилагательного, означающее буквально «более, самый годный», «способный», «подходящий». Противоположное значение *салаха* — «фасада» «быть испорченным, порочным», «быть неправедным» и т.д. Мы будем придерживаться значения «наилучшее».



его волю, и, кроме того, Аллах создал для человека все самое лучшее (ал-аслах). Так, ал-Муртада приводит доказательства относительно наилучшего только в этом мире и относительно того, что Всевышний не отвечает за наилучшее. Указывая на то, что «[Всевышний] не ограничивает блага и удовольствия, поскольку он — сильный» [Рукопись Ал-Муртада: 746].

Что же такое благо (салах)? Ал-Муртада говорит, что благо «представляет собою пользу», в то время как польза (*наф'а*) — «это наслаждение и/или удовольствие, и/или то, что ведет к ним обоим или к одному из них» [там же: 736]. Польза и благо — неразрывная пара для понимания наилучшего. Наф'а, или манфа'а, — это основание божественного творения, т. е. это такое действие, которое не приносит пользы и не устраняет вред, оно напрасно, а значит, бессмысленно. Все в мире, по мнению му'тазилитов, сотворено только ради пользы людей в качестве назидания им. Таким образом, му'тазилиты отрицали все то, что сотворено не ради пользы. Сотворенный Богом мир — наилучший из возможных. Все дурные вещи и зло есть только благо для людей. А что касается благого поступка (*хасан*), то предписывается ли он или поощряется Законом (*таклиф*), является таковым сам по себе или в силу божественного предписания — му'тазилиты разделяли оба этих мнения. Му'тазилитское учение, касающееся ал-аслах и наф'а, возможно, восходит к этике стоиков.

Мы видим, что ал-Муртада в этом вопросе придерживается суннитской точки, полагая, что для Аллаха создание благ не обязательно. В то же самое время автор говорит: «Если наилучшее обязательно для Аллаха, то Всевышний поступает дурно, так как, согласно обязательному, он нарушает порядок вещей, а значит, творит зло, а это невозможно» [там же: 75а]. Ал-Муртада признавал почти все, что утверждали му'тазилиты, кроме «единственного положения о допустимости возможного» [там же: 76а]. Он указывает на следующее: «Если бы наилучшее было обязательным, то Аллах не заслуживал бы благодарения от нас. На каком основании Аллах производит действие? Всевышний исходит из благодеяния и милости» [там же: 786]. Так, ал-Муртада частично признает позицию му'тазилитов в отношении учения о наилучшем, говоря, что для Аллаха наилучшее обязательно в этом мире, но Аллах не ограничен.

В заключение надо отметить, что создание учения о наилучшем отвечало политическим и религиозным требованиям. Му'тазилиты

выдвинули свое учение о наилучшем в защиту всеблагого Аллаха и свободы человеческой воли, утверждая, что Бог, как всеблагой, мог творить только самое лучшее. Наш мир, несмотря на его кажущиеся и действительные недостатки, должен считаться самым лучшим. Думать иначе — значит считать Бога неблагим и несправедливым существом. Этот силлогизм привел му'тазилитов к выводу о том, что человек, обладающий свободной волей, лучше, чем человек без этой свободы, т. е. каждый волен прибегать к *иджтихаду* — свободно высказываться по вопросам веры, опираясь на собственный разум, но не выходя за пределы священного текста.

Изучение религиозно-этических взглядов аш-Шарифа ал-Муртада ведет нас к пониманию оснований шиитской системы мировоззрения, выработка которой проходила в очень непростых условиях, и помогает оценить современный нам шиитский мир не только как политическую силу. Книжная ученость, любовь к знанию и склонность шиитского богослова к интеллектуальному общению заметны во всей рукописи. Его сочинения написаны не столько в чисто религиозно-полюемическом духе, сколько в этико-политическом и философском.

Сегодня шиитский мир проявляет неподдельный интерес к мусульманским средневековым авторам и их сочинениям. Свидетельством тому, в частности, служит огромная коллекция сочинений аш-Шарифа ал-Муртада в Тегеране и Куме, собранная на протяжении XIX–XXI столетий.

## ЛИТЕРАТУРА

- Борисов 2002 — Борисов А. Я. Мутазилитские рукописи Государственной Публичной библиотеки в Ленинграде // Борисов А. Я. Материалы и исследования по истории неоплатонизма на средневековом Востоке. СПб, 2002. С. 219–238. (Православный Палестинский сборник. Вып. 99 (36)).
- Жузе 1899 — Жузе П. Мутазилиты: догматико-историческое исследование в области ислама / сост. П. Жузе. Казань, 1899. Вып. XXII. Казань, 1899.
- Ислам 1991 — Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991.
- Каххала 1961 — Каххала О. Му'джем ал-му'аллифин (Словарь авторов): в 14 т. Т. 7. Дамаск, 1961.
- Рукопись ал-Муртада — Рукопись аш-Шарифа ал-Муртада «Китаб захира ал-'алим ва басира ал-мута'аллим» (Сокровище сведущего и разумение наставленного) // II Firk. arab. № 111, Ms. № 21 (Ф. 946. Оп. 4, ч. 4). 154 л.
- Ал-Хусайни 1990 — Ал-Хусайни А. Аш-Шариф ал-Муртада: захира фи'илм ал-калам (Аш-Шариф ал-Муртада: «Сокровище» в науке калама). Кум, 1411 (1990).

## ФИЛОСОФСКИЕ ТЕКСТЫ ЯМУНАЧАРЬИ: ОСНОВНЫЕ ИДЕИ «САМВИТ-СИДДХИ»\*

В истории вишишта-адвайта-веданты выделяется период, связанный с именем Ямуначарьи (X–XI вв.). В немногочисленных трудах этого мыслителя можно обнаружить основные положения этой философской школы, которые в дальнейшем получили свое развитие в трудах Рамануджи (XI–XII вв.), Ведантадешики (XIII–XIV вв.) и других ее представителей. «Религиозный поворот» веданты, осуществленный в XII в. и, как правило, ассоциируемый с именем Рамануджи, был основательно подготовлен в философском (и не только) отношении трудами Ямуначарьи. Базовые положения философской системы вишишта-адвайта-веданты (атомистичный размер, индивидуальность, неизменяемость и вечность индивидуальной души, обладающей самосознанием в качестве основной своей характеристики; зависимость существования душ и реального мира от Брахмана, понимаемого как всемогущая и всезнающая высшая Личность; постулирование медитативной любви (*бхакти*) как высшего пути к спасению и др.) были впервые выдвинуты и обоснованы в полемике с представителями других школ именно в произведениях Ямуначарьи, и только в дальнейшем дополнены и развиты в трудах основателя школы вишишта-адвайты Рамануджи. В основе философских идей Ямуначарьи, как и в основе представителя любой из систем веданты, лежит тройственный канон, включающий упанишады, «Бхагавадгиту» и «Брахма-сутры». Наряду с этими текстами немаловажную, если не определяющую, роль в формировании системы вишишта-адвайты сыграли тексты вишнуитской традиции (произведения школы панчаратры, поэзия альваров, пураны и т. д.). Возможно, именно поэтому сам корпус сочинений Ямуначарьи, включающий в себя около девяти работ, многие из которых до нас дошли во фрагментах, а некоторые были утеряны полностью, также может быть условно поделен на два типа: 1) собственно фило-

---

\* Эта статья и включенный в нее перевод подготовлены при поддержке гранта РГНФ № 11–33–00117а2.

© Р. В. Псху, 2012

софские тексты (к примеру, трилогия «Сиддхи-траи», или «Тройное постижение») и 2) религиозные тексты (примером могут служить «Чатух-шлоки», или «Божественное четверостишие», а также «Сто-тра-ратна», или «Сокровище гимнов»).

Некоторые аспекты философской системы Ямуначарьи были основательно изучены рядом индологов, взявших на себя труд изучения того или иного текста мыслителя. Так, в частности, можно отметить труды австрийского индолога Р. Мескиты [Mesquita 1973; 1980; 1989; 1990; *Yāmunācāryas* 1988], исследование американского ученого В. Нивеля [Neevel 1977], работу индийского философа М. Нарасимхачарьи [Narasimhacharya 1971] и переводы известного американского индолога Й. ван Бейтенена [*Yāmuna's Agama Pramanayam* 1971; Vuitenen 1974]. В отечественной индологии Ямуначарья должным образом не исследован, хотя существуют его переводы и небольшие статьи о нем [Псху 2010; 2010а], но, безусловно, этого недостаточно для понимания его философской системы.

Среди произведений Ямуначарьи (Ямуны) особое место занимает философская трилогия «Сиддхи-траи», в которой мыслитель, используя весь арсенал традиционной философской полемики средневековой Индии, изложил базовые идеи своего понимания природы души, Бога и пути его постижения. Сам текст, представляющий собой своеобразное осмысление текстов упанишад, дошел до наших дней только во фрагментах. В трех трактатах, представляющих собой основные разделы этого сочинения, дается осмысление природы соответственно индивидуальной души («Атма-сиддхи», или «Постигание Атмана»), личного Бога («Ишвара-сиддхи», или «Постигание Ишвары») и высшего знания («Самвит-сиддхи», или «Постигание сознания»). Все три раздела сохранились только фрагментарно и потому немаловажный аспект исследования — их реконструкция. Так, в частности, до наших дней дошли довольно объемные фрагменты «Самвит-сиддхи», реконструкция которых, осуществленная Р. Мескитой, позволяет сделать вывод об отсутствии начальной части, заключения и фрагмента в середине текста. Конечно, сохранившиеся фрагменты позволяют нам с высокой долей уверенности говорить о ярко выраженном полемическом характере этого текста, но, к сожалению, мы не обладаем достаточной информацией, позволившей бы с уверенностью определить последовательность сохранившихся фрагментов, которая соответствовала бы подлиннику. Последнее

обстоятельство, как справедливо отмечает Р. Мескита, игнорируется как в старых изданиях, так и в современных исследованиях этого текста, в частности, в упомянутой выше обстоятельной работе М. Нарасимхачарьи [Yāmunācāryas 1988: 25]. Этот вопрос впервые был поднят Р. Мескитой, который и попытался методом филологического анализа реконструировать исходный порядок сохранившихся фрагментов «Самвит-сиддхи». Среди основных средств, используемых Мескитой при определении местоположения фрагментов, можно отметить:

1) ссылки в тексте «Самвит-сиддхи» самого Ямуны на утерянные пассажи текста;

2) обращение к тексту «Атма-сиддхи», в котором Ямуна дискутирует с теми же идейными оппонентами, что и в тексте «Самвит-сиддхи», отстаивая идею реальности индивидуального: сравнение фрагментов «Атма-сиддхи» с текстом «Самвит-сиддхи» позволяет предполагать первоначальное расположение уцелевших фрагментов<sup>1</sup>;

3) обращение к тексту «Шрибхашьи» Рамануджи, в котором приводятся дословные цитаты и парафразы как из текста «Атма-сиддхи», так и из текста «Самвит-сиддхи», что особенно важно, как отмечает Мескита, поскольку Ямуначарья был учителем Рамануджи, и последний должен был быть отлично знаком со всеми его произведениями;

4) обращение к произведениям поздних представителей вишишта-адвайты Сударшанасури и Венкатанатхи;

5) отсутствие противоречия текста «Самвит-сиддхи», полученного в итоге этой реконструкции, традиции вишишта-адвайта-веданты.

Из вышеизложенного понятно, что исследователь творчества Ямуначарьи вынужден работать с рядом других текстов традиции вишишта-адвайта-веданты, тем самым оставаясь в своеобразном «порочном круге», когда понимание философских идей Ямуначарьи зависит от их поздних интерпретаций в русле традиции. В этом смысле можно согласиться с замечанием Р. Мескиты, что анализ

---

<sup>1</sup> Следует, однако, отметить, что текст «Атма-сиддхи» также, в свою очередь, дошел до нас во фрагментах, реконструкцию которых в свое время осуществил В. Нивель [Neevel 1977].

в строгом смысле этого слова применительно к уцелевшим фрагментам «Самвит-сиддхи» не может быть осуществлен.

Сохранившиеся фрагменты «Самвит-сиддхи» представляют собой четыре независимых отрывка, составляющих в сумме 439 шлок: часть А образуют шлоки 1–103; часть В — 104–156; часть С — 157–362, 410–439; часть D — шлоки 363–409 [Yāmunācāryas 1988: 27].

Каждая из этих частей содержит соответственно *пурвапакшу*, *уттарапакшу* и *сиддханту*.

Далее мы приводим перевод с санскрита частей А и В. Представленный перевод — первый перевод на русский язык текста «Самвит-сиддхи» и сделан с критического издания, подготовленного Мескитой. Трудность работы с этим текстом была обусловлена отсутствием в российской индологии традиции изучения произведений Ямуны, а также объективными сложностями работы с неполным текстом. К сожалению, предисловие и немецкий перевод Мескиты не всегда могли прояснить трудные для понимания места. Первая часть А представляет собой толкование на пассаж из «Чхандогья-упанишады» (VI.2. 1): «...один, без второго»). Собственно, этот пассаж, утверждающий недвойственность Брахмана, и стал основным дискуссионным моментом части А. Понимание смысла этого отрывка, как показывает ход рассуждения Ямуны, целиком и полностью зависит от предпочтения той или иной его интерпретации, во многом обусловленной грамматическими возможностями санскрита. Основными оппонентами Ямуначарьи в этой части выступают представители адвайта-веданты, джайнизма и санкхьи. Вторая часть — это толкование на другой отрывок из «Чхандогья-упанишады» (VI.9. 4): «Ты есть То», где главным оппонентом Ямуначарьи выступает уже представитель адвайта-веданты и бхеда-абхеда-вады.

Как уже было сказано, главный оппонент Ямуны в тексте «Самвит-сиддхи» — адвайта-веданта, основные понятия которой (*майя*, *авидья*, *упадхи*) вызывают абсолютное неприятие автора текста, что проявляется им, в частности, в использовании соответствующей лексики («дурные ведантисты», «горланят» и т.п.), тонкой иронией над основными положениями адвайты и т.п. Ямуна обвиняет своих оппонентов прежде всего в том, что они плохо аргументируют свои идеи. В частности, концепция упадхи неприемлема для Ямуны, поскольку истинная природа Брахмана в этом случае теряет свою цельность и чистоту (утверждать обратное, по мнению Ямуны, это

все равно, что утверждать, будто Девадатта, которого изо всех сил ударили по голове палкой, нисколько не пострадал от этого). Далее, если отрицать существование дживы, то становится бессмысленным освобождение, ибо если «познавший плод [блаженства] не существует в [самом] плоде, то освобождение не [может быть] главной целью человека» [Yamunasaḡyas 1988: 131–132]. В то же время принятие той идеи, что фразой из «Чхандогья-упанишады» «Ты есть То» утверждается тождество реального Брахмана и реальной дживы, устраняет, по мнению Ямуны, все противоречия изложенных им учений, а следовательно, утверждает истинность учения вишишта-адвайта-веданты.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Buitenen 1974 – *Buitenen J. A. B.*, van. Rāmānuja on the Bhagavadgītā. A Condensed Rendering of his «Gītābhāṡya» with Copies Notes and Introduction. Delhi, 1974.
- Mesquita 1973 – *Mesquita R.* Yāmunamuni: Leben, Datierung und Werke // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens. 1973. Vol. 27. S. 177–193.
- Mesquita 1980 — *Mesquita R.* Yāmunā's Vedānta and Pāñcarātra: a Review // Ibid. 1980. Vol. 24. S. 199–224.
- Mesquita 1989 — *Mesquita R.* Yāmunācāryas Lehre von der Grösse des Ātman // Ibid. 1989. Vol. 33. S. 129–150.
- Mesquita 1990 — *Mesquita R.* Yāmunācāryas Philosophie der Erkenntnis: Eine Studie zu seiner Samvitsiddhi. Wien, 1990.
- Narasimhacharya 1971 — *Narasimhacharya M.* Contribution of Yāmunā to Viśiṡādvaita. Hyderabad, 1971.
- Neevel 1977 — *Neevel W. G.* Yāmunā's Vedānta and Pāñcarātra: Integrating the Classical and the Popular. Montana, 1977.
- Yāmunācāryas 1988 — Yāmunācāryas Samvitsiddhi / Kritische Edition, Übersetzung und Anmerkungen mit einem Rekonstruktionsversuch der verlorenen Abschnitte von R. Mesquita. Wien, 1988.
- Yāmunā's Āgama Pramanyam 1971 — Yāmunā's Āgama Prāmānyam, or Treatise on the Validity of Pāñcarātra / Sanskrit text with Engl. transl. by J. A. B. van Buitenen. Madras, 1971.
- Псху 2010 — *Псху P. B.* К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранневишнуитской веданты // Шабдапракаша. Зографский сборник / под ред. Я. В. Василькова и С. В. Пахомова. СПб., 2010. С. 90–99.
- Псху 2010а — *Псху P. B.* Проблема уникальности природы человеческой души в философской системе Ямуначарьи (на материале «Атмасиддхи») // Вестник Рос. ун-та Дружбы народов. 2010. Вып. 4. С. 30–37 (Серия «Философия»).

## ЯМУНАЧАРЬЯ. САМВИТ-СИДДХИ\*

[1–156]

1. «Этот Брахман ведь один, без второго». Такая речь упанишад,
2. конечно же, отрицает истинное бытие иного Брахмана.
3. Здесь мы говорим, какое сложное слово подразумевается в словах «без второго»?
4. Должно ли оно именоваться [по типу] татпуруша или бахуврихи<sup>1</sup>?
5. [Если это татпуруша], то вторая [часть этого сложного слова] определяет [смысл] первой части.
6. [Обозначаемый] здесь предмет слова — Брахман — это отличный от [второго], подобный [ему] или противоположный [ему объект].
7. Во [всех] трех [случаях] было бы противоречие, ведь иное не исчезает.
8. В [случае] отличности или подобия двойственность оказывается постоянной.
9. Если [существует] противоречие со вторым [случаем], [то тогда] либо [посредством] первого, либо [посредством] третьего [возможного определения]
10. достигается (т. е. понимается. — Р.П.) Брахман, поскольку [только] это противоречит второму [случаю].
11. Поэтому все, [пребывающие] с первым, множества предметов<sup>2</sup>, начиная с третьего,
12. Таким образом соприкоснувшись со вторым, независимо пребывают без препятствий.
13. [Возражение]: Однако отрицание [«без второго»] отрицает все отличное от Брахмана,
14. поскольку понимание второго подразумевает все.
15. [Ответ]: Нет, ибо из этого не познается отрицание второго,
16. Поэтому это [сложное слово]<sup>3</sup> обозначает здесь иное или подобное или противоречащее ему.
17. Под [этим] подразумевается «Этот Брахман, у которого нет второго».
18. [Иначе] была бы ошибочность обозначения в высказываниях [текстов шрути, характеризующих] такие качеств, как истинность и т. п.
19. Если бы [выражение] «без второго» обозначало бы только нереальность второго,
20. Не было бы логической связи со словом «Брахма» по причине самоотнесенности значения отрицательной частички.

---

\* Перевод с санскрита сделан Р.В.Псху по изданию: Yāmunācāryas Samvitsiddhi. Kritische Edition, Übersetzung und Anmerkungen mit einem Rekonstruktionsversuch der verlorenen Abschnitte von R. Mesquita. Wien, 1988. S. 93–113.

<sup>1</sup> Татпуруша, бахуврихи — термины, обозначающие сложные слова в санскрите.

<sup>2</sup> Возможен перевод как «множества смыслов» (artharāśayaḥ).

<sup>3</sup> Имеется в виду «татпуруша» [Yāmunācāryas 1988: 116].



21. В этом случае пустота<sup>4</sup> второго не [была бы] определением Брахмана.
22. [Это было бы] определением, когда этот Брахман был бы третьим или первым.
23. Все [это] следует, как было сказано выше, если [принимать выражение «без второго» и] за сложное слово бахуврихи.
24. В трех мирах третьи и первые [группы предметов]
25. В силу недвойственности [Брахмана], перед Брахманом независимо пребывают без препятствий.
26. Кроме того, если [принимать], что здесь [есть] бытие, относящееся к сложному слову бахуврихи,
27. То не было бы внутренней логической связи между тем, что отрицает отрицательная частица, и тем, что является предметом толкования.
28. Если же существует отношение к другому предмету, то родительный падеж [в высказывании] «второго»<sup>5</sup> логичен.
29. Нереальность второго предмета — это ни Брахман, ни [его] определение,
30. ибо в силу небытия не существовали бы ни Брахман, ни [его] определение.
31. Поэтому истинная сущность мира отвергается [этим отрывком из текстов] шрути о недвойственности [Брахмана],
32. Однако [эта истинная сущность мира] доказана посредством собственной доказательности и подтверждена [текстами] шрути.
33. Этим [выражением] «Брахман без второго» выражен такой смысл [текстов] шрути:
34. Не было, нет и не будет [того, что] могло бы быть принято во внимание [в качестве] второго [предмета, наряду с ним].
35. Однако [он] либо равен, либо превосходит то, что считается вторым [предметом].
36. А [поскольку] этот мир — всего лишь [очень] малая часть [его] проявления,
37. почему [же] этот [мир] толкуется как местоположение слова «второе»?
38. Подобно тому, как [в выражении] «Царь Чолы — единственный правитель на земле»
39. отрицается [со]равенство царю,
40. но, однако, не отрицается [наличие] у него жен, сыновей, слуг и т. п.,
41. так и [у Брахмана есть] множество миров, богов, демонов, героев и т. д.,
42. [которые есть у] Повелителя Вселенной, не затронутого последствиями кармических страданий,
43. сокровища шести [благих] качеств — знания и т. д.,
44. великого океана величия Вишну.
45. В самом деле, кто сосчитает на пальцах океаны
46. [как] волны, пузыри и капли?
47. Подобно тому, как в выражении «ведь одно солнце, не два, на небосклоне»

---

<sup>4</sup> В тексте *śūnyatā*, что можно перевести и как «бессмысленность», имеется ввиду, что у слова «второй» нет объекта обозначения.

<sup>5</sup> См. п. 17.

48. не отрицаются солнечные лучи;
49. подобно тому, как в числе не считается единица,
50. [а] у отдельно существующего числа — иное значение,
51. [в выражении «один» шаг его — все существа, три шага его — бессмертное на небе»
52. говорится о том, что весь мир стал существовать таким образом.
53. Также — «Столь велико его величие, что он — могущественнее, чем этот [мир]»;
54. «где иного не познают, он — нутро земли»;
55. «Он вызывает очевидный страх» и т. п. — [учат] другие [тексты] шрути.
56. Как от [горы] Меру его мельчайшая часть — это яйцо Брахмы, представляющее собой весь мир,
57. так иные [отрывки из текстов шрути говорят о том, что] это бытие всего [относится к] нему.
58. [Всякое] изменение, подвижный и неподвижный мир, [имеет начало] только в речи,
59. сущее ведь — [это] неизменная причина корня.
60. Подобно тому, как из огня [происходят] искры, [так и] следствие [происходит] из причины.
61. [Что ясно] посредством разнообразных примеров, начиная с семени, железа, глины и т. п.
62. «Огонь [не может] сжечь траву, вода потопить [траву],
63. ветер не способен [траву] сотрясать, не наполнившись этой силой»;
64. «Из познания единственного Высшего все было бы познано»,
65. [а также посредством] авторитетных текстов, основанных на ведах,
66. что этот мир, созданный из сознательного [начала] и бессознательного, [существует, поскольку] Брахман есть его сущность.
67. [Если отрицать] существование [мира, то] не отрицается [ли тогда и] божественное могущество?
68. [Ведь] при отрицании этого [мира отрицается] все, [так как] в силу не-реальности мирского и ведического
69. нарушилась бы обычная жизнь, [точно] так же было бы и с размышлением о Брахмане.
70. В силу того, что [бытие], относящееся к обычной жизни, реально,
71. я отверг учение, согласно которому [есть] совместимость обманчивости с чувственным восприятием и иными [средствами познания].
72. И потому мыслю о недвойственном Брахмане, порожденной [текстами] упанишад, мир
73. не притесняется в силу могущественности Брахмана, как [это] установлено [также текстами упанишад].
74. Однако же, если мир реален, то откуда [возникает] идея того, что [он] не существует?
75. Или же если [мир] нереален, то откуда [возникает] идея того, что [он] существует?
76. Таким образом, существующая нереальность одного [объекта] в силу [своей] противоречивости невозможна.
77. Если [это] соединяется [в сложное слово вида] *двандва*, [то] противоре-

- чие возникает из [одновременного] представления «реального» и «нереального»
78. по причине отсутствия решения [выбрать] одно из двух значений этих двух [слов].
  79. Тем не менее джайны полагают, что мир реален и нереален [в одно и то же время].
  80. Поскольку представление о том, что [чего-то] не существует, может появиться [только] после восприятия реальности,
  81. [то] санхьяики считали, что мир постоянно существует.
  82. Если [это] затруднение [со сложным словом] двандва, [приводящее к] противоречию, возникает из [одновременного] представления «реального» и «нереального»,
  83. То для опровержения [этого] противоречия [необходимо] отвергнуть [обе] части [этого представления об одновременной] реальности и нереальности.
  84. [Поэтому] некоторые утверждали, что мир не нужно определять ни как реальный, ни как нереальный.
  85. [В силу] различия во времени и пространстве и т. д. частично существуют, [а частично] не существуют
  86. [объекты] типа кувшина, так другие полагают.
  87. Таким образом, при наличии сомнения, [причина которого — во взаимном] столкновении представителей [разных] учений,
  88. решение в данном случае принимается посредством учения мимансиков<sup>6</sup>.
  89. Если в отношении сущности кувшина было осознано [одновременное] и существование (astitvam) и несуществование (nāstitvam),
  90. То [тогда] была бы одновременная реальность (sattvam) и нереальность (asattvam) в отношении [объектов] типа кувшина.
  91. «Теперь именно [и] здесь существует и не существует». Таковы от этого
  92. наши мнения о том, что «[ничто] существует» и что «[ничто] не существует» в силу различия в пространстве, времени и положении.
  93. Поэтому [получается, что] в [объектах] типа кувшина [одновременно наличествует] и бытие и небытие по причине различия в положении и т. п.
  94. [Но подобное] положение невозможно в силу того, что [оно уже] опровергнуто сказанным здесь.
  95. [Возражение]: Однако связь с пространством и т. п. имеет место [только] для существующего.
  96. Реальность несуществующего не [может быть] принята из-за связи с пространством и временем.
  97. Связь [характеризуется] двумя [существующими] субстратами. Поэтому реальность всегда была бы существующей.
  98. [Однако] абсолютно невозможно, чтобы реальность по причине [своего] возникновения [была бы присуща] несуществующему в силу причинных отношений.
  99. Поэтому [этот] проявленный мир, обладающий началом и концом, расположен внутри бытия.

---

<sup>6</sup> Имеется в виду школа Кумарилы Бхатты.

100. [Ибо] сказано: «То, что не существует ни в начале, ни в конце, не существует также и между ними».
101. Поэтому необходимо признать, что установленное реальное возникновение (bhāva) [мира] существует всегда,
102. Нереальность несуществующего же вечна в силу [того, что должна быть] связь с тем, что порождается, подобно [вечному несуществованию] небесного цветка.
103. При нереальности нет характерных свойств (viśeṣa) у этих двух противоположных абсолютно несуществующих [объектов].
104. Это [выражение] «Ты [есть] То» было услышано Шветакету [и изложено] в шестой части [«Чхандогья-упанишад»].
105. [Но здесь возникает вопрос], каким образом [в этом выражении может быть высказана] связь с первичным значением слова,
106. [если] значение слова «Ты» — «сознание, [омраченное] страданием, болью и духовной слабостью».
107. [а] значение слова «То» — «океан безграничного блаженства, истинного желания и всезнания».
108. [ведь] таким образом [получается невозможность] единства этих двух [слов], подобно тому, [как невозможно единство] света и тьмы?
109. Если бы качество, отличное от значения [слова] «То», было неизменно [присуще] значению [слова] «Ты»,
110. Тождество двух [этих] слов шрути «Ты» и «То» было бы невозможно.
111. Счастье, несчастье, всезнание, неведение и т. п.
112. [суть] неотъемлемые качества (viśeṣaṇa) духовного принципа, или же, напротив, [всего лишь его] обозначения (upalakṣaṇa),
113. [в любом случае] было бы различие двух значений «Ты» и «То» в силу передачи противоречивых свойств.
114. В силу исчезновения части обозначаемого [следует] единое проявление Сознания (cit)
115. в двух словах «Ты» и «То», [но] подобно [выражению] «Он — бык», это некрасиво<sup>7</sup>.
116. [Но] поскольку вследствие различия в положении, времени и месте даже у единственного носителя качеств (dharmin)
117. [возможно] соединение двух противоречивых слов (viruddhadvandva), [высказывание] «Он — бык» уместно.
118. При соединении двух противоречивых слов в отношении самосветящегося духовного принципа
119. ничто не присутствует (vyavasthāpaka) в [началах] типа пространства, времени и положения.
120. Если Атман, обладающий сознанием (cidātma), светится собственным светом и лишен всякого [противоречивого] сочетания слов,
121. учение было бы беспредметно в силу отсутствия ошибки, бессмысленности и двойственности.

---

<sup>7</sup> Иначе говоря, когда исчезает буквальное значение слова, то отождествление высшего Духа правомерно проводить и с объектами, находящимися «рангом ниже», чем человек, например, с быком, что, естественно, оказывается оскорбительным для религиозного чувства.

122. Поэтому [Брахман обладает такими свойствами, как] истинное желание, причина мира и т. п.
123. Чтобы в высшем [Брахмане] снова не пребывали страдание, заблуждение и т. п.,
124. [было выдвинуто] учение, согласно которому [страдание, заблуждение и т. п. проистекают] в силу различия в дживе, обусловленной авидьей.
125. Это учение дурных ведантистов<sup>8</sup> ранее было признано ошибочным.
126. Ограничительные условия (*упадхи*. — Р.П.) типа майи, авидьи и т. п. [относятся] либо к истинной природе Сознания (cit), либо к [нему как] основанному на различиях.
127. В первом [случае произошло бы] смешение всего, [в силу] отсутствия различия между высшим [Брахманом] и дживой.
128. Во втором [случае аналогичная ситуация возникает и с] Сознанием, основанным на различиях.
129. Полагают, однако, что не обладающая различием истинная природа Сознания посредством упадхи типа авидьи, майи и т. п.
130. [становится] как бы расколотой, блуждающей и основанной на различиях.
131. [Но тогда] почему [эти] неизменные внешние качества не касаются истинной природы [Брахмана]?
132. [Или] Девадатта все же от удара по голове, [нанесенным] человеком с палкой, нисколько бы не пострадал?<sup>9</sup>
133. Когда устраняется часть, не обладающая сознанием, остается только Сознание.
134. Поэтому смысл [высказываний], подобно «Ты есть То», утрачивается.
135. Когда отсутствует [то, что не есть] ни душа, ни Брахман, остается Сознание, направленное внутрь себя (pratyakcit).
136. [Сочетание] двух слов «Ты» и «То» [выражает] значение тождественности высшего [Брахмана] и дживы.
137. Это тождество [есть] основа двух объектов. [Таково] главное объяснение [этой фразы].
138. Но чередование различия и неразличия, которое приведено тобою<sup>10</sup> в движение,
139. не имеет смысла, так как связь между неразличием и его носителем нереальна.
140. Неразличие же разрушает различие между двумя объектами, относящимися к одной основе.
141. Различие, таким образом, [означает] нетождественность (anātmyam) друг другу этих двух [объектов].
142. Утвердившись же в истинной сущности, [ты осуществляешь] опровержение чередования различия и неразличия,
143. [Поскольку] этим противоречием ты опровергаешься исходя из абсурдности [собственной] речи.

---

<sup>8</sup> Имеются в виду представители адвайта-веданты.

<sup>9</sup> Изумительная по своей тонкой иронии фраза!

<sup>10</sup> Обращение к воображаемому (или реальному) оппоненту.

144. Ошибочное положение о том, что существующая нереальность связана с имеющей различия неразличностью,
145. Опровергается очевидностью восприятия, [посему обсуждать этот вопрос все равно, что] попусту горланить.
146. Подобно тому, как представление о синем цвете [достигается благодаря] синему [предмету], так понятие о синем [достигается благодаря] синему лотосу. Ибо он
147. сияет здесь перед нашими очами именно как синий лотос.
148. Подобно тому, как в отношении известной связи, доступной зрению,
149. ошибочно применять плохо аргументированную [идею] чередования различия и неразличия и т. п.,
150. так и применительно к отношению тождества [«Ты» и «То»], проистекающего из восприятия и [текстов] шрути,
151. ошибка плохо аргументированной [идеи] чередования выявляется посредством [текстов] шрути.
152. И безошибочные [тексты] шрути, имеющие нечеловеческое происхождение, заботливо и
153. неоднократно учат, что [фразой] «Ты [есть] То» [выражается] тождество Брахмана и души.
154. Освобожденная душа, пребывающая в океане блаженства Брахмана, обретает счастье.
155. Если [согласиться с адвайтой и считать, что] познавший плод [блаженства] не существует в [самом] плоде, то освобождение не [может быть] главной целью человека.
156. Ибо для кого освобождение стало бы плодом, если оставшаяся часть [принадлежит] только Сознанию (ekaśeṣe hi cidhātōḥ).

## ВОЗМОЖЕН ЛИ ДИАЛОГ? «РАЗГОВОР МИССИОНЕРА С ТРЕМЯ КИТАЙСКИМИ ОБРАЩЕННЫМИ» РАММОХАНА РАЯ

В истории мысли и культуры восточных обществ Нового времени (modernity) специфическую роль играли — и играют сейчас — процессы, связанные с осмыслением и пониманием Другого. Другой предстает перед народами восточных обществ в разнообразных обликах и формах; это происходит на протяжении всей истории человечества [Топоров 1989], и эпоха вовлечения незападных народов в модернизационные процессы и в орбиту социального, политического и культурного влияния Запада в этом смысле — исключение. В качестве Другого, «взывающего к ответу» [Левинас 1998: 170], выступает западная (в первую очередь европейская) цивилизация и культура, персонифицированные ее представителями из разных государств. Формы взаимодействия с Другим в эпоху колониализма могли быть самыми разнообразными; взаимодействие протекало в разных сферах, однако наиболее полно вопрос об отношении к Другому и — шире — проблема Другого были артикулированы в сфере культурного взаимодействия прежде всего в духовной жизни.

Вопрос об отношении к Другому в пространстве традиционной культуры всегда неоднозначен, тем более что Другой появляется в самых разных обликах — от завоевателя-колонизатора до миссионера и ученого. «Многоликость» Другого требует не только ответа-реакции, исходящей из действительной практики взаимодействия с ним, но и напряженного интеллектуального размышления над *проблемой* Другого. Поэтому В. Н. Топоров справедливо указывает на то, что встреча — «это всегда эксперимент — вольный или невольный, и всегда проверка на человечность, на предрасположенность и предназначенность к ней, на единство человека в самом главном для него» [Топоров 1989: 10–11]. Проблема Другого может быть сформулирована на этой основе как возможность признания или непризнания конкретным субъектом мышления и действия Другого в качестве *отличного* (Иного), но *равного* себе во всех че-

ловеческих измерениях жизни. При этом непризнание Другого как равного и отношение к нему как нежелательному, чужому и врагу, равно как и к приемлемому чужому, означает ситуацию отторжения (борьбы с Другим, исключающей взаимодействие или компромисс) или внешнего приспособления ради нейтрализации. Признание же Другого, решая проблему, порождает качественно иную проблему *понимания* Другого: если он признан как отличный и равный человек, можно ли его понять и каким образом это сделать.

Проблема понимания Другого лежит прежде всего в философской плоскости, и поэтому ее осмыслением заняты в первую очередь интеллектуальные элиты восточных обществ, которые благодаря активному освоению наследия западной культуры размышляют о путях развития своих стран в современном им мире. Пребывание в пространстве «культурной радиации» (А. Дж. Тойнби) Запада обусловило адогматический характер их мышления и действия, а предлагаемые им решения актуальных общественных проблем дают полное основание назвать их «творческим меньшинством» (термин Анри Бергсона). Проблема понимания Другого возникает и осмысливается по различным векторам — историко-цивилизационному, культурному, религиозному, социальному, политическому, этическому, личностному (см.: [Скороходова 2010б: 103; 2010в: 146–149]).

Одна из самых тонких и сложных сфер взаимодействия с другим — религиозно-духовная сфера, и в истории восточной мысли Нового времени есть множество мыслителей, занятых поиском путей к пониманию друг друга представителями разных религиозных традиций. Их собственный герменевтический опыт находит выражение в текстах, рисующих коллизии межрелигиозного взаимодействия с Другим и порою поднимающихся до универсальных обобщений.

К таким текстам я отношу «Разговор миссионера с тремя китайскими обращенными» индийского философа, религиозного и социального реформатора, родоначальника Бенгальского Ренессанса Раммохана Рая (1772–1833) (см.: [Collet 1962; Ahluwalia 1991; Takeuchi 1997; Bagchi 2004; Sharma 2005; Скороходова 2008]). Эта небольшая драматическая сцена, созданная в мае 1823 г., представляет собой промежуточный итог осмысления Раммоханом Раем опыта взаимодействия с христианскими миссионерами, ведущими прозелитическую и культурно-просветительскую работу в современной



ему Бенгалии и — шире — Индии. С одной стороны, перед нами характерный для всех работ Раммохана диалогический поиск истины, восходящий к индийской традиции и прежде всего вдохновившим его упанишадам. С другой стороны, отражая в художественной форме реальную ситуацию общения, Раммохан ставит вопрос о самой возможности диалога между инаковерующими людьми, а не разговора. Именно *разговор*<sup>1</sup> представлен в тексте, в котором один участник пытается навязать свою позицию, а другой не может ее воспринять без рациональной аргументации.

Вопрос о возможности диалога между религиозными традициями и инаковерующими людьми Раммохан Рай ставит в универсальном масштабе — применительно к разным восточным духовным традициям, соприкасающимся с христианской духовной традицией как таковой (независимо от ее конфессиональных трактовок). Именно поэтому он предлагает символическую фигуру миссионера и не менее символических *китайских* обращенных, понимая, что ситуация вполне типична и может многократно воспроизводиться в разных культурных ареалах. Абдулла ал-Ансари Гази видит здесь становление сознания азиата: «Следует заметить, что когда европейцы высоко оценивают китайскую традицию как отличную от их собственной, Рай находит в китайском наследии общие духовные узы. Азиатская солидарность была прямым продуктом общего азиатского опыта европейского господства. Рай, вероятно, был первым, кто воспринял это общее взаимоотношение» [Ghazi 2010: 143].

«Разговор» создан человеком, впервые в индийской истории сумевшим преодолеть традиционное ксенологическое отношение превосходства над Другим [Halbfass 1988: 175–179] и признать в нем *равного* и *достойного* партнера во взаимодействии, а также сделавшего серьезную попытку понять его культуру, религию и цивилизационное наследие. Раммохан Рай на личном опыте испытал все трудности и препятствия к пониманию, будучи одним из образованнейших людей своего времени. И он прекрасно знал, с какими трудностями

---

<sup>1</sup> Английское слово «dialogue» переводится на русский язык двояко, и я намеренно перевела название сцены как «разговор», а не «диалог», чтобы разграничить эти два значения. В аналитической биографии Раммохана Рая [Скореходова 2008: 158–159] это сделано не было, но теперь я употребляю слово «диалог» в философском значении, связывая этот термин с процессами обмена смыслами и понимания. Раммохан Рай представляет именно «разговор», так как попытку понять предпринимает только одна сторона.

сталкивается рядовой человек — индеец — взаимодействуя с Другим-европейцем. В конкретной сфере и ситуации — идеологической экспансии христианских миссионеров вопрос заключается не в том, сколько «туземцев» примут христианство, и не в том, насколько христианство как Другая религия открыты для рационального осмысления, а в том, способен ли христианин (Другой) вести диалог с иноверцами таким образом, чтобы быть понятым.

Раммохану Раю хорошо известно, что проповедь миссионеров разных конфессий не имеет успеха среди индийцев, а число прихожан разных церквей ничтожно мало [Roy 1982: IV, 877–878]; большинство обращенных принадлежит к низшим кастам, представители которых за денежное вознаграждение соглашались принять христианство. «В такой населенной стране, как Индия, есть тысячи утративших касту несчастных, которых малейшая надежда на мирское вознаграждение может привести к немедленному изменению их религиозного исповедания, и их обращение в христианство — следствие безразличия к ним всей общины» [Ibid.: 880]. Между тем Раммохан убежден, что «христианство, если его внедрять соответствующим образом, имеет гораздо большую возможность улучшить моральное и политическое состояние человечества, нежели любая другая религиозная система» [Ibid.: 875]. Он преисполнен глубокого уважения к учению Христа, его этике и заповедям, на которых построено христианство, так как несколько лет посвятил изучению текстов Ветхого и Нового Заветов (в оригинале) и выработал собственное понимание Христа и христианства (см.: [Скорородова 2010г: 78–80]). Для него, индуса, христианство оказалось открытым для рационального осмысления, поскольку он стремился понять его смысл и предпринял соответствующие интеллектуальные усилия.

Показательно, что его понимание христианства не встретило одобрения миссионеров, действовавших в Бенгалии, долго лелеявших надежды на его обращение. Адогматическое, идущее вразрез с конфессиональными трактовками истолкование учения Христа (строгое единобожие, вера в Бога-Творца, духовное поклонение ему, милосердие и сострадание к ближнему и любовь к людям) Раммоханом Раем вызвало яростные нападки не только на философа, но и на религию *дхармы*. Раммохан в течение нескольких лет вел полемику с миссионерами в двух направлениях: защищая свое понимание

Христа и христианства и защищая индуизм от миссионерских обличений [Скороходова 2008: 124–152; Ghazi 2010].

Сознавая духовную силу христианства, Раммохан уже в предисловии к своему переводу «Заповедей Иисуса» (1820) говорил о пользе усвоения его нравственных заповедей народами иных вероисповеданий [Roy 1982: III, 484–485] (не имея в виду перехода в христианство). Однако позиция миссионеров и методы их прозелитистской деятельности его не устраивают. Плата низкокастовым индусам и беднякам-мусульманам за обращение, практикуемая в разных местностях Индии, немногим лучше обещания почестей, успеха и посмертной славы, которыми искушал Раммохана англиканский архиепископ Миддлтон [Collet 1962: 125–126]. Содержание проповеди христианства, по мысли Раммохана, также неудовлетворительно, и это — главная причина неуспеха миссионеров. Даже представителям образованных слоев они неспособны вразумительно объяснить тонкости своего вероучения и догматики, тем более основной массе населения, погрязшего в невежестве и предрассудках. «Доктрины, которые миссионеры защищают и проповедуют, меньше согласуются с разумом, нежели те, которые исповедуют мусульмане, а в некоторых положениях столь же абсурдны, как народная индусская вера», — заявляет Раммохан [Roy 1982: IV, 881].

Как происходит взаимодействие с местным населением, Раммохан показывает в «Разговоре», беря за основу частную ситуацию — обсуждение догмата о Троице. Сам он отказывается признать его, поскольку тот не согласуется с верой в единого Бога, а также с разумом и опытом. «Я не смог найти ни одного разъяснения Троицы в христианской Библии. Постулат Троицы находится в трудах знаменитых христианских писателей: “Отец есть Бог, Сын есть Бог, Святой Дух есть Бог, и это есть не три Бога, но один Бог”» [Ibid.: I, 187], — говорит философ и находит около десяти разнообразных трактовок. Разъяснения миссионеров и призывы верить в эту непостижимую разумом тайну не могли удовлетворить рационалиста Раммохана. Если же принять во внимание раннее влияние ислама на него, получившего традиционное мусульманское образование в Патне (Бихар), а также изучение Ветхого и Нового завета, то станут яснее причины его неодолимой приверженности строгому монотеизму, в ко-

тором он видит самую сильную сторону любой религии<sup>2</sup> [Рай 2010; Сороходова 2010a; Ghazi 2010].

Не пересказывая содержания «Разговора», остановлюсь на нескольких важных аспектах, позволяющих выяснить ответ Раммохана на вопрос о возможности диалога и, следовательно, понимания религии Другого.

**1. Участники (субъекты) разговора** — миссионер и его недавно обретенная паства — три китайца, укорененные в своей традиции, рационально и логически рассуждающие — без малейших следов влияния западной культуры на их сознание. Для вящей убедительности Раммохан вводит в сцену некоторые реалии китайской культуры — счетный прибор *суаньпан*, а также ссылки на Конфуция и других знаменитостей. Думается, этим автор «Разговора» стремился подчеркнуть инаковость и «традиционность» китайцев по отношению к миссионеру. Видимо, Раммохан намеренно показывает людей из народа, следовавших традиции и оказавшихся лицом к лицу с Другим-иноверцем, стремящимся наставить их на путь истинный. Типичная для миссионера риторика оттенена его способностью быстро раздражаться из-за неожиданных ответов паствы. Различия сторон-субъектов — это в первую очередь различия в строе мышления восточных и западных людей, но также различия позиций.

**2. Позиция миссионера** продиктована очевидной «претензией на исключительную истинность вероисповедания, основанного на Библии» [Ясперс 1994: 87] и стремлением навязать свою точку зрения. Едва ли не единственный его аргумент в разговоре — «ты должен верить», тогда как китайцы разъясняют ему, как именно они поняли его проповедь. Миссионер явно играет у Раммохана Рая роль плохого учителя, работающего по схеме «изложение материала — воспроизведение», но практически не способного объяснять. Уви-

---

<sup>2</sup> Антитринитаристскую полемику Раммохана Рая можно соотнести и с позицией пророка Мухаммада, который упрекал в многобожии христиан, говоря о Троице как об Отце, Матери и Сыне. «Если вспомнить огромную роль, которую Богоматерь играет в культе, и совершенно ничтожную роль Святого Духа, толкование Мухаммада естественно, — замечает по этому поводу Г.С. Померанц. — Не зная богословия, судя только по литургии, по молитвам христиан, по их иконописи, трудно представить себе, что третья ипостась — Святой Дух» [Померанц 2010: 302]. Раммохан Рай был знаком с трудами европейских богословов, но даже несмотря на это, из всех протестантских конфессий ближе всего ему — унитаризм, отказывающийся от догматов Троицы и Искупления.

дев, что его проповедь не усвоили (т. е. не *поверили*), миссионер сразу «умывает руки» и обещает китайцам вечную погибель. При этом он действует вразрез с притчей Христа о добром пастыре, ищущем одну заблудшую овцу из стада (Мф 18: 11–14). Миссионер, таким образом, именно из-за своей позиции терпит поражение и становится проигравшей стороной. Этот проигрыш — следствие нежелания понять иноверца и — шире — Другого.

3. **Позиция китайских обращенных** может быть охарактеризована как «желание понять» христианство. С этого принципа начинается понимание-в-диалоге. По их разъяснениям прослеживаются попытки понимания миссионерской проповеди с опорой на собственные привычные приемы мышления (недоверие к противоречиям, сравнение, сообразность веры пониманию). Это демонстрирует их принципиальную «способность к разговору», объемлющую умение слушать и слышать Другого, находить общий язык с ним [Гадамер 1991: 90–91]. Позиция китайцев, открытых пониманию, напоминает слова Йозефа Кнехта — героя романа Г. Гессе «Игра в бисер», обращенные к другу и давнему оппоненту: «Да будь ты европеец, а я китаец, даже говори мы на разных языках, мы все-таки при желании могли бы очень многое друг другу сообщить, передать и, помимо того, что не поддается точной передаче, очень многое друг о друге угадать и вообразить» [Гессе 2003: 448].

4. **Язык разговора** построен на контрасте: язык миссионера свидетельствует о его пренебрежении к «туземцам», которые выступают как *объект* его трудов, и в этом смысле почти формален; а язык обращенных не только богат смыслами, но и показывает их явное интеллектуальное преимущество. Во-первых, по языку и поведению миссионера китайцы заключают, что он сам не осознает целей своего труда и не владеет собой. Во-вторых, не только по советам китайцев миссионеру, но и по их языку можно увидеть, что европейцу было бы намного легче объяснить содержание догмата Троицы, если бы он ближе познакомился с китайской культурой. «Антитринитарист» Раммохан мог и не видеть того, что на сравнении «благого Духа Вселенной» с христианским Св. Духом возможно было бы построить рациональное понимание Троицы китайцами. Так или иначе, в тексте Раммохана Рая этот смысл «сказался» сам<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Так, Х. Г. Гадамер в подходе к герменевтике текста предлагает искать именно такие смыслы, которые «хотели сказаться» в нем.

Четыре указанных аспекта «Разговора миссионера с тремя китайскими обращенными» позволяют положительно ответить на поставленный в заглавии статьи и в самом содержании драматической сцены вопрос. Диалог возможен. Он возможен между разными духовными традициями, между их разноверующими представителями в разных восточных ареалах. Однако для этого требуются следующие условия: 1) отсутствие позиции превосходства у участников диалога; 2) открытость всех участников пониманию («желание понять»); 3) некоторая (хотя бы минимальная) осведомленность участников диалога о культуре и традициях друг друга; 4) выработка участниками общего языка диалога (это и условие, и процесс, сопровождающий собственно диалог).

Абдулла ал-Ансари Гази считает, что «в этом трактате Раммохан использует свою диалектическую подготовку, чтобы продемонстрировать две вещи: непонятность тринитаристских доктрин азиатам в целом и богатство собственного духовного наследия Азии по сравнению с принесенными извне христианскими доктринами» [Ghazi 2010: 141]. Но это не единственный смысл сцены. «Разговором» Раммохан доказывает, что человек Востока принципиально готов к диалогу, к обмену смыслами с людьми Запада, к рациональному постижению истины; однако такая же готовность требуется от людей Запада. На высокомерии и презрении к «туземцам» невозможно построить диалог — получается лишь разговор, в котором проигрыш одного участника (человека Запада) не означает, что другие участники (местное население стран Востока) оказались в выигрыше.

Раммохан Рай обозначил вектор, по которому свыше двух веков развивается диалог духовных традиций, несмотря на все его трудности. Он был только в начале пути. Один из его духовных наследников — принявший христианство брахман-вольнодумец Кришномохан Банерджи в поисках адекватных способов проповеди христианства индуистам разработал основы диалога христианства и индуизма [Скороходова 2011]. Преодоление вероисповедных барьеров понимания оказалось необходимым компонентом диалогического взаимодействия культурных традиций как в сознании интеллектуальных элит, так и в практике культурного творчества в незападных обществах.

## ЛИТЕРАТУРА

- Гадамер 1991 — *Гадамер Х. Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
- Гессе 2003 — *Гессе Г.* Степной волк. Игра в бисер. М., 2003.
- Левинас 1998 — *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм Другого человека. СПб., 1998.
- Померанц 2010 — *Померанц Г. С.* Выход из трансa. М., 2010.
- Рай 2010 — *Рай Раммохан.* Дар верующим в единого Бога / пер. с англ., прим. Т. Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 159–168.
- Скороходова 2008 — *Скороходова Т. Г.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). СПб., 2008.
- Скороходова 2010a — *Скороходова Т. Г.* Истоки реформаторской мысли Раммохана Рая (Предисловие к переводу) // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 150–158.
- Скороходова 2010б — *Скороходова Т. Г.* Методология исследования проблемы понимания Другого и диалога в незападных модернизирующихся обществах (на примере Бенгальского Возрождения) // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока.* Вып. 4 / отв. редактор С. В. Пахомов. СПб., 2010. С. 87–105.
- Скороходова 2010в — *Скороходова Т. Г.* Понимание Другого в философии Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 141–151.
- Скороходова 2010г — *Скороходова Т. Г.* Понимание христианства как Другой религии в эпоху Бенгальского Возрождения // «*Va, pensiero, sull'ali dorate*»: из истории мысли и культуры Востока и Запада: сб. статей к 70-летию Евгения Борисовича Рашковского. М., 2010. С. 76–95.
- Скороходова 2011 — *Скороходова Т. Г.* Христианская теология для индуистов: Кришномохан Банерджи // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока.* Вып. 5 / отв. редактор С. В. Пахомов. СПб., 2011. С. 126–147.
- Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* Пространство культуры и встречи в нем // Восток — Запад: исследования, переводы, публикации. М., 1989.
- Ясперс 1994 — *Ясперс К.* Смысл и назначение истории: 2-е изд. М., 1994.
- Ahluwalia 1991 — *Ahluwalia Sh., Ahluwalia M.* Raja Rammohun Roy and the Indian Renaissance. New Delhi, 1991.
- Bagchi 2004 — *Bagchi R.* Vision of Raja Rammohun Roy: Secularism, Humanism, Universalism. New Delhi, 2004.
- Collet 1962 — *Collet S. D., Stead F. H.* The Life and Letters of Raja Rammohun Roy: 3rd ed. / ed. by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. Calcutta, 1962.
- Ghazi 2010 — *Ghazi Abdullah al-Ansari.* Encounter with Islam and Christianity and the Articulation of Hindu Self-Consciousness. Harward, 2010.
- Halbfass 1988 — *Halbfass W.* India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. Albany, 1988.
- Roy 1982 — *Roy R. R.* The English Works / ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, 1982.
- Sharma 2005 — *Sharma S. K.* Raja Rammohun Roy: in 3 vols. Delhi, 2005.
- Takeuchi 1997 — *Takeuchi K.* The Philosophy of Brahma Samaj: Rammohun Roy and Devendranath Tagore. Calcutta, 1997.

## РАЗГОВОР МИССИОНЕРА С ТРЕМЯ КИТАЙСКИМИ ОБРАЩЕННЫМИ\*

*Миссионер.* Сколько богов существует, братья мои?

*1-й обращенный.* Три.

*2-й обращенный.* Два.

*3-й обращенный.* Ни одного.

*Миссионер.* О ужас! Эти ответы — от дьявола!

*Все.* Мы не знаем, где вы обрели религию, которой научили нас, но именно так вы нас научили.

*Миссионер* (*приходя в себя и поворачиваясь к 1-му обращенному*). Подойди, подойди и вспомни: как ты<sup>1</sup> мог вообразить, что существуют три Бога?

*1-й обращенный.* Вы сказали мне, что есть Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Святой Дух, и мой суаньпан<sup>2</sup> позволил мне понять: один, еще один и еще один — будет три.

*Миссионер.* О, я вижу твою ошибку. Ты помнишь только половину урока. Я сказал тебе, что Три есть Один.

*1-й обращенный.* Я знаю, что вы так сказали, но я подумал, что вы забылись, и решил, что вы сначала сказали правильно.

*Миссионер.* О нет! Ты должен верить не только в то, что есть Три лица, и каждый является Богом, равным другим в силе и славе, но также и в то, что Три есть Один.

*1-й обращенный.* Это невозможно. В Китае мы не верим противоречиям.

*Миссионер.* Брат! Это тайна!

*1-й обращенный.* Умоляю, объясните, что это?

*Миссионер.* Это... это... я не знаю, как сказать тебе, кроме того, что это — нечто особое, что вы, возможно, и не сумеете постичь.

*1-й обращенный* (*улыбаясь*). И вас прислали за десять тысяч миль, чтобы этому учить?

---

\* Перевод с английского выполнен Т.Г. Скороходовой по изданию: Roy R. R. The English Works: in 4 vols. / ed. by J. C. Ghose. Vol. IV. New Delhi, 1982. P.911–913.

<sup>1</sup> Здесь намеренно введен различный перевод местоимения «you», чтобы подчеркнуть различие позиций участников разговора.

<sup>2</sup> Суаньпан (swanpan) — китайское название счетного прибора (абака) (算盤, «счетное блюдо»); термин с его английской транскрипции, видимо, взят Раммоханом из английских словарей его времени. Китайский суаньпан символически был разделен на секции Неба и Земли, перегородки между которыми обозначали три драгоценности — Небо, Землю и Человека.



**Миссионер.** О, власть чувственного разума! Уверен, какие-то социниане<sup>3</sup> делают работу дьявола в Китае. Но (*обернувшись ко 2-му обращенному*), как ты мог вообразить, что есть два Бога?

**2-й обращенный.** Я думал, что их гораздо больше, до тех пор, пока вы не пришли и не уменьшили их число.

**Миссионер.** Разве я сказал тебе, что есть два Бога? (*В сторону*) Глупость этих людей просто приводит меня в отчаяние!

**2-й обращенный.** Действительно, вы не были многословны, когда сказали, что есть два Бога, но то, что вы сказали, подразумевает это.

**Миссионер.** Тогда попробуй объяснить мне эту тайну.

**2-й обращенный.** Мы, китайцы, имеем обыкновение сопоставлять все вещи и приходиться к истине с позиций сравнения. Так, вы сказали, что было три лица, из которых каждый был совершенным Богом и затем вы сказали, что один из этих лиц довольно давно умер в одной из стран Запада; и я, следовательно, заключил, что в настоящее время их — двое.

**Миссионер.** Удивительная греховность! О пучины Сатаны! Тщетно увещевать этих бедных, погруженных во мрак созданий! Но (*оборачиваясь к 3-му обращенному*), упорствующий, так же как и твои два брата, ты, кажется, еще хуже, чем они: что же ты мог иметь в виду, отвечая, что нет ни одного бога?

**3-й обращенный.** Я слышал, что вы говорили о троих, но мое внимание особенно привлекли ваши слова о том, что существует только Один. Это я мог бы понять, но я не пойму другого, так как моя вера никогда не превышает моего понимания (а всем известно, что я не ученый мандарин): я усвоил для себя, что есть только один Бог, и что вы называете себя христианами по его имени.

**Миссионер.** Это уже кое-что, но я все более и более удивляюсь твоему ответу — «Ни одного».

**3-й обращенный** (*поднимая суаньпан*). Здесь — один. Я убрал его. Теперь — ни одного.

**Миссионер.** Как ты можешь это утверждать?

**3-й обращенный.** Наши умы — не такие, как ваши на Западе, иначе вы не спрашивали бы меня. Вы снова и снова говорили мне, что нет никого, кроме одного Бога, что Христос был истинным Богом, и что народ торговцев, живущих в районе Красного моря, предал его смерти на древе около восемнадцати веков назад. Поверив вам, какой другой ответ могу я дать, кроме как «Ни одного»?

**Миссионер.** Я должен молиться за вас, так как все вы отрицаете истинную веру и, живя и умирая в этом состоянии, вы, без сомнения, навеки погибнете.

---

<sup>3</sup> Социниане — последователи социнианства — разновидности протестантизма, получившей название по имени Фауста Социни (лат. Faustus Socinus (1539–1604)), одного из его основоположников. Социниане особенно знамениты отрицанием догмата Троицы в своих христологических построениях. Они считали Христа истинным человеком, одаренным божественными свойствами, который своим учением и жизнью указал дорогу к спасению.

**1-й обращенный.** Кун-фу-цзы<sup>4</sup>, наш почтенный учитель, говорит, что дурной нрав всегда закрывает врата разума, и что когда люди начинают кощунствовать, благой Дух Вселенной покидает их сердца.

**2-й обращенный.** Вы должны сердиться на себя, а не на нас, поскольку вы каждый раз учите нас доктринам, прямо противоположным доктрине Кун-фу-цзы и Будды. Бессмертный император Шэнь-цзун<sup>5</sup> сказал: того не причислят к мудрецам, а его имя — к сонму предков, кто предпринимает путешествие, не осознав его цели, и не подготовившись давать ясные и любезные ответы на вопросы чужеземцев.

**3-й обращенный.** Эти упреки справедливы; но Тер-ванг-ти<sup>6</sup> говорит золотые слова: радость лучше, чем рис. Кажется, вы пришли, чтобы задать нам новую загадку; но мы, тем не менее, благодарны вам: извещаем вас, что Цин Цянь-лун<sup>7</sup>, наш последний божественный император, оставил нам обильное наследие текстов, более обширное, чем ваши; и когда вы сможете читать так же хорошо, как и говорить на нашем божественном языке, мы советуем вам прочесть его прелестную историю маньчжурской Тартарии<sup>8</sup>, издатели которой претендовали на то, что их вдохновил Великий Лама, но никогда не могли понять системы счета с помощью суаньпана.

---

Автор статьи и перевода выражает искреннюю признательность казанскому коллеге-востоковеду, синологу Дмитрию Евгеньевичу Мартынову за помощь в транскрипции и идентификации терминов и имен собственных, употребленных Раммоханом Раем в тексте «Разговора».

---

<sup>4</sup> Кун-фу-цзы — Конфуций.

<sup>5</sup> Шэнь-цзун (Sinchong; 神宗) — император династии Мин, правивший в 1572–1620 гг. Благодаря своему увлечению алхимией осталась в истории традиционной китайской медицины. При дворе Шэнь-цзуна появились первые христианские миссионеры-иезуиты, в первую очередь Маттео Риччи (кит. Ли Ма-доу 利瑪竇), удостоенный аудиенции императора в 1601 г.

<sup>6</sup> Тер-ванг-ти (Ter-wangtee) — это имя, равно как и источник цитаты, идентифицировать не удалось. Если в тексте упомянут Будда, то, возможно, этим словом обозначен сторонник буддийской школы тхеравада (тхеравадин). Тем более что упомянутая далее в тексте «радость» осмысливается в учениях некоторых буддийских школ, особенно *аватамсаки* (кит. хуаянь 華嚴).

<sup>7</sup> Цин Цянь-лун (Kienlong; Qianlong; 乾隆) — император маньчжурской династии, правивший в 1736–1795 гг.; старший современник Раммохана Рая. Плодовитый автор, оставивший около 40 000 стихотворений и поэм, и 1300 прозаических текстов. При Цин Цянь-луне издавались переводы буддийских канонов на маньчжурский язык и описания шаманских ритуалов, что, вероятно, в таком своеобразном виде преломилось в «Разговоре миссионера с тремя китайскими обращенными» Раммохана Рая.

<sup>8</sup> Маньчжурская Тартария (Mantchoo Tartar) — термин французского происхождения, применявшийся для обозначения Северо-Восточного Китая. Маньчжурия была родовым доменом Цин Цянь-луна.

## КАТАСТРОФИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ПРЕНЕБРЕЖЕНИЯ ЭТИЧЕСКИМИ НОРМАМИ В ТРАКТАТЕ «У СИН ЧЖИ» ДИНАСТИЙНОЙ ИСТОРИИ «ХАНЬ ШУ»

Трактат «У син чжи» 五行志 («Трактат о пяти фазах», или «Трактат о [нарушениях в гармонии] пяти фаз») представляет собой 27-ю главу династийной истории «Хань шу» 漢書 («Книга [об истории династии Ранняя] Хань»), составленной во второй половине I в. н. э. историком Бань Гу 班固 (32–92 гг.). Это один из четырех трактатов, ставших нововведением автора, и самая большая по объему глава всей династийной истории. В трактате освещены всевозможные катастрофы и зловещие знамения: в нем перечислено и проанализировано 378 такого рода происшествий во временном промежутке от начала эпохи Чуньцю 春秋 (Весны и осени, VIII–V вв. до н. э.) до конца Западной Хань (Си Хань 西漢, 206 г. до н. э. — 9 г. н. э.)<sup>1</sup>.

В настоящей редакции трактат разделен на пять примерно равных по размеру частей. На первый взгляд, такая организация текста кажется вполне естественной, поскольку соответствует его названию. Однако это впечатление обманчиво: в действительности такое деление не отражает внутренней структуры трактата и появляется только в эпоху Тан 唐 (618–907 гг.), спустя несколько сотен лет после его составления.

Если же взглянуть на содержание трактата, то окажется, что состоит он всего лишь из трех частей, предваряемых небольшим предисловием. Такая структура не случайна: в действительности три части «У син чжи» символизируют лежащую в основе мироздания Триаду: Землю, Человека и Небо<sup>2</sup>. Таким образом, трактат представляет собой самостоятельный космос. Однако зачем Бань Гу понадобилась такая структура? Какие цели он преследовал, создавая этот трактат? Ответить на эти вопросы позволит краткий анализ структуры и содержания составных частей «У син чжи».

<sup>1</sup> Подробнее о трактате см.: [Зинин 1997: 34–36; Wang 2000: 130–135].

<sup>2</sup> На этот факт уже обращали внимание некоторые западные исследователи. См., напр.: [Wang 2000: 136–137].

© А. Э. Терехов, 2012

## Предисловие

Как уже было сказано, трактат открывается небольшим предисловием, которое, несмотря на скромный размер, имеет довольно большое значение для понимания последующего текста.

Начинается предисловие с цитаты из «Си цы чжуань» 繫辭傳 («Комментарии привязанных слов»), самого известного из комментариев к «И цзину» 易經 («Канон перемен»), составленного, вероятно, во второй половине периода Чжаньго 戰國 (Сражающиеся царства, V–III вв. до н.э.). В цитате говорится: «Небо ниспосылает образы, являет счастье и несчастье, и совершенномудрые люди воспроизводят их; [река] Хэ исторгает [из своих пучин] Схему, а [река] Ло исторгает [из своих пучин] Письмена, и совершенномудрые люди копируют их» [ХШ 1964: 27А, 1315; ср.: ЧИЧИ 1982: 82]. В этих фразах содержится указание на идеологические основания трактата: как считалось, «Схема [из реки] Хэ» (*хэ ту* 河圖) послужила прообразом лежащих в основе «И цзина» восьми триграмм (*ба гуа* 八卦), а «Письмена [из реки] Ло» (*ло шу* 洛/雜書) — девяти разделов (*цзю чоу* 九疇) «Хун фаня» 洪範 («Великий образец»), вошедшего в состав «Шу цзина» 書經 («Канон документов»).

«Хун фань» оказал на «У син чжи» решающее влияние, которое проявляется в структуре, терминологии и даже в названии трактата Бань Гу, не говоря уже о многочисленных цитатах из самого памятника и поясняющих его текстов. Именно названиями трех из девяти разделов «Хун фаня» в нашей работе будут обозначаться близкие к ним по содержанию разделы «У син чжи» (в самом трактате безымянные): «У син» 五行 («Пять фаз»), «У ши» 五事 («Пять обязанностей [правителя]») и «Хуан цзи» 皇極 («Передел величия»).

Что же касается «И цзина», то его связь с «У син чжи» не столь очевидна. Хотя некоторые китайские ученые считают, что именно эта книга составляет основу трактата Бань Гу (см., напр.: [Сян 2000: 22, 24]), серьезных доказательств в пользу этого утверждения обычно не приводится. Тем не менее идеи «И цзина», безусловно, оказали на трактат значительное влияние.

За цитатой из «Си цы чжуань» следует краткое изложение истории теории знамений, которое начинается с преданий о создании мифическим правителем Фу Си 伏羲 триграмм, получении легендарным государем Юем 禹 Великого плана и передаче последнего

основателю династии Чжоу 周 (XI–III вв. до н.э.) У-вану 武王. Далее рассказывается о создании «И цзина» Чжоу-гуном 周公 и летописи «Чунь цю» 春秋 («Весны и осени») Конфуцием (Кун-цзы 孔子, 551–479 гг. до н.э.), причем специально оговаривается, что оба этих сочинения были созданы в эпоху упадка<sup>3</sup>. Тем самым утверждается важность знамений и подчеркивается их связь с возвышением и падением династий [XIII 1964: 27А, 1315–1316].

Таким образом, основное внимание в предисловии уделяется трем канонам: «И цзину», «Шу цзину» и «Чунь цю». Канонические книги при Хань имели огромное значение и потому служили достаточным основанием для «космогонии». Однако же сразу бросается в глаза, что другие канонические сочинения в «У син чжи» не упоминаются, хотя и они при Хань были тесно связаны со знамениями. Это едва ли случайно: число упомянутых канонов отражает троичность создаваемого в трактате космоса.

Далее следует описание изысканий ханьского времени, периода наивысшего расцвета теории знамений. Перечисляется множество занимавшихся этой проблематикой ученых, таких как Дун Чжун-шу 董仲舒 (190/179–120/104 гг. до н.э.), Лю Сян 劉向 (77–6 гг. до н.э.), Лю Синь 劉歆 (ок. 50 г. до н.э. — 23 г. н.э.), Сяхоу Шэн 夏侯勝 (II–I вв. до н.э.) и Цзин Фан 京方 (77–37 гг. до н.э.), но книги, на которые они опирались, ограничиваются все теми же тремя канонами<sup>4</sup> [XIII 1964: 27А, 1317].

За предисловием следует собственно текст трактата, состоящий из трех разделов, построенных, в самом общем виде, по одному и тому же принципу: вначале цитируется «Канон» (*цзин* 經)<sup>5</sup>, а потом «Комментарий» (*чжуань* 傳) с сопутствующими «Разъяснениями» (*шо* 說). Под «Каноном» подразумевается «Хун фань», под «Комментарием» — «Хун фань у син чжуань» 洪範五行專 («Комментарий к “Великому образцу”, [данный на основе теории] Пяти

---

<sup>3</sup> Составление «И цзина» связывалось с последними годами правления погрязшей в пороках династии Шан-Инь 商殷 (XVI–XI вв. до н.э.), а создание «Чунь цю» стало, согласно традиции, реакцией на ставшую очевидной деградацию династии Чжоу.

<sup>4</sup> При этом специально упоминаются все три комментария к «Чунь цю», число которых в контексте этого трактата может также иметь особое значение.

<sup>5</sup> Исключение составляет третий раздел трактата, «Хун фань», где цитата из «Канона» отсутствует.

фаз», далее — «У син чжуань»)<sup>6</sup>, а под «Разъяснениями» — объяснения ханьских конфуцианцев. Следом за этой «теоретической» частью идут примеры в виде перечней катастроф и дурных знамений, имевших место в истории; при этом большинство из них также сопровождаются пояснениями ханьских конфуцианцев (в первую очередь Цзин Фана — 317 случаев, Лю Сяна — 152, Лю Синя — 73 и Дун Чжун-шу — 37 случаев), а также, возможно, самого Бань Гу (150 с лишним случаев) [Сян 2000: 23–24].

### *Раздел 1. «У син» («Пять фаз»)*

Первый раздел «У син чжи» занимает первую из пяти частей трактата (т. е. примерно 1/5 всего его объема). Он тесно связан с первым разделом «Хун фаня» и открывается цитатой из него: «Первейшее называется “пятью фазами”. Пять фаз: первая — Вода, вторая — Огонь, третья — Дерево, четвертая — Металл, пятая — Почва. Вода увлажняет и течет вниз, Огонь горит и поднимается вверх, Дерево [поддается] гибанию и выпрямлению, Металл поддается ковке, Почва принимает посев и дает урожай» [ХШ 1964: 27, 1316]; ср.: [ШШЧИ 1982: 188; Кучера 1972: 105].

В этом разделе «У син чжи» говорится о самих пяти фазах, а точнее — о последствиях потери каждой из них своих характерных свойств. Причинами этого служат допускаемые правителем ошибки в государственных делах, а последствиями — различные дурные знамения, связанные с той или иной фазой.

Множественность фаз отражена в структуре раздела: текст, следующий за цитатой из «Хун фаня», оформлен в пять параграфов, каждый из которых посвящен отдельной фазе.

Интересно, что порядок следования параграфов в этом разделе — не тот, что указан в процитированном выше отрывке из «Хун фаня» — т. е. Вода–Огонь–Дерево–Металл–Земля, но Дерево–Огонь–Земля–Металл–Вода, т. е. так называемый порядок взаи-

---

<sup>6</sup> Составленный во II–I вв. до н. э. «У син чжуань» действительно был комментарием к «Хун фаню» и, возможно, был частью «Великого комментария» («Да чжуань» 大傳) к «Шу цзину». До нас эта работа не дошла и сохранилась лишь в извлечениях. Подробнее о ней и о ее возможных авторах см.: [Чжан 2007: 27–33].

мопорождения, приобретший популярность в конце Западной Хань<sup>7</sup>.

Каждая фаза оказывается связанной с определенной стороной политики: так, Дерево — с аграрными вопросами, Огонь — с распределением чиновников и т. д. (см. табл. 1). Таким образом, ошибки правителя в той или иной сфере политической жизни приводят к появлению знамений, соотносимых с соответствующей фазой [Фэн 1997: 38]. Кроме того, все они сопоставимы с пространством и со временем. О соответствии пяти фаз четырем сторонам света и центру специально говорится в «Разъяснениях»; временной же их аспект хотя и не выражен эксплицитно, однако следует из устоявшихся в китайской культуре корреляций, а также из типа государственных дел, ассоциируемых с той или иной фазой<sup>8</sup>. В результате пять фаз оказываются связанными с четырьмя временами года и выделенным в отдельный сезон последним месяцем лета. Таким образом, пять параграфов этого раздела «У син чжи» символизируют циклическое время в космосе трактата. Стоит отметить, что это становится возможным исключительно благодаря их расположению в порядке взаимопорождения.

Все параграфы раздела открываются цитатами из «У син чжуань», в каждой из которых называются последствия потери той или иной фазой характерных для нее свойств, причем описываются эти последствия посредством простого отрицания указанных в «Хун фане» свойств той или иной фазы («Дерево не [поддается] сгибанию и выпрямлению», «Огонь не горит и не поднимается вверх» и т. д.). Кроме того, содержание этой главы напоминает «Юэ лин» 月令 («Помесячные установления»), т. е. руководства по приведению человеческих действий в соответствие с космическими закономерностями, помещенные в трактатах «Ли цзи» 禮記 («Записи о ритуале») и «Люй ши чунь цю» 呂氏春秋 («Весны и осени господина Люя»), однако если

---

<sup>7</sup> Подробнее об этом см.: [Wang 2000: 137–155; УЧШСДЧХЛ 1982: 483–492]. Интересно, что теория о соответствии династий определенным фазам, в период создания трактата тесно связанная с порядком взаимопорождения, в этом трактате никак не отражена. Впрочем, тот факт, что наибольшее число примеров знамений в этом разделе отнесено к Огню, вполне может быть результатом распространённых в то время представлений о связи этой фазы с династией Хань.

<sup>8</sup> Так, именно весна (связанная с фазой Дерева) считалась главным сельскохозяйственным сезоном, а войны (соответствующие фазе Металла) полагалось начинать осенью, после уборки урожая.

там речь идет о нормах поведения правителя в разные времена года, то тут — о результатах нарушения этих норм [У 2010: 145].

Таблица 1. Фазы, их свойства и соответствующие им категории

Фаза ( <i>син</i> 行)	Свойство	Сторона политики	Пространство	Время
Дерево ( <i>му</i> 木)	[Поддается] сгибанию и выпрямлению ( <i>цзюй чжи</i> 曲直)	Земледелие	Восток	Весна
Огонь ( <i>хо</i> 火)	Горит и поднимается вверх ( <i>янь шан</i> 炎上)	Распределение чиновников	Юг	Лето
Почва ( <i>ту</i> 土)	Принимает посев и дает урожай ( <i>цзя сэ</i> 稼穡)	Дела правящего клана	Центр	Последний месяц лета
Металл ( <i>цзинь</i> 金)	Поддается ковке ( <i>цун гэ</i> 從革)	Война	Запад	Осень
Вода ( <i>шуй</i> 水)	Увлажняет и течет вниз ( <i>жунь ся</i> 潤下)	Жертвоприношения	Север	Зима

Последствия потери характерных свойств, т.е. конкретные знаменения и катастрофы, для каждой фазы неодинаковы. Что касается Огня и Воды, связанные с ними бедствия достаточно очевидны — это пожары [ХШ 1964: 27А, 1321–1338] и наводнения [там же: 1343–1347]. В реальной жизни такого рода катастрофы случаются нередко, и потому их в трактате перечислено довольно много. Однако же в случае с Деревом, Металлом и Почвой у Бань Гу определенно возникают сложности. Примеры связанных с ними знаменений не только крайне малочисленны (в общей сумме эти три из пяти фаз занимают лишь 1/6 раздела), но и имеют к соответствующим фазам и «потере их свойств» весьма сомнительное отношение. Так, в случае с Деревом приведен лишь один пример: покрывшиеся льдом деревья [там же: 1319–1320]; хотя это знамение и вправду связано с фазой, к которой отнесено, оно едва ли имеет касательство к утере деревом способности к «сгибанию и выпрямлению».

Единственный пример «утраты своих свойств» Почвой — наводнение, уничтожившее хлеба на корню [там же: 1339], — тоже кажется довольно странным: такого рода происшествие больше похоже на



знамение Воды. Что же касается Металла, то в обоих примерах, упомянутых в отведенном ему параграфе, речь вообще идет не о металле, а об «однородных» (*тун лэй* 同類) с ним камнях, причем в обоих случаях они издадут некие звуки [там же: 1340–1341]; со свойствами «поддающегося ковке» Металла и их утратой такого рода знамения никак не связаны. В результате создается впечатление, что такие примеры добавлены в эти три параграфа от безысходности, только чтобы не оставить их совсем пустыми.

Интересно, что вообще в трактате нет недостатка в знамениях, связанных с этими тремя фазами. Почему к другому разделу отнесены, например, землетрясения<sup>9</sup>, понять можно: хотя они и связаны с Почвой, но все же не очень соответствует описанию потери ею своих свойств («не принимает посев и не дает урожая»). Однако истории о том, как «обрушилась крыша в главном зале храма предков» или «сами по себе рухнули двое городских ворот и сама собою перевернулась большая лодка» [XШ 1964: 27Б.А, 1375–1376], соответствуют описанию потери свойств Деревом куда больше, чем «покрывшиеся льдом деревья», о которых говорится в «У син». Тем более это странно в отношении Металла: «дрожящие треножки» и «исчезающий сам по себе дверной засов», о которых говорится в другом разделе трактата [там же: 1401], гораздо больше похожи на проявление «потери Металлом своих свойств», нежели «говорящий булыжник» или «поющий каменный барабан».

Возможно, упоминания об этих знамения не были включены в «У син» по той причине, что все вещи и постройки, имеющие отношение к этим знамениям, — храм предков, ворота, лодка, треножки и засов, — являются предметами рукотворными, отдаленными от природы, в то время как в данном разделе речь идет лишь о естественных, не связанных с человеком напрямую проявлениях пяти фаз<sup>10</sup>. Причина столь тесной связи «У син» с природой может быть

---

<sup>9</sup> Землетрясениям посвящена заключительная часть второго раздела трактата [XШ 1964: 27В.А, 1451–1457].

<sup>10</sup> Что касается пожаров, то они, конечно, не вполне вписываются в этот раздел. Во-первых, их едва ли можно характеризовать как потерю Огнем его способности «гореть и подниматься вверх», а во-вторых, они связаны со строениями, которые созданы руками человека. Однако других знамений, связанных с Огнем, в трактате нет вовсе; так, в той части второго раздела, где должны перечисляться катастрофы, вызванные тем, что «Вода вредит Огню», нет ни единого примера. Однако если там знамения, связанные с Огнем, представляют лишь

обусловлена тем обстоятельством, что данный раздел «У син чжи» символизирует Землю<sup>11</sup>. Что же до людей и созданных ими объектов, то о них речь идет в следующем разделе.

## Раздел 2. «У ши» («Пять обязанностей [правителя]»)

Второй раздел «У син чжи» — самый крупный (1/2 всего трактата), что сочетается с его центральным положением. Он основан на втором разделе «Хун фаня», где о пяти обязанностях правителя говорится: «Первая — внешность, вторая — речь, третья — зрение, четвертая — слух, пятая — мышление. [Свойство] внешности — достоинство, речи — следование [истине], зрения — острота, слуха — тонкость, мышления — пронизательность» [XIII 1964: 27Б. А, 1351; ср.: ШШЧИ 1982: 188; Кучера 1972: 105]<sup>12</sup>. Таким образом, в этом разделе речь идет о знамениях, вызванных неподобающим поведением правителя. Причины их появления в «У ши», как и в «У син», объясняются в цитатах из «У син чжуань» посредством отрицания фраз из «Хун фаня» («внешность не достойна», «речь не следует [истине]» и т. д.)<sup>13</sup>.

---

одну из множества категорий катастрофических последствий утраты зрением правителя остроты, и потому их отсутствие не так заметно, то в разделе, специально отведенном пяти фазам, они присутствовать просто обязаны. Вероятно, именно по этой причине пожары перечислены именно здесь.

<sup>11</sup> Пять фаз связывались с Землей с древности. Так, в одном месте «Го юй» сообщается о том, что пятерка — число Земли, а в другом — напрямую говорится о «пяти фазах Земли» (*ди чжи у син* 地之五行) [ГЮ 1978: 3, 98, 4, 170]; см.: [Таскин 1987: 60, 87]. В астрономическом трактате «Ши цзи» также говорится, что «на Небе есть пять звезд, а на Земле есть пять фаз». Кроме того, в одном из пассажей «Бай ху тун и» Земля отождествляется с Почвой [БХТШЧ 1994: 168], что подразумевает и ее связь с остальными четырьмя фазами.

<sup>12</sup> В отличие от «У син», «У ши» опирается не только на одноименный раздел «Хун фаня», но также на восьмой («Шу чжэн» 庶徵, «Различные знамения») и девятый («Лю цзи» 六極, «Шесть крайностей») его разделы. Из первого он заимствует идею наказаний (*фа*, см.: [ШШЧИ 1982: 192; Кучера 1972: 110]), а из второго — крайности характера («возмездия», *цзю* 咎, см.: [ШШЧИ 1982: 193; Кучера 1972: 111]), которые вызываются, согласно «У син чжуань», неподобающим применением пяти обязанностей (в самом «Хун фане» о такой связи не говорится). Поскольку в «У син чжи» эти «возмездия» к знамениям не относятся (для них не приводится примеров из истории), в нашей статье о них подробно не рассказывается.

<sup>13</sup> Кроме того, в «Разъяснениях» к каждому параграфу речь идет о связи того или иного типа знамений с «обязанностью», о которой в нем сказано.

Как и предыдущий раздел, «У ши» поделен на пять параграфов, в каждом из которых рассматривается результат «неправильного использования» одной из пяти обязанностей правителя.

В то время как в «Хун фане» разделы «У син» и «У ши» не связаны друг с другом, здесь связь между ними появляется. Хотя о ней не говорится напрямую, она очевидна из корреляций пяти обязанностей с пятью типами домашнего скота, пятью цветами и т. д., а также — еще более явно — из того, какой фазе причиняется вред (*ли 疹*) в том или ином параграфе (см. табл. 2). При этом внешности соответствует Дерево, речи — Металл, зрению — Огонь, слуху — Вода, а мышлению — Почва<sup>14</sup>.

Поскольку последовательность параграфов соответствует порядку перечисления пяти обязанностей в «Хун фане», очередность соответствующих им фаз (Дерево, Металл, Огонь, Вода, Почва) оказывается отличной как от порядка «Хун фаня», так и от использованной в предыдущем разделе последовательности взаимопорождения. Однако и такая очередность не произвольна: она соответствует известному еще с середины периода Чжаньго циклу взаимопокорения (*сян шэн 相勝* или *сян кэ 相克*) пяти фаз. Тем не менее вопреки традиции цикл взаимопокорения в «У ши» начинается не с Почвы, а с Дерева. Связь Дерева с началом очевидна: так, на соответствующей Дереву части света — востоке — восходит солнце, а с пришествием соответствующего Дереву времени года — весны — начинается новый год и рождается все живое. Таким образом, помещение этой фазы в начало цикла едва ли можно считать удивительным. Однако же оно имеет смысл только в контексте цикла взаимопорождения; в случае с порядком взаимопокорения, с рождением никак не связанным, помещение Дерева в начало цикла лишено какого бы то ни было резона. Этот факт можно объяснить лишь влиянием более популярной во времена составления трактата последовательности взаимопорождения<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Интересно, что связь между фазами и обязанностями человека проявляется уже в предыдущем разделе: так, оба знамения, отнесенных в «У син» к металлу, связаны с речью.

<sup>15</sup> Интересно, что Ван Ай-хэ, рассуждая о порядке следования пяти фаз в трактате Бань Гу, пишет лишь о порядке взаимопорождения в первой части трактата [Wang 2000: 136, 155], а этой последовательности не замечает.

Таблица 2. Типы знамений в «У ши»

Способность (ши事)	Наказание (фа罰)	Чертовщина (яо 妖)	Несчастья (не孽)	Бедствия (хо 禍)	Аномалии (э 痾)	Беды и знаменья (шэн сяп 管祥)	Вред (ли 診)
Внешность лишена досто- инства (мао чжи бу гун 貌之不恭)	Непрекраща- ющися дожди (хэн юй 愆雨)	Одежда (фу 服)	Черепахи (зуй 龜)	Курицы (цзи 雞)	Нижняя часть тела вырастает сверху (ся ти шэн шан 下體 生上)	Зеленые (цин 青)	Металл вредит Дереву (цзинь ли му 金診木)
Речь не следует истине (янь чжи бу цун 言之不從)	Непрекращаю- щися солнеч- ное сияние (хэн ян 愆陽)	Песни (ши 詩)	Покрытые панцирем (цае чун 介蟲)	Собаки (цюань 犬)	Рта и языка (коу шэ 口舌)	Белые (бай 白)	Дерево вредит Металлу (му ли цзинь 木診金)
Зрение не остро (ши чжи бу мин 視之不明)	Непрекраща- ющаяся жара (хэн юй 愆輿)	Травы (цао 草)	Моллюски (ло чун 贏蟲)	Бараны (ян 羊)	Глаз (му 目)	Алые (чи 赤)	Вода вредит Огню (шуй ли хо 水診火)
Слух не остр (тин чжи бу цун 聽之不聽)	Непрекраща- ющийся холод (хэн хань 愆寒)	Барабаны (зу 鼓)	Рыбы (юй 魚)	Свиньи (ши 豕)	Ушей (эр 耳)	Черные (хэй 黑)	Огонь вредит Воде (хо ли шуй 火診水)
Мышление не проницательно (сы синь чжи бу жуй 思心之 不睿)	Непрекраща- ющийся ветер (хэн фэн 愆風)	Жир и мрак (чжи е 脂夜)*	Личинки насекомых (хуа 華)	Коровы (ню 牛)	Сердца и же- лудка (синь фу 心腹)	Желтые (хуан 黃)	Металл, Де- рево, Вода и Огонь вредят Почве (цзинь ли му 金木水火 診土)

Примечание. \* Под таким странным названием скрываются, согласно трактату, знаменья вроде жирных пятен, возникающих ночью на одежде, или внезапно ступившегося мрака [XIII 1964: 27В. А, 1441].

Стоит также отметить, что по структуре этот раздел — еще более подробный, чем предыдущий: знамения в каждом из его параграфов организованы в семь категорий (см. табл. 2), причем знамения каждой категории именуется специальным термином: наказания (*фа* 罰), чертовщина (*яо* 妖), несчастья (*не* 孽), бедствия (*хо* 禍), аномалии (*э* 癘), беды (*шэн* 筮) и знамения (*сян* 祥)<sup>16</sup>, а также вред (*ли* 疹). При этом большинство этих терминов (кроме *фа*) в «Хун фане» не встречается и появляется только в «У син чжуань».

Эти термины очень близки по смыслу. Фактически все они обозначают знамения, причем конкретное их содержание в этом случае неважно; важен лишь объект, через который то или иное знамение проявляется, а точнее — тот уровень мироздания, на котором этот объект находится.

В «Разъяснении», процитированном в «У син чжи», сказано: «Все [знамения, проявляющиеся через] растения и вещи, называют “чертовщиной” (*яо*). “Чертовщина” — это то же, что и “зародыши” (*яо тай* 天胎); они сообщают, что [дисгармония] пока что незначительна. [Когда знамения проявляются через] насекомых и пресмыкающихся, это называют “несчастьями” (*не*). [Когда случаются] несчастья, [это значит, что] зло (*не*) пустило ростки. [Когда оно] достигает шести [родов] домашнего скота, это называют “бедствиями” (*хо*), они сообщают, что оно становится явным. [Когда же оно] достигает людей, это называют “аномалиями” (*э*). Аномалии — проявления болезни, они сообщают, что [дисгармония] продолжает усиливаться. [Когда она] становится полной, рождаются необычные вещи, и это называют “бедами” (*шэн*); [если же они] приходят извне, то это называют знамениями (*сян*). “Знамения” — это то же, что и “предзнаменования” (*чжэнь* 禎). [Когда же] энергии-ци [разных фаз] начинают мешать друг другу, это называют “вредом” (*ли*). “Вред” — это то же самое, что “воцарение” (*линь ли* 臨蒞); это обозначает [предельную] дисгармонию (*бу хэ* 不和)» [XIII 1964: 27Б. А, 1353]<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Эти два типа знамений в действительности формируют одну категорию.

<sup>17</sup> Схожее толкование терминов *яо* и *не* встречается в восточно-ханьском (Дун Хань 東漢, 25–220 гг. н.э.) трактате «Бай ху тун и», составленном по материалам придворной дискуссии тем же Бань Гу: «Что называется “чертовщиной” (*яо*)? [Это когда] одежды внезапно то увеличиваются, то уменьшаются, [или когда] слова и речи [вдруг становятся] необычными <...> Что называется “несчастьями” (*не*)? Ответу: [это когда] существа, облаченные в панцирь, рождаются необычными» [БХТШЧ 1994: 260].

Таким образом, эти знамения ранжированы и расположены в порядке возрастания от простого к сложному, от менее важного к более важному. Описанное здесь развитие дисгармонии от «зародыша» к «воцарению», — от таких незначительных вещей, как растения, одежда, барабаны или песни, через существ вроде рыб, черепах и моллюсков к домашнему скоту, от него — к людям, а от людей — дальше, к загадочным «необычным вещам» и «вреду», который наносят друг другу энергии-ци разных типов, т.е. катаклизмам космических масштабов, — это процесс постепенной деградации мироздания.

Такого рода регресс может быть понят как во временном, так и в пространственном аспекте. С одной стороны, это воплощение в космосе «У син чжи» линейного времени, представляющего, возможно, негативную версию постепенного мироустройства в теории «Трех эпох» (*сань ши* 三世)<sup>18</sup>. С другой, «рост» дисгармонии происходит и в пространстве: она поднимается от низших уровней космоса к высшим, подчеркивая тем самым вертикальное деление пространства. Стоит заметить, что человек (подверженный «аномалиям») здесь помещен не на самом верху мироздания, но в его середине, что не только подчеркивает его центральное положение в космосе, но и перекликается с положением раздела «У ши» в трактате Бань Гу. Вертикальное пространство, воплощенное в этом разделе, отсылает читателя к композиции трактата в целом, делая «У ши» миниатюрной копией всего трактата.

Отдельно стоит сказать о взаимоотношениях энергий пяти фаз в знамениях, отнесенных к категории «вреда» (*ли*). С одной стороны, Металл вредит Дереву, а Огонь — Воде, что соответствует порядку взаимопокорения, с другой же — Дерево вредит Металлу, а Вода — Огню, что противоречит не только этой, но и всем другим известным последовательностям пяти фаз. В то же время Почва подвер-

---

<sup>18</sup> Согласно теории «Трех эпох», развиваемой представителями комментаторской школы Гунъян 公羊, Конфуций, якобы составивший «Чунь цю», старался, вопреки действительности, показать, «что в VIII–V вв. до н. э. в мире происходил постепенный переход от беспорядка к порядку, в ходе которого зона устройства постепенно росла, пока в век, который Конфуций видел, не наступило <...> универсальное устройство, распространившееся даже на варваров» [Кроль 1991: 171]. Хотя сам Ю. Л. Кроль считает, что в этом случае речь идет не о временном, а лишь о пространственном аспекте мироустройства; по-моему, связь со временем здесь присутствует, что подтверждает само название теории.

гается негативному влиянию сразу всех прочих энергий («Металл, Дерево, Вода и Огонь вредят Почве»); это, очевидно, связано с ее центральным положением. Прочие же фазы, в таком случае, — если принимать во внимание их традиционное размещение на плоскости, — расположены попарно, крест накрест. Таким образом, в данном случае акцент, судя по всему, вновь делается на корреляции пяти фаз с четырьмя сторонами света и центром, т. е. на горизонтальном пространстве космоса «У син чжи».

Раздел этот символизирует уровень Человека (именно о его «пяти обязанностях» идет в нем речь), и перечисленные тут знамения так или иначе связаны с его повседневной жизнью. Значимость Человека отражена в величине этого раздела, а его центральное положение в трактате соответствует срединному месту, которое Человек занимает в космосе.

### Раздел 3. «Хуан цзи» («Передел величия»)

Последний раздел «У син чжи», «Хуан цзи», похож на «У ши» и никак от него не отделен. Сам термин «Хуан цзи», как и в прочих случаях, заимствован из «Хун фаня»: именно так называется его центральный, пятый, раздел. Этим связь между двумя текстами исчерпывается.

В отличие от предыдущих разделов «У син чжи», «Хуан цзи» начинается не с открывающей цитаты из «Хун фаня», а непосредственно с «Комментария», в котором говорится о недостатке у правителя величия и перечисляются знамения, которые могут быть этим вызваны (см. табл. 3).

Таблица 3. Типы знамений в «Хуан цзи»

Способность (ши 事)	Наказание (фа 罰)	Чертовщина (яо 妖)	Несчастья (не 孽)	Бедствия (хо 禍)	Аномалии (э 痾)
Величие [правителя] не предельно (хуан чжи бу цзи 皇之不極)	Постоянная мрачность (хэн инь 恆陰)	Стрельба из лука (ши 射)	Драконы и змеи (лун шэ 龍蛇)	Лошади (ма 馬)	Мелкий люди идет походом на верховного [правителя] (ся жэнь фа шан 下人伐 上)

От «У ши» «Хуан цзи» отличается не только отсутствием цитаты из «Хун фаня»; так, сразу бросается в глаза разница в длине разделов: каждый параграф «У ши» занимает по половине части, т. е. по  $\frac{1}{10}$  трактата, в то время как на «Хуан цзи» приходится полторы части, т. е.  $\frac{1}{3}$  всего текста «У син чжи».

Кроме того, «Хуан цзи» в отличие от «У син» и «У ши» не подразделяется на параграфы, однако подобно каждому параграфу «У ши» дробится по принципу «ранга» знамений (в результате чего воплощенный в этом разделе уровень мироздания обретает, как и предыдущий, вертикальное пространство и линейное время). В целом их иерархия совпадает с той, что была представлена в «У ши», однако три последних категории знамений (*шэн, сян* и *ли*) отсутствуют. Таким образом, «аномалии», т. е. знамения, относящиеся к Человеку, оказываются практически на самой верхушке иерархии. Из этого можно сделать вывод, что речь идет не об обычным человеке, а о правителе.

Вообще, о правителе говорится во всех разделах трактата, однако «Хуан цзи» связан с ним наиболее тесно, что отражается уже в самом его названии. Видно это и по знамениям, о которых рассказывается в этом разделе: они связаны с драконами (которые ассоциировались с императором по крайней мере с начала династии Хань), с конями (которые в «Пояснении» называются, со ссылкой на «И цзин», символами правителя [ХШ 1964: 27В. А, 1458]), с нарушением субординации («болезни, при которых мелкий люд идет походом на верховного [правителя]») и т. д.

Выше Человека в этом случае находится только Небо, проявляющиеся на котором знамения и заменяют три высших категории из «У ши». Всю последнюю часть «У син чжи» (т. е.  $\frac{2}{3}$  «Хуан цзи» или  $\frac{1}{5}$  всего трактата) занимает описание таких феноменов, как «беспорядочное движение солнца и луны и попятное движение звезд и созвездий» [там же: 1458]. Здесь перечисляются случаи солнечных затмений, комет, метеоритов и т. д. В принципе, информация о такого рода явлениях была бы более уместна в астрономическом трактате, и поэтому тот факт, что они расположены именно в «У син чжи», едва ли может быть случайным. Причина этого может заключаться в том, что «Хуан цзи» символизирует Небо: недаром в этом разделе говорится о «Сыне Неба» — императоре, о живущих на Небе драконах и т. д. Кроме того, именно единство, неделимость Неба может



служить объяснением того, почему в этом «Хуан цзи» отсутствует пятичастное деление наподобие того, что встречалось в «У син» и «У ши».

---

Подытоживая вышеизложенное, можно с уверенностью сказать, что деление «У син чжи» на три части действительно не случайно — эти части символизируют лежащую в основе мироздания Триаду: Землю («У син»), Человека («У ши») и Небо («Хуан цзи»), т. е. троичный космос.

Уровни Земли и Человека подразделяются на пять частей, что символизирует их внутреннюю неоднородность и отражает горизонтальное деление пространства, в то время как его вертикальное членение подразумевается ранжированностью уровня Человека, равно как и структурой всего трактата в целом. Что же касается уровня Неба, то он не подразделяется на части, что отражает его однородность.

Кроме пространственного аспекта, космос «У син чжи» содержит и временной аспект, который выступает в двух видах: как циклическое время, воплощенное в круговороте пяти фаз, так и линейное время, выраженное в ряде терминов для обозначения дисгармонии на разных уровнях мироздания и отражающее постепенную деградацию космоса.

Троичность мироздания, смоделированного в «У син чжи», проявляется не только на уровне структуры. Так, она перекликается с количеством канонов, на которые трактат опирается («И цзин», «Шу цзин» и «Чунь цю»). Не исключено, что каждый из них призван символизировать один из уровней троичного космоса<sup>19</sup>.

При этом мир «У син чжи» всеохватен: причины катастроф затрагивают все государственные дела и действия правителя, а сами они проявляются в каждой области и каждой вещи реального мира<sup>20</sup>. Тот же принцип проглядывает в ряде других особенностей трактата,

---

<sup>19</sup> Можно предположить, что «Шу цзин» символизирует Землю, «Чунь цю» — Человека, а «И цзин» — Небо; при этом три комментария к «Чунь цю» перекликаются с центральной позицией уровня Человека и с большим объемом раздела «У ши».

<sup>20</sup> Такое обстоятельство уже отмечалось китайскими учеными. См., например: [Фэн 1997: 38].

таких как использование всех трех комментариев к «Чунь цю», всех трех вариантов расположения пяти фаз и т. д.<sup>21</sup>

Как уже говорилось выше, многие утверждения, встречающиеся в «У син чжи», представляют собой фразы из «Хун фаня», «Юэ лина» и других подобных книг, но в отрицательной форме. Авторы этих сочинений изображали идеальный, предельно гармоничный мир, поэтому космос, который воплощен в отрицающем их «У син чжи», напротив, абсолютно дисгармоничный<sup>22</sup>.

Этот факт подтверждается еще одним обстоятельством: в «Хун фань у син чжуань лунь» 洪範五行傳論 («Рассуждения о “Комментарии к ‘Великому образцу’, [данному на основе теории] пяти фаз”») Лю Сяна, одном из основных источников Бань Гу, говорится как о дурных, так и о благих знамениях [ХШ 1964: 36, 1950], однако в «У син чжи» упоминаются только первые [Сян 2000: 23]: в космосе этого трактата благим знамениям места нет.

Наконец, предельная степень дисгармоничности отраженного в «У син чжи» космоса проявляется в самой его структуре, а именно в порядке следования разделов. По традиции любое перечисление в Китае движется сверху вниз, от большего к меньшему, от более значимого к менее значимому. Поэтому для перечисления элементов космической Триады возможны два варианта: один — «ценностный», т. е. элементы расположены по степени значимости — предполагает порядок «Небо, Земля, Человек», а другой — «пространственный», когда они отражают структуру мироздания — «Небо, Человек, Земля». В расположении посвященных Триаде блоков текста обычно используется вторая последовательность: к примеру, в известном западно-ханьском трактате «Хуайнань-цзы» 淮南子 («Мудрецы из Хуайнани») глава «Тянь вэнь» 天文 («Небесные узоры») предшествует главе «Ди син» 地形 («Земные формы»). Именно такой порядок

---

<sup>21</sup> В то же время оба этих факта напоминают о троичности космоса, которая сама по себе подразумевает полноту.

<sup>22</sup> В то же время можно вспомнить, что «гармонические» сочинения, которым противопоставлен трактат (в первую очередь «И цзин» и «Чунь цю»), создавались в периоды упадка; следовательно, трактат о дисгармоничном космосе мог быть создан только в эпоху гармонии. Этот факт, с одной стороны, воздаст должное периоду, в который жил сам Бань Гу (вторая половина I в. н. э. действительно была периодом расцвета ханьской династии), но с другой, напоминает, что такое состояние в любой момент может перейти в свою противоположность.

казался естественным самому Бань Гу; это видно из того, что в его собственной книге о мире людей трактат «У син чжи» (цз. 27) стоит между «Тянь вэнь чжи» 天文志 («Трактат о небесных узорах», цз. 26) и «Ди ли чжи» 地理志 («Трактат о земных линиях», цз. 28).

Однако, вопреки всему, в самом трактате порядок следования уровней противоположен: сначала речь в нем идет о Земле, потом — о Человеке и лишь в последнюю очередь — о Небе. Космос «У син чжи» не просто предельно дисгармоничен — он оказывается перевернутым с ног на голову. Легко представить, какое впечатление могла произвести на древнекитайского читателя подобная картина.

Бань Гу, само собой, должен был иметь вескую причину для создания столь мрачной картины. Какова же была его цель? В «Послесловии» к «Хань шу» он пишет: «Схема из [реки] Хэ была пожалована Пао[-си] (т. е. Фу-си. — А. Т.), Письмена из [реки] Ло были дарованы Юю, восемь триграмм выстроились в последовательность, и девять разделов [Великого плана] были расположены по порядку. Из поколения в поколение передавались эти сокровища, величественно вершились гражданские и военные [дела основателей Чжоу, и лишь когда появились] предсказания [эпохи] Весен и осеней, начали возникать зловещие предзнаменования. Рассказывая о прошлом, узнавать будущее — вот пример для поступков царя. [Поэтому я и] составил трактат седьмой — “О пяти фазах”» [ХШ 1964: 100, 4243].

Возможность «рассказывая о прошлом, узнавать будущее», о которой говорит Бань Гу, можно понимать двояко: во-первых, в мистическом плане, как искусство использования материалов трактата для интерпретации современных читателю знамений и, во-вторых, в историческом плане, как способность использовать их для исторических умозаключений и прогнозирования. Однако это — не единственная цель создания трактата. Кроме нее существовало много других: описание интеллектуальной жизни ханьской эпохи, материал для критики правителя чиновниками и т. д. [Чэнь 1993: 70–71; Фэн 1997: 39–40].

Но важнее всего для Бань Гу было, по-видимому, показать дурной «пример для поступков царя», продемонстрировав, к чему могут привести те или иные отклонения в поведении монарха. Разворачивая перед правителем картину абсолютной дисгармонии, которая может возникнуть по его вине, историк стремился предостеречь его от ошибок и направить на путь морального совершенствования

и созидательной деятельности, которые позволили бы избежать ужасных последствий, описанных в трактате [Сян 2000: 23; У 2010: 148].

Имея в виду такие цели, Бань Гу стремился произвести на правителя наиболее сильное впечатление. Именно по этой причине знамения в «У син чжи» не просто перечислены в хронологическом или каком-то еще очевидном порядке, но выстроены в сложную систему, изображающую полноценный, но абсолютно дисгармоничный космос.

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники

- БХТШЧ — Чэнь Ли 陳立. Бай ху тун шу чжэн 白虎通疏證 («Исчерпывающий [дискурс в зале] Белого тигра» с аргументированным комментарием): в 2 т. Пекин, 1994.
- ГЮ — Го юй 國語 (Государственные речи): в 2 т. Шанхай, 1978.
- ХШ — Хань шу 漢書 [по истории династии] Хань): в 12 т. Шанхай, 1964.
- ЧИЧИ — Чжоу и чжэн и 周易正義 (Истинное значение «Чжоуских Перемен») // Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатиканоние» с комментарием и субкомментарием): в 2 т. Т. 1. Пекин, 1982. С. 5–108.
- ШШЧИ — Шан шу чжэн и 尚書正義 (Истинное значение «Древних документов») // Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатиканоние» с комментарием и субкомментарием): в 2 т. Т. 1. Пекин, 1982. С. 109–258.

### Публикации на русском и английском языках

- Зинин 1997 — Зинин С. В. Протест и пророчество в традиционном Китае: жанр *яо* с древности до XVII века н. э. М., 1997.
- Кроль 1991 — Кроль Ю. Л. К проблеме объективности древнекитайского историка // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXIV. М., 1991. С. 168–179.
- Кучера 1972 — Шу цзин / пер. С. Кучеры // Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 100–113.
- Wang 2000 — Wang Aihe. *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge, 2000.

### Публикации на китайском языке

- УЧШСДЧХЛ 1982 — Удэ чжунши шо ся дэ чжэнчжи хэ лиши 五德终始说下的政治和历史 (Политика и история под влиянием теории пяти дэ) // Гу ши бянь 古史辯 (Споры о древней истории) / Гу Цзе-ган (ред.): в 7 т. Т. 5. Шанхай, 1982. С. 404–617.
- Сян 2000 — Сян Янь-нань 向燕南. Лунь куанчжэн Хань чжу ши Бань Гу чжуаньшу «Хань шу — У син чжи» дэ чжэнчжи муди 论匡正汉主是班固撰述《汉书》

- 五行志》的政治目的 (Наставление на верный путь ханьского монарха как политическая цель составления «Трактата о пяти фазах» «Книги [об истории династии Ранняя] Хань» Бань Гу) // Хэбэй шифань дасюэ сюэбао 河北师范大学学报 (Вестник Хэбэйского педагогического университета). Шицзячжуан, 2000. № 1. С. 22–25.
- У 2010 — У Цзу-чунь 吴祖春. «Хань шу — У син чжи» дэ лисюэ шичжи 《汉书·五行志》的礼学实质 (Ритуальная сущность «Трактата о пяти фазах» в «Книге [об истории династии Ранняя] Хань») // Нинся шэхуэй кэсюэ 宁夏社会科学 (Социальные науки Нинся). Иньчуань, 2010. № 2. С. 144–148.
- Фэн 1997 — Фэн Хао-фэй 冯浩菲. Хун фань у син чжуань дэ сюэшу тэдянь цзи ци инсян — цзянь лунь яньцзю тянь жэнь гань ин шо чжи бу нэн хулюэ Фу-шэн 《洪范五行传》的学术特点及其影响 — 兼论研究天人感应说之不能忽略伏生 (Об особенностях и влиянии «Комментария к “Великому образцу”; [данного на основе теории] пяти фаз», а также о том, что нельзя пренебрегать ролью учителя Фу в исследовании теории стимула и отклика в отношениях между Небом и Человеком) // Чжунго вэньхуа яньцзю 中国文化研究 (Исследования по культуре Китая). Пекин, 1997. № 2. С. 37–41.
- Чжан 2007 — Чжан Бин 张兵. «Хун фань» цюаньши яньцзю 《洪范》诠释研究 (Исследования и толкования «Великого образца»). Цзинань, 2007.
- Чэнь 1993 — Чэнь Ци-тай 陈其泰. «Хань шу — У син чжи» пиньи 《汉书·五行志》平议 (Беспристрастное обсуждение «Трактата о пяти фазах» «Книги [об истории династии Ранняя] Хань») // Жэньвэнь цзачжи 人文杂志 (Гуманитарный журнал). Сиань, 1993. № 1. С. 70–74.

## ЦЕННОСТЬ И ОБРАЗ РОДНОЙ РЕЧИ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ДВИЖЕНИЯХ ТАМИЛНАДУ

Когда речь идет об отношении к тамильскому языку его носителей, часто употребляется термин *тамилпарру* (*tamilpparru*). Тамильское слово *parri* охватывает такие лексические значения, как приверженность, привязанность, любовь, поддержка, преданность, и термин *тамилпарру* можно перевести как «преданность тамильской речи». Для обозначения чувств, которые тамилы выражают к родному языку, часто также употребляются слова: *apri* (любовь, привязанность), *pācam* (привязанность), *kātal* (любовь), *ārvam* (страсть) и т. п. Говорящие по-тамильски культивируют тамилпарру, демонстрируют тамилпарру, не отказываются от тамилпарру ради мирских выгод. Поэтика и политика тамилпарру, «преданности тамильской речи» — это комплекс чувств, идей и видов деятельности, сосредоточенных на тамильском языке. Тамилпарру можно рассматривать также как общественное движение, весьма неоднородное, разделяющееся на четыре направления.

Лексику тамилпарру заимствует у религии, так же как и жанры, предназначенные для восхваления объектов почитания. Чувства, которые проявляют к тамильской речи (ТР) ее носители, сходны с характерным для индийской культуры отношением к божествам, государям и родителям.

Движению тамилпарру свойственны призывы-слоганы: «Enkum tamil, etilum tamil» («Тамильский везде, все по-тамильски»); «Utal manrukku, uyir tamilukku» («Тело — земле, жизнь — тамильской речи»). «Если мы живем, мы живем ради тамильской речи, если мы умрем, мы умрем за нее», — заявил один из ее почитателей [Puthumai Vanan 1968: 7].

Тело, жизнь, собственное «я» — все должно быть отдано тамильской речи. Преданность тамильской речи, служение тамильской речи, принесение ей в жертву материального и духовного достоинства — вот требования радикальных течений тамилпарру.

Восхваления ТР можно обнаружить, по крайней мере, начиная со второй половины I тыс. н.э. — но они были эпизодическими или даже косвенными, т.е. хвалы возносились не ТР как таковой; прославлялся сотериологический потенциал ее поэзии, ценность ее литературы. Лишь во второй половине XIX в. ТР выступает в качестве самостоятельного объекта восхвалений. Также только с этого периода приобрела значимость категория *tāymoli* (материнский язык, или речь-мать).

Главный образ ТР — Тамилтай (*Tamilttāy*, букв.: Мать-тамильская речь), апофеоз речи как богини, царицы, матери и девы. Почитатели, говоря о ТР, легко переходят с *Tamilttāy* на *tāyppāl* (молоко матери), просто *Tāy*, (мать) и *tāymoli* (мать-речь), которые с течением времени стали синонимами.

К ТР обращены стихи из созданной в 1891 г. пьесы П. Сундарам Пиллаи (1855–1897): «О великая *aṇanku*, тамильская речь! Подобно аромату тилаки, твоя слава распространяется во всех направлениях, приводя весь мир в восторг. Замерев в восхищении перед твоей сияющей юностью и силой, мы выражаем тебе свое почтение». Тилака, которая здесь упомянута — это страна дравидов (*tirāviṭa nāṭu*), священный знак во лбу персонифицированной как женщина планеты Земля, чье прекрасное лицо представляет собой Индия. В 1970 г. стихи из этой пьесы были утверждены в качестве государственной «молитвенной песни» Тамилнаду. «Правительство в течение некоторого времени рассматривало вопрос о теме, которая могла бы быть выбрана для молитвенной песни, не имеющей религиозных или сектантских ассоциаций. После тщательного рассмотрения правительство решило, что подходит отрывок, содержащий шесть строк из “Манонманиям” тиру Сундарам Пиллаи, который является воззванием к богине ТР»<sup>1</sup>.

В своих воспоминаниях главный министр Тамилнаду М. Карунанидхи (род. в 1924 г.), учредивший институт молитвенной песни, отмечает, что ортодоксальные тамилы возражали против официального признания государством «Богини ТР». Одни считали Тамилтай лишь незначительным божеством, поэтому полагали, что подчинять ей великих богов индуизма кощунственно. Другие интересовались, не выступает ли новая государственная песня-молитва свидетель-

---

<sup>1</sup> Архетип двух матерей — не специфическая черта тамильской или индийской культуры, он широко распространен в мифологии [Юнг 2009: 15].

ством о намерении Тамилнаду отделиться от Индийского союза; третьи говорили о неуместности воспевания Тамилтай в собраниях, где присутствовать могут не только тамилы. Существовала также обеспокоенность тем, что неумеренное восхваление тамильского языка в стихах Сундарама Пиллаи принижает значение других языков [Ramaswami 1998: 260].

Возражения не были приняты во внимание. Через год, в 1971 г., Пондишери, преимущественно тамилговорящая бывшая французская колония, также создала гимн во славу Тамилтай на основе стихотворения, созданного в 1939 г. известным поэтом, уроженцем Пондишери Бхаратидасаном (1891–1964) [Krishnamurthy 1991: 139–140].

Тамилтай, метафора ТР, обретает зримую форму в красочных плакатах и газетных рисунках, а также осязаемую — в изваяниях. В текстах детально и любовно восхваляются ее качества, ее многочисленные достижения в прошлом, а также оплакивается ее жалкое состояние в настоящем.

Когда Тамилтай была полноправной владычицей, оказывавшей щедрое покровительство великим тамильским царям, на ее земле царили мир, процветание и счастье, не было дискриминации по признаку касты, вероисповедания или пола, образование и культура находились в расцвете. Сегодня покинутая своими «детьми» Тамилтай «брошена в темницу <...> больна. Она томится вдали, лишённая прекрасной пищи — поэзии <...> От скольких ран, корост, нарывов, пустул, шрамов страдает наша мать! Прекрасное тело Тамилтай <...> теперь покрыто кровавыми ранами. А что с ее сердцем?» [Kalyanasundaranar 1935: 30–31].

Земля, где говорят по-тамильски, отождествляется с телом Тамилтай: реки Тамарапарани и Кавери воспринимаются как украшения, обвивающее ее тело; две горные гряды (Западные и Восточные Гхаты) — как ее руки; прохладный и ароматный южный бриз (*ten rai*) подобен ее сладкому дыханию и т. д. Священная география включает Потиям, горы мудреца Агастья, почитаемые как место ее рождения; Мадурай, центр тамильской учености, где она правит как царица и т. д. Земля, где говорят по-тамильски и над которой царит Тамилтай, тоже сакральна.

С телом Тамилтай ассоциируется также тамильское общество; спасение политико-социального организма заключается в избавле-



нии тела Тамилтай от ран, шрамов и забвения, в котором она пребывала столетиями. В утопическом видении поэта-мистика Суддхананда Бхарати восстановлено правление Тамилтай и тамильское образование:

«Повсюду золото и зелень;

Улыбка нашей прославленной царицы, которая царствует над прохладной тамильской рощей, словно зарево утреннего света, уничтожающее тьму <...> Бесчисленные поэты поют свои песни!

Кукушки наполняют воздух сладкой тамильской музыкой!

Земля высоко держит свою голову; наши собственные искусства и науки поднялись вверх, словно горы! <...>

Пересохшая земля превратилась в приятную рощу!

Держа свой благостный скипетр, наша Мать восседает в славе на своем бесценном троне знаний <...>

И небожители молятся за ее долгую жизнь: “Живи долго, тамильская речь, что слаще нектара”! <...>

Яви нам свою милость, чтобы тамильское образование процветало и вместе с ним процветал весь мир!» [Velayutam Pillai 1971: 80–81].

Представление о золотом веке тамильской речи в прошлом, ее вырождении в настоящее время и ее утопическом царствовании в будущем порождает ведущий императив для тамилпарру: восстановить сам тамильский язык и утраченную честь Тамилтай. Этот императив проявляется в повторяющихся призывах к говорящим на тамили проснуться от своего векового «сна» и, преисполнившись новым сознанием (*uṇarcci*), добиться «улучшения» (*valarcci*) для ТР. Только таким образом они могут исполнить свой сыновний долг по отношению к речи / матери и восстановить верховенство ТР (*Tamil āṭci*) [Kothandaraman 1986].

При внимательном рассмотрении в фигуре Тамилтай можно различить четыре образа: богини, правительницы, матери и девы. Соответственно преданность языку может носить религиозный характер, социальный, сыновний и эротический.

Поскольку в тамилпарру нет не только единства представлений, но и единства целей, можно выделить четыре образных ряда — религиозный, классический, всеиндийский и дравидийский. В религиозном ряду ТР мыслится как божественный язык, предпочитаемый самими богами; в классическом — как язык классический, древний,

предшествующий «цивилизации» и выступающий фактором ее образования, во всеиндийском — как родной язык, позволяющий существовать в рамках индийской нации; в дравидийском — как мать / речь, которая представляет собой суть говорящих по-тамилски. Движение тамилпарру не монолитно и не статично, оно претерпевает изменения во времени, сплетаясь с системами понятий и видами деятельности, касающимися языка, культуры и общества.

Дравидизм — наиболее радикальное направление тамилпарру. Перед ним стоит задача не только делегитимизировать «другую мать» — *Bhārata Mātā*, но и гарантировать, что тамилские матери из плоти и крови не станут угрозой абсолютной преданности по отношению к сакрализованной речи.

«Когда я был ребенком, ты обнимала меня и сажала к себе на колени;  
Ты украшала цветами мои волосы и восхищалась моей красотой;  
Ты сладостная мать, защищающая меня в тени и под знойным солнцем;  
О моя древняя тамилская речь! Живи долго!»

[Ulakanathan 1969: 4].

В дравидизме статус Тамилтай превосходит статус и авторитет матери, и служение ей ставится превыше служения семье. Перунчитранар вопрошал в 1975 г.: «Разве проблемы нашей собственной матери важнее ужасных страданий нашей прославленной Тамилтай? Разве слова матери сладостнее, чем наша тамилская речь, подобная амброзии?» [Perunchitrana 1979: 109]. Выражение «тамилская речь, что превыше нашей матери» часто встречается уже с 1930 г. как идиома дравидизма.

Почитатели ТР относятся к ней не просто как к своему языку. Они вносят много страсти в деятельность тамилпарру, потому что ТР для них не абстракция, а близкое и дорогое существо (личная богиня, мать или возлюбленная), вызывающее почитание и восхищение, нуждающееся в любви и преданности.

В основании популяризации обычая представлять ТР как богиню (Тамилтейвам), богиню-мать и богиню-деву лежит гимн Сундарама Пиллаи 1891 г. «Почтение богине-тамилской речи», где объект почитания приравнивается к Шиве: оба бесконечны, изначальны, вечны. Сомусандари Бхарати также обращается к ней как к *mutalilalōr*, «изначальной и не имеющей возраста» [Velayutam Pillai 1971: 23]. Биография Тамилтай формируется из легенд шиваитского канона и «новоявленных событий» древней тамилской исто-

рии. Здесь Тамилтай не изначально, она создана Шивой и приведена в мир (в некоторых версиях с помощью тамильского бога Муругана) мифическим мудрецом Агастьей. Агастья украсил ее первой «драгоценностью» — легендарной грамматикой «Акаттиям»; ребенком она росла в процветающих до потопа под благосклонным патронажем самого Шивы академиях Пандийского царства. Пройдя путь от мифического времени к истории, она достигла зрелости к периоду последней академии в Мадуре, вскормленной «триумvirатом» (*mūvēntar*) царей Пандья, Чера и Чола, прославленных в поэмах Санги. С тех пор она, будучи вечной девственницей, пользовалась покровительством различных тамильских правителей, получая в дар множество «украшений», среди которых пять великих эпических поэм («Тируккурал», «Тирувачакам» и др.).

«О богиня-тамильская речь, нет божества подобного тебе», — заявлял Сомасундара Пулавар [Ibid. 1971: 87]. Тамилтай несравненна, тем не менее благочестивый преданный уподобляет ее и сладким плодам, и прекрасным цветам, и ароматной пище. Тамилтай «способна сладостью устыдить сахарный тростник», она — «море амброзии, золотой побег, созревший и сладкий». В ранней средневековой религиозной поэзии, в которой эти образы используются для восхваления богов, конкретными визуальными и вкусовыми метафорами подчеркивается непосредственность переживания божественного присутствия [Cutler 1987: 199].

ТР также представлена как Тамил араси, царица тамильского мира (*nartamīlulakam*), владычица всей дравидийской земли [Vedanaayakam Pillai 1879: 285]. В жанре *tirutacāṅkam* перечисляют ее «царские аспекты»: «армия» Тамилтай — мощь ее поэзии; ее царская гора — слог ее прославленных поэтов; три ветви тамильской культуры — литература, музыка и драма — ее «царский барабан»; на груди как свои победные гирлянды она носит тамильские поэмы; ее царское знамя — это флаг знания всех красот несравненного тамильского и т. д. [Velayutam Pillai 1971: 83–84]. «Царство» ТР простирается от холмов Венгадам (Тирупати) на севере до мыса Кумари на юге, от берега до берега, традиционный *tamīlakam* (тамильский дом) древних стихов Санги. Некоторые преданные, особенно классического направления, проявляли большую амбициозность, утверждая, что она царица всей Индии. Так, на фронтисписе издания 1947 г. анто-

логии Велаяотама Пиллаи царица языка Тамилтай восседает на карте Индии. В таких образах она бросает вызов власти *Bhārata Mātā*.

Иногда Тамилтай — правительница мира, всех живущих в нем народов и используемых ими языков. Восемь главных направлений наполнены звуками ее победных барабанов и прославляющих ее песен [Ibid.: 78–80]. На постерах она изображается сидящей на глобусе как на троне.

Во всеиндийском и дравидийском направлениях тамилпарру, развивавшихся с 1920-х годов, более распространено представление о тамильской речи как о *materu* (*tāy*, *ammā*, *mātā* и *an̄nai*). Хотя к богине тамильской речи также обращаются *ammā* или *tāy* (что неудивительно, поскольку богини и матери в жизненном мире индуизма вызывают одни и те же чувства и обозначаются одними и теми же символами), в этом случае мы видим образ матери, по сути, как семейного, домашнего и светского существа.

В 1891 г. Сундарам Пиллаи посвятил свою пьесу, с его известным гимном Тамилтай, «Матери тамильской речи» [Sundaram Pillai 1922: 12]. В начале следующего века эта практика обращения к тамильской речи как к матери от случая к случаю перерастает в лингвистическую культурную привычку.

В тамильской мифологии и в фольклоре матери амбивалентны — благостные и пугающие, вскармливающие и разрушающие, сострадательные и свирепые [Shulman 1980: 223–267; Trawick 1990]. В дискурсе тамилпарру Тамилтай — однозначно сострадательная, вскармливающая, мирная и благостная. Это может показаться удивительным, поскольку она всегда представлена как дева, а девственная или одинокая мать / богиня часто выказывает мстительный нрав [Erndl 1993: 153–159]. И для всеиндийского течения, и для дравидизма было важно, чтобы Тамилтай не воспринималась как одна из многочисленных свирепых богинь-матерей, знакомых ее детям-преданным из индуистской религиозной практики, как «высокой», так и народной. Напротив, она должна была служить образцом для «новой матери», которая, как они надеялись, в конце концов, воцарится в домах, где говорят по-тамильски, — строгая, образованная, при этом сострадательная, скромная, женственная, добродетельная.

Феномен проясняется в свете известной в тамильской мифологии концепции множественных матерей, распределяющей противоположные качества по разным персонажам.

Грани образа божественной матери могут быть скомбинированы и в единичной фигуре (к примеру, дарующей жизнь и убивающей коровы; с нею, поскольку она ранит бога и вскармливает его своим молоком [Shulman 1980: 229], связан символизм крови и молока). Сложная единая фигура объединяет в образе богини два аспекта жертвоприношения — насильственную смерть и новое рождение. Концепция множественности матерей<sup>2</sup>, где ужасающий аспект матери отделен, позволила возобладать более идеализированному образу богини-матери, подобно тому как отделение Кали дает возможность богу Шиве жениться на более подходящей для роли жены Гаури.

В случае, когда в роли благостной матери мы видим Тамилтай, роль жестокой матери отводится санскритской речи или хинди. В движении тамилпарру не последнее место занимали протесты против хинди (многочисленные шествия, речи, конференции), в его дискурсе хинди или санскрит представлены в образе кровососущей демоницы, соблазнительницы, ложной матери, стремящейся уничтожить благородную, праведную, находящуюся под угрозой гибели Тамилтай.

В 1927 г., когда Мараймалай Адигаль в публичной беседе произнес: «Не позволяйте оспинам санскрита покрывать прекрасное тело Тамилтай», его заявление приветствовали громкими аплодисментами и одобрительными восклицаниями «Долгой жизни тамильскому! Долгой жизни чистому тамильскому! Долгой жизни Тамилтай!» [Tirunavukarasu 1959a: 527].

Сыновнее беспокойство и забота проявляются в отношении Тамилтай, когда она рисуется как мать — прославленная, но подвергающаяся опасности, хрупкая, вызывающая сострадание, нуждающаяся в помощи сыновей.

И во всеиндийском направлении с его борьбой против британского колониализма, и в дравидизме, в его борьбе против хинди и североиндийского империализма, распространены образы покинутой, истощенной Тамилтай. Она заключена в темную башню; ее золотистое тело заковано в железные оковы; враги пьют ее кровь, мечут копья в ее грудь, угрожают отсечь ей голову и т. д. Ошеломляющие образы оскверненной и истощенной Тамилтай направлены на возбуждение сыновних страстей в говорящих на тамили.

---

<sup>2</sup> Архетип двух матерей — не специфическая черта тамильской или индийской культуры, он широко распространен в мифологии [Юнг 2009: 15]

В Тируччирапалли в 1964 г. человек по имени Чиннасами, попросившись дома с пожилой матерью, молодой женой и маленькой дочерью, направился с канистрой в руке к городской железнодорожной станции, где облил себя бензином и поджег, воскликнув: «Смерть хинди! Пусть процветает тамильская речь!». Год спустя у «алтаря тамильской речи» еще пять мужчин сожгли себя заживо. Позже еще трое приняли яд — также во имя тамильской речи, как они заявили перед смертью.

Мрачным пророчеством звучат написанные за десять лет до саможжения Чиннасами слова поэта: «Даже в смерти тамильская речь должна быть у нас на устах. Наш пепел должен гореть, источая аромат тамильского языка. Это наше бессмертное желание» [Kannappan 1995: 22].

Нужно отметить огромную роль жертвы в тамильской культуре в свете присущего ей, культуре, энергичного прагматизма. В представлении тамилгов энергия жертвы полностью переходит к объекту, во имя которого или которому жертва приносится. Если это божество, энергия восстанавливается жертве при ее возрождении, если же это объект иного характера, как, например, в нашем случае, речь, понимаемая в светском ключе, места для какого-либо прагматического расчета не остается. Это самоотдача, самопожертвование в чистом виде.

Преданность ТР не только требует самопожертвования, но также дарует наслаждение, и в этом контексте часто используется слово *inpram*, которое может означать радость, восторг, сладость, блаженство, но нередко — чувственное удовольствие и романтическую любовь. В стихах и эссе упоминается *inpattamil* (сладостная тамильская речь), или *tamilinpram* (удовольствие от тамильской речи), описываются наслаждение ее методичным звучанием, радость от произнесения тамильских слов и восторг при чтении тамильской литературы и т. д. [Bharatidasan 1986: 87–89, 94; Sethu Pillai 1968]. Есть, однако, и иной аспект наслаждения речью. Бхаратидасан в стихотворении 1938 г., произнесенном во время марша против хинди в том же году, писал: «Наши тела, наше достояние, само наше дыхание мы отдаем нашей тамильской речи (*inpattamil*)! Даже наслаждение, которое дает женщина, не может сравниться с нашей великой тамильской речью!» [Bharatidasan 1948: 49]. Это явное сравнение наслаждения, получаемого от общения с женщиной, и наслаждения от тамильской

речи выявлено в нескольких весьма красноречиво озаглавленных стихотворениях: «Tamil eṇ kātali» («Тамильская речь — моя возлюбленная») или «Tamil eṇ maṇaiṇi» («Тамильская речь — моя жена») [Mudiyarasan 1976: 34–39; Nagarajan 1980: 26–34].

Подробно описываются «физические качества» ТР как красивой чувственной женщины: прославленное золотистое тело, пышная грудь, блестящие губы, «сияющее лицо», соперничающее с блеском луны, тонкая талия, что «устыдит молнию» и т. д. Когда преданный видит ее, «к его сердцу приливает нектар удовольствия», удовольствие (*sukam*), которое он получает, обнимая ее при свете луны, заставляет его трепетать [Velayutam Pillai 1971: 84–89; Mudiyarasan 1976: 34–36].

В стихах о ТР воспроизводятся условности тамильской любовной поэзии, однако встречаются и яркие индивидуальные эротические переживания, связанные с возлюбленной Тамилтай. Чидамбаранатхан Мудалиар (1882–1954), известный тамильский ученый и специалист по средневековому поэту Камбану, будучи юношей, слышал публичную лекцию Сваминадхи Айяра о славе и величии тамильской речи в колледже в Тируччирапалли: «Айяр перечислял украшения госпожи тамильской речи. Как только он продекламировал это, я впал в транс. Той ночью все, что я мог делать, это грезить о ней (*tamilaṇaiṅku*) — госпожа тамильская речь приближалась ко мне, чаруя меня каждым своим шагом и блеском своих драгоценностей» (цит. по: [Ramaswami 1998: 116]).

С эротическим восприятием Тамилтай входит в противоречие представление о ней как о матери, а также вечной девственнице. Один из наиболее частых эпитетов Тамилтай — Каннитай (девственная мать). Девственность, приписываемая Тамилтай, подчеркивает незыблемость языка, его чистоту и самостоятельность, а также его самодостаточность и его божественную целостность.

Ее лоно плодovито, но ее чистота (*tūymai*) не ставится под угрозу ее плодovитостью (*vaḷamai*). «Тамиланнай процветает в качестве девственницы, королевы целомудрия (*karpu*)» [Tamilmallan 1984: 62]. Дилемма, предлагаемая жаждущему почитателю, лучше всего выражена Рамалингой Пиллаи в поэме, озаглавленной «Kannit Tamil» («Дева-тамильская речь»):

«Она пришла ко мне, украшенная цветами,  
И наполнила меня восторгом;  
Перенесенный в мир богов, я испытывал радость;  
О, как мне описать мое блаженство! ...  
Очарованный ее девственной красотой,  
Я устремился к ней, чтобы заключить ее в объятия!  
Но увидев, что это моя мать,  
Я отпрянул, упал к ее ногам,  
Содрогнувшись от стыда».

[Ramalinga Pillai 1943: 11–12].

В 1956 г., во время дебатов в Мадрасском законодательном собрании об утверждении тамильского в качестве официального языка штата, один из депутатов, В. Балакришна, говорил аудитории (преимущественно мужской), что «сладостная тамильская речь» может дать больше любви (*kātal*), чем любимая женщина (*kātali*). Замечательно, что аналогия между женщиной и тамильской речью как *kātali* проведена в законодательном собрании штата в контексте выдвижения тамильского в качестве официального языка.

Для мужчины-почитателя ТР любимой женщиной может стать только женщина, говорящая по-тамильски, которая представляется ему живым воплощением тамильской речи — заместительницей Тамилтай. Необходимость воспроизведения ТР заставляет женщину отказаться от девственности ради целомудренного, моногамного брака с тамильским мужчиной. Во многих стихах даже утверждает, что для тамильского мужчины женитьба на ком-то кроме «истинной» и «чистой» тамильской женщины было бы предательством. «Ты живая тамильская речь. Я жажду только тебя как воплощение тамильской речи» [Arulsami 1966: 80].

Дравидийское движение в своих атаках на брахманизм прославляет то, что отождествляет с аутентичной тамильской формой добрачной любви и сексуального союза, *kaḷavu*, которая считается желательной альтернативой «договорному» внутрикастовому браку, предписанному брахманическими нормами. На уровне риторики движение определенно поддерживает свободное выражение любви и сексуальности. Тем не менее оно также прославляет целомудрие, скромность и верность тамильской женщины, гарантирующие не только честь тамильского мужчины, но также чистоту и честь тамильской земли, тамильской культуры и тамильской речи. Чистота речи уподобляется целомудрию женщины: «Как мы охраняем чистоту»



ту женщин, так нам следует блюсти и чистоту речи» (М. Раджама-никкам, цит. по: [Tirumaran 1992: 159]).

Персонафикация ТР окончательно приобрела женский и материнский характер с конца XIX в. С. Рамасвами [Ramaswami 1998: 121–125] утверждает, что главную роль в феминизации языка сыграли два фактора.

Во-первых, в государстве-колонии насаждалось представление о естественном и неотъемлемом превосходстве рационального, секуляризованного, индустриального, прогрессирующего (маскулинного) Запада над иррациональным духовным пассивным неизменным (фемининным) Востоком. Выражаясь в гендерных терминах, «маскулинность» британско-имперской культуры противопоставлялась врожденной фемининности индуистской Индии, и этим подразумевалось, что первой предопределено управлять, второй подчиняться и следовать. Такое противопоставление воплощением всего истинно индийского сделало индийскую женщину.

Другой фактор связан с тем, что мужской публичный мир был запятнан своей связью с колониальной администрацией, язык этого общественного мира был, конечно же, английским, доминирование которого вытесняло индийские языки в частную сферу дома и семьи — сферу женщины. Соответственно все, что считается подлинным, истинным и чистым — по определению женское, домашнее, частное.

В то время как дом индийской семьи возглавляет женщина-мать, дом нации возглавляет ее архетип, *Bhārata Mātā*; этот образ, символизирующий нацию, также выступает символом индийской духовности и традиции.

В Тамилнаду, где множество почитателей тамильской речи считали себя жертвами не только и не столько британского колониализма, сколько североиндийского империализма, дом, где говорят по-тамильски, и его хозяйка должны были хранить истинную тамильскую сущность в пику не только колониальному Западу, но и тому, кто считался врагом постоянным — арийскому брахманскому санскритоязычному Северу.

В условиях колонии, где мужчина-тамил был запятнан своей связью с иноязычной общественной сферой, дом и семья представлялись областью, где утверждались тамильская духовность, целостность и единство тамильского народа. Поскольку женщина в мате-

ринской ипостаси стала живым символом целостности, духовности и единства, сущность языка, на котором она говорила («язык матери»), воспринималась как женская. Образ семейной и секуляризованной *tāy* (матери) постепенно затмил аспекты Тамилтай как божества, царицы и девы-возлюбленной.

В заключение заметим, что трепетное отношение к родному языку встречается во многих культурах. Но лишь у тамиллов возникло общественное движение, объединяющее людей, готовых не только служить Речи, но и посвятить ей жизнь целиком и умереть во имя ее процветания. Используемые в тамилпарру образные ряды, широко задействуя слои бессознательного с их архетипами, мифологическими и религиозными парадигмами, способны вызвать высокий эмоциональный накал и привести к радикальным действиям.

Отношение к родной речи в тамильской культуре можно считать беспрецедентным.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Юнг 2009 — Юнг К. Г. Структура психики и архетипы. М.: Академический проект, 2009.
- Arulsami 1966 — *Arulsami M. S. Kātalikku* (For my Beloved). Madras: Pari Nilayam, 1966.
- Bharatidasan 1948 — *Bharatidasan*. *Inti Etirppup Pāṭṭu* (Anti-Hindi Songs). Pondicherry: Bharatidasan Patippakam, 1948.
- Bharatidasan 1986 — *Bharatidasan*. *Pāratitācaṅ Kavitaḷaḷ* (Poems of Bharatidasan): 26th ed. Vol. I. Ramachandrapuram: Centamil Nilayam, 1986.
- Cutler 1987 — *Cutler N.* *Songs of Experience: The Poetics of Tamil Devotion*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Erndl 1993 — *Erndl K.* *Victory to the Mother: The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Kalyanasundaranar 1935 — *Kalyanasundaranar T. V.* *Tamilcolai Allatu Kaṭṭuraittiraiṭṭu* (Garden of Tamil, or Collection of Essays). Vol. I. Madras: Sadhu Publications, 1935.
- Kannappan 1995 — *Kannappan R.* *Kaviṇar Kaṇṇatācaṅ Naṭattiya Ilakkiya Yuttanḷaḷ* (Poet Kannadasan's Literary Battles). Madras: Kannadasan Publications, 1995.
- Kothandaraman 1986 — *Kothandaraman P.* *Tamiḷ Uṇarcci, Tamiḷ Vaḷarcci, Tamiḷ Āṭci* (Tamil Consciousness, Tamil Improvement, Tamil Rule). Madras: Ambuli, 1986.
- Krishnamurthy 1991 — *Krishnamurthy G.* *Paratitācaṅ Vāḷkkai Varalāru* (Life Story of Bharatidasan). Madras: Tamilnadu Araciyal Arivayvu Kazhagam, 1991.
- Mudiyarasan 1976 — *Mudiyarasan.* *Kāviyaṇ Pāvai* (Lady of Poetry). Pudicottai: Valluvar Patippakam, 1976.
- Nagarajan 1980 — *Nagarajan K.* *Tamiḷ Ellām* (Tamil is Everything). Madras: Tamil Patippakam, 1980.



## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ\*

- Батурин Владимир Степанович** — доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории культуры факультета философии и психологии Карагандинского государственного университета им. Е. А. Букетова (Казахстан). baturin\_vs@mail.ru
- Батурина Людмила Леонидовна** — кандидат исторических наук, профессор кафедры всемирной истории и международных отношений Карагандинского государственного университета (Казахстан). baturin\_vs@mail.ru
- Десницкая Евгения Алексеевна** — кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ. khecari@yandex.ru
- Ерченков Олег Николаевич** — аспирант, ассистент кафедры философии и социологии культуры Удмуртского государственного университета (Ижевск). erchenkov@mail.ru
- Казурова Наталья Валерьевна** — аспирантка Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). kazurova@inbox.ru
- Кардинская Светлана Владленовна** — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социологии культуры Удмуртского государственного университета (Ижевск). kard16@mail.ru
- Кравцова Марина Евгеньевна** — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ. kravtsova\_sin@mail.ru
- Курганова Ирина Геннадьевна** — аспирантка сектора философии Института философии (Москва). oecania@list.ru
- Маточкина Анна Игоревна** — кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ. megeru@yandex.ru
- Османов Анвар Магомедович** — аспирант философского факультета СПбГУ. ceteg@mail.ru
- Османова Ирина Андреевна** — научный сотрудник Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург). kalam@bk.ru
- Псху Рузана Владимировна** — кандидат философских наук, доцент Российского университета дружбы народов (Москва). r.pskhu@mail.ru
- Скороходова Татьяна Григорьевна** — доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры социологии и теории социальной работы

---

\* Сведения актуальны на март 2012 г.

Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г.Белинского. skorokhod71@mail.ru

**Терехов Антон Эдуардович** — младший научный сотрудник и аспирант Института восточных рукописей РАН, ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ. aterekhoff@gmail.com

**Хрущева Полина Викторовна** — старший преподаватель кафедры философии Уральской государственной лесотехнической академии (Екатеринбург). parvati@mail.ru

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Батурин В. С., Батурина Л. Л.</i> Природа социальных коллизий в арабском мире в контексте соотнесения демократических ценностей Востока и Запада .....	3
<i>Десницкая Е. А.</i> Джняна и мокша: иерархия ценностей в индийских интеллектуальных системах.....	15
<i>Ерченков О. Н.</i> Концепт «калә» в контексте тантрической метафизики .....	23
<i>Казурова Н. В.</i> Послереволюционный иранский кинематограф: эстетика смерти как ценностная норма.....	28
<i>Кардинская С. В.</i> Место ценности в структурах сакрального текста индуистской традиции.....	45
<i>Кравцова М. Е.</i> Некоторые аспекты культурно-идеологической политики правящих режимов северо-китайских государств IV в. н. э. ....	63
<i>Курганова И. Г.</i> Социально-политическая мысль Раджниша (Ошо) .....	75
<i>Маточкина А. И.</i> Актуальность традиционных мусульманских ценностей в современном обществе.....	84
<i>Османов А. М.</i> Понятия устроения ( <i>тадбир</i> ) и уединившегося ( <i>мутаваххид</i> ) в трактате Ибн Бадджи «Тадбир ал-мутаваххид» .....	94
<i>Османова И. А.</i> Категория <i>ал-аслах</i> в трактате аш-Шарифы ал-Муртада «Китаб захира».....	101
<i>Псху Р. В.</i> Философские тексты Ямуначарьи: основные идеи «Самвит-сиддхи» .....	107
<i>Скороходова Т. Г.</i> Возможен ли диалог? «Разговор миссионера с тремя китайскими обращенными» Раммохана Рая .....	119
<i>Терехов А. Э.</i> Катастрофические последствия пренебрежения этическими нормами в трактате «У син чжи» династийной истории «Хань шу» .....	131
<i>Хрущева П. В.</i> Ценность и образ родной речи в общественно-политических движениях Тамилнаду.....	150
Сведения об авторах.....	164

Научное издание

**ASIATICA**  
**Труды по философии и культурам Востока**

Выпуск 6

Редактор *Л. А. Карпова*  
Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Подписано в печать 06.09.2012. Формат 60 × 84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 9,7. Тираж 200 экз. Заказ №

Издательство СПбГУ.  
199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21.

Тел./факс (812)328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41